

Священник Димитрий Лушников

НРАВСТВЕННОСТЬ И РЕЛИГИЯ (К ВОПРОСУ ОБ ОБЪЕКТИВНЫХ НАЧАЛАХ НРАВСТВЕННОСТИ)

Цель данной статьи, с одной стороны, — критически рассмотреть и показать несостоятельность осуществленных в рамках рационалистическо-атеистического мировоззрения попыток обоснования автономности нравственных норм, с другой — предположить и утвердить преимущество религиозных оснований нравственности, обеспечиваемых верой в Бога, неразрывно связанных и укорененных в Его действительном бытии.

Ключевые слова: нравственность, эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм, эволюционизм, этика Канта, Дж. Бентам, Г. Спенсер, Дж. Милль.

Вопрос возможности определения и утверждения объективных начал нравственности, то есть обязательных и необходимых для всех принципов и норм поведения, отнюдь не является вопросом какого-то отвлеченного теоретизирования или, тем более, праздного любопытства. В последнее время, как на Западе, так и в России, приходится наблюдать значительное понижение нравственного уровня большинства людей, несмотря на выдающиеся успехи в области науки, промышленности и техники. То, что еще недавно казалось немислимым для практической жизни людей, сейчас не только является вполне допустимым, но и в некоторых западноевропейских странах становится нормами права, законодательно закрепленными устоями жизни (например, закон об однополых браках). И вместе с этим можно обнаружить, что за последние несколько столетий «человечество все свои умственные силы, весь огромный капитал всего знания и всю свою энергию страстно сосредоточило на изыскании новых начал, новых основ для философии, нравственности, эстетики, взамен обветшавших, подвергнутых сомнению и отринутых старых»¹.

В жизни европейских народов произошел коренной переворот в определении устоев жизни. Христианская вера перестала быть началом господствующим и была сведена на степень частного мнения, зависимого от субъективного расположения и признания отдельных лиц. Устройство жизни у прежде христиан-

Священник Димитрий Лушников — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии (hram-sretenya@yandex.ru).

¹*Астафьев П.Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 56.

ских народов перестало происходить на началах религиозной веры. Вместо этого жизнь было предложено построить на иных началах, нерелигиозных, началах опытного научного знания. Основанием жизни стала рассудительная предприимчивость и предусмотрительность, тщательное соображение средств и целей, опирающееся на точное знание. Но в нравственном отношении научное мирозерцание, не способное охватить всей полноты жизни человека, оказалось несостоятельным. «Без сомнений, знания имеют громадное значение для умственной культуры человека, но для надлежащего развития человека необходимо пополнить просвещение самостоятельными началами нравственности»². Поверхностный материализм, неверие и атеизм в своем применении к жизни способны вызвать, главным образом, анархическое настроение умов и деморализацию духа. Секуляризм и атеистический гуманизм, ставшие неким духом нашего времени, сформировавшие у современного человека некий наследственный предрассудок в отношении истинности религии и ценностей ею утверждаемых, в практическом отношении оказались способными предложить лишь мораль эвдемонизма и утилитаризма. Стремление к удовольствию и извлечению личной пользы для своего бытия — вот критерий поведения преобладающей части современного общества. «Произошла и происходит тенденциозная замена начал христианской веры началами чисто натуралистического практицизма: свобода духа, о которой учит христианство, заменяется эгоизмом, индивидуализмом, под громким названием свободы личности... Любовь христианская заменяется так называемым альтруизмом, то есть естественной склонностью, симпатией, родовым влечением человека к человеку, — свойство столь же натуральное, как эгоизм»³. Вера во всеислие человеческого разума, который сам для себя является критерием истины, идолопоклонство перед естественными науками, когда человек «с необыкновенной легкостью, — по словам прот. Сергия Булгакова, — в самый ранний период развития ума, в отроческий или юношеский возраст принимает догматику атеизма, усвая ей предикат научности, которая по сути есть вера в рационализм, в неверие»⁴, приводит к тому, что для многих совсем утрачивается смысл многих важных понятий, таких как истина, правда, совесть, честь и под. Важнее их считаются, соответственно, факты, успех, формирование хоро-

²Струве Г. Этическое движение новейших времен // Вера и разум. 1902. № 1. С. 6.

³Линицкий П.И. Христианская нравственность // Труды Киевской духовной академии. 1905. Июнь. С. 243.

⁴Булгаков С., прот. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения (интеллигенция и религия). СПб., 1993. С. 9.

шего мнения о себе в общественной среде, то есть в целом узкий практицизм как стремление из всего извлечь материальную пользу. Полный индифферентизм к вопросам этики и религии стал составлять обычное явление, «всецелая забота о материальном благополучии, о благах своего бренного тела, с одной стороны, и скептицизм, не желающий приобрести известные знания и проникнуться истинами религии, с другой, вместе заставляют человека мириться с требованиями своей совести и не отвечать на запросы своей души»⁵. Именно религиозная пустота, безбожие или признание за истинные всевозможные суррогаты религии, является, на наш взгляд, первоосновой духовного кризиса современного общества, который в конечном итоге неизбежно приведет к бедствиям и социальным потрясениям.

Поэтому цель данной статьи, с одной стороны, — критически рассмотреть и показать несостоятельность осуществленных в рамках рационалистическо-атеистического мировоззрения попыток обоснования автономности нравственных норм, а с другой — предположить и утвердить преимущество религиозных оснований нравственности, обеспечиваемых верой в Бога, неразрывно связанных и укорененных в Его действительном бытии.

Не подлежит сомнению, что поведение человека напрямую зависит от его мировоззрения, которое есть совокупность ответов на все те важные вопросы, которые перед собой ставит человек в своей жизни. «Нравственное мировоззрение человека стоит в тесной зависимости от его умозрительных верований, его взглядов на сущность, причину и назначение мира и человека, то или иное миропонимание служит фундаментом, на котором строятся нравственные понятия и идеалы»⁶. И самым существенным в формировании мировоззрения человека является его отношение к идее Бога, идее сверхчувственного бытия. Фактически можно говорить о формировании двух несводимых и противоположных друг другу мировоззрений: религиозного, пытающегося сблизить человеческую жизнь с Абсолютным началом, и атеистического, стремящегося увековечить и абсолютизировать начало человеческое. При этом «религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с утилитарным поклонением внешним жизненным благам... поэтому неизбежно столкновение между религией служения земным нуждам и религией служения

⁵ Шилтов А. Этика и религия в среде нашей интеллигенции и учащейся молодежи // Вера и разум. 1891. Т. 2. Ч. 2. С. 384.

⁶ Липский Н., *свящ.* Научно-механическое миропонимание и этика // Вера и разум. 1902. № 4. С. 149.

идеальным ценностям»⁷. Неслучайно С.Л. Франк говорит об атеистическом мировоззрении как о вере. Еще два столетия назад в России атеизм стал признаком хорошего тона для желающих стать частью гуманистической прогрессивной интеллигенции. Образованность и просвещенность стали синонимом и религиозного безразличия и отрицания традиционных устоев. «Атеизм в России не есть сознательное отрицание, — пишет прот. Сергей Булгаков, — он часто берется на веру на основе некритических, непроверенных, догматических в своей форме утверждениях, а именно, что наука компетентна окончательно разрешить вопросы религии. Религия заменяется верой в науку, прогресс и еще в отроческом возрасте загипнотизированной всеобщим единодушием в этом вопросе»⁸. Происходит это все потому, что в натуре большинства людей есть странное свойство отрицать все без исключения, что не понятно для их разума, и в то же время отказываться от проверки отрицаемой истины.

Материализм же, как метафизическая платформа атеистического гуманизма прост и понятен без каких-либо усилий, тогда как принятие истин религиозных требует известных и умственных и психологических усилий от человека.

Но какие же модели этического поведения могут быть предложены в рамках атеистическо-материалистического мировоззрения? Возможно ли на попроще общего отрицания религии и положительной метафизики, то есть доходящей до положительных выводов касательно идей Бога и нравственного порядка мира, осуществить возвышенную цель этики — противоборство безнравственным проявлениям хаоса и беспорядка?

Материалистическое миропонимание как общую принадлежность научно-механического взгляда, позитивного⁹ и других родственных им философских направлений можно обозначить одним общим именем натурализма. Суть этой позиции заключается в стремлении объяснить все явления физического, равно как и психического мира, на основании чисто механических принципов, силами физическими, на основании физиологических и химических законов, без участия какой-либо высшей силы, целесообразной причины.

Появление материализма в исторической жизни человечества восходит к Демокриту (460–360 гг. до Р.Х.), который ясно выразил важнейшие пункты ма-

⁷ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. М., 1991. С. 162.

⁸ Булгаков С., прот. Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 51.

⁹ Позитивизм О. Конта единственным достоверным источником познания считает естественно-научное знание. Метафизика и религия отрицаются. Несостоятельность позитивизма О. Конта подробно описана в статье: Козлов А. Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 41–70.

териалистического понимания мира. Позднее материализм возродился в школе Эпикура (341–270 гг. до Р.Х.), а Тит Лукреций Кар (99–55 гг. до Р.Х.) своей поэмой «De rerum natura» более других способствовал знакомству римлян с философией Эпикура, в том числе и с метафизическими представлениями последнего. Для вышеупомянутых философов сходным является то утверждение, что душа человека состоит из атомов, как и весь окружающий мир, но из более тонких.

В XVI в. философия Эпикура была возобновлена Гассенди во Франции, а Гоббсом в Англии. В XVIII в. наиболее знаменитыми проповедниками материализма стали Ламетри с его известным трудом «Человек-машина» (*L'homme machine*) и Генрих Гольбах, предложивший своего рода катехизис материалиста в своем труде «Система природы». Так, Ламетри считал, что человек есть сложная машина, состоящая из отдельных частей, пружин, которые приводят в движение одна другую, а душа человека есть не что иное, как принцип их движения или известная материальная часть мозга, которую можно считать главной пружиной всей машины. Если душа материальна и ей присуще мышление, то следовательно мышление есть свойство материи, такое же не понятное, как, например, притяжение.

Г. Гольбах также считал человека чисто физическим существом, а нравственное бытие особой стороной бытия физического, некоторым образом действия, вытекающего из физической организации. Душа не есть что-либо отличное от тела, она есть наше тело и в нравственном мире все совершается с безусловной необходимостью, как и в целом в жизни природы.

Из наиболее известных теоретиков материализма следует отметить Молешотта (XIX в.), который определял мысль и сознание как свойство материи, как движение материальных частиц. Сознание проявляется вследствие того, что простые элементы соединяются между собой и присущая от вечности материи психическая сила выявляется. Следует также упомянуть Бюхнера, ставшего наиболее популярным в России в конце XIX в. среди полуобразованных кругов интеллигентского общества. Его книга «Сила и материя» не требовала для понимания ни особенного напряжения ума, ни серьезной философской подготовки. Для Бюхнера мышление есть продукт движения материальных частиц мозга, то есть для него психическая сила отождествляется с физической, материальной¹⁰.

¹⁰Подробнее историю материализма см.: Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящее время: История материализма до Канта. М., 2010.

В целом материалистическое мировоззрение, трактующее о материи как альфе и омеге всего мироздания, утверждая, что ничего кроме материальной действительности не существует, «понимает душу человеческую не как отдельную субстанцию и психические процессы не отличает от физических. Как физический, так и психический мир характеризуются законами движения атомов»¹¹. А значит, механическая точка зрения обязывает рассматривать все человеческие действия как неизбежное следствие предшествующих условий, а такая позиция снимает с человека всякую ответственность за его действия. Сама по себе материалистическая теория не может быть признана состоятельной, так как между материальным и духовным мирами лежит глубокая пропасть, существует прямая противоположность между физическими и психическими явлениями. Самый серьезный аргумент против теории материализма заключается в том, что к душевным явлениям нельзя приложить предикат пространственной протяженности, который служит самым характерным признаком материи. «Материальное немислимо без категории пространства, мысль о вещи и мысль о пространстве, которое оно занимает, имманентны друг другу»¹². С другой стороны, нелепо сказать, что мысль кругла, продолговата, невозможно толковать о толщине горя и высоте страха и т.д. Однако, несмотря на то, что элементы психической жизни — мысли и ощущения — не могут быть локализованы, нельзя сказать, что их нет. Всякая материальная энергия характеризуется изменением в пространстве. Предположение о том, что материальная энергия преобразуется в психическую, недоказуемо. Материализм не в состоянии объяснить происхождение простейших состояний сознания, а утверждение, что душа есть временный модус вещественной мировой энергии, есть очевидный и неоспоримый абсурд. И все, что может быть предложено в рамках материалистической платформы понимания мира в области этики, может быть сведено к так называемым: эволюционизму, эвдемонизму и утилитаризму.

Г. Спенсер является наиболее значимым представителем эволюционистского взгляда на нравственность. Спенсер пытался поставить нравственное поведение человека в тесную связь со всей органической жизнью, понять человеческую нравственность как законченное звено громадного процесса совершенствования жизни, то есть «принцип развития, прилагавшийся ко внешней природе, Спенсер употребил для объяснения внутренней жизни человека и создал, таким образом, эволюционную психологию и науку о нравственности. В его систе-

¹¹ *Липский Н., свящ.* Научно-механическое миропонимание и этика... С. 167.

¹² *Сакович Е.* Материалистический монизм и этика // Вера и разум. 1910. № 10. С. 504.

ме эволюционизм нашел самое полное и вполне законченное выражение»¹³. Для своей «этики, которую Спенсер считал венцом своей философии»¹⁴, он предполагал возможным вывести из законов жизни и условий существования законы поведения, определив какие действия необходимо стремятся к созиданию счастья, а какие стремятся породить страдания. «Между физической и моральной жизнью для Спенсера нет никакого различия: и та и другая есть приспособление, с той лишь разницей, что в первом случае происходит приспособление к внешнему миру, во втором случае происходит приспособление к социальной среде... Нравственность, по Спенсеру, есть совершенное приспособление человека к социальной среде»¹⁵. Высшей моральной задачей для Спенсера, таким образом, является содействие процессу развития, который заключается в совершенном приспособлении внутренних отношений к внешним.

У Спенсера и других представителей эволюционного направления «есть некоторые догматы или аксиомы, предвзятые положения, которые они ставят в основу своих рассуждений, стремясь дать миропостроение, имеющее характер строго механический и эволюционный»¹⁶.

Дело в том, что положенный в основу эволюционизма принцип не может быть проведен с достаточной полнотой через всю совокупность мировых явлений. Даже если можно допустить переход от простого в сложное, развитие высшей ступени из низшей в пределах известного класса однородных явлений (хотя и это не доказано), то последовательность эволюции слишком резко обрывается на границах переходов от мира неорганического к органическому, от мира органического к духовному. Где физическая природа, там механизм и слепая причинность, а где жизнь человеческого духа, там разумная целесообразность и свобода, не рабство природы, а обладание ею. Если психика есть атрибут материи и подчинена закону физической необходимости, то необходимо устраняется само различие между добром и злом, должным и недолжным, о понятиях, которые есть продукт разумной и свободной деятельности человека. Самая слабая сторона эволюционизма — это его внутреннее противоречие, которое заключается в следующем: с одной стороны, нельзя человеку не чувствовать себя свободным, действующим как существо свободное, а с другой стороны, в угоду теоретическим построениям, эту требуемую свободу необходимым образом

¹³ Селезнев М. Основы морали эволюционизма // Вера и разум. 1894. Т. 2. Ч. 1. С. 465.

¹⁴ Челпанов Г.И. Введение в философию. М., 1912. С. 358.

¹⁵ Там же. С. 365.

¹⁶ Глаголев С. Запретные идеи // Богословский вестник. 1896. Т. 4. Декабрь. С. 358.

приходится отрицать. Кроме того, эволюционизм, выводящий все стремления человеческого духа из инстинктов самосохранения и продолжения рода, должен и стремление к истине, красоте и добру считать модификациями подобных инстинктов, но последние стремления требуют от человека жертвования собой ради удовлетворения их, то есть «уславливаемые положения стоят в противоречии с требованиями природы тех, кто уславливает эти положения»¹⁷. На эти противоречия, кстати, обратили внимание Гексли, а вслед за ним Ницше и другие представители эволюционизма. Если Гексли считал, что «путь нравственности не совпадает с путем естественного развития и влечет образ действий, противный тому, который обеспечивает успех в космической борьбе за существование»¹⁸, то Ницше предложил «изменить нравственность, вычеркнуть из человеческой жизни то, что в корне противоречит закону космического развития»¹⁹.

Итак, внутренние противоречия и недостатки системы эволюционной этики, а также последовательное проведение положений данной системы до конца свидетельствуют о том, что эволюционизм в области этики не способен дать никакой почвы, никакого объективного основания для постулирования нравственных принципов.

Эвдемонизм и утилитаризм²⁰, хотя и отличаются терминологически, в целом, представляют собой схожие системы этики. Исходной точкой данных систем служит признание того, что единственной целью человеческих действий может быть только стремление к счастью. На вопрос, что есть высшее благо, гедонизм (эвдемонизм) в лице Аристиппа и Эпикура отвечает, что это есть наслаждение, а утилитаризм в лице Иеремии Бентама и Джеймса Милля, самых последовательных представителей английского эмпиризма и аналитической психологии, показывает, что «без всяких исключений поступок определяется мотивом достижения удовольствия и избежания страдания»²¹. И хотя эвдемонизм и утилитаризм часто используют как взаимозаменяемые понятия, различия между ними все же существуют. Проф. В.Д. Кудрявцев-Платонов видит его «лишь в том, что первый (эвдемонизм — *свящ. Д.Л.*) целью жизни поставляет удо-

¹⁷ Там же. С. 353.

¹⁸ Селезнев М. Основы морали эволюционизма... С. 509.

¹⁹ Миртов Д.П. Нравственная автономия по Канту и Ницше // Христианское чтение. 1905. № 3. С. 469.

²⁰ Эвдемонизм от греч. εὐδαιμονία — блаженство, счастье. Гедонизм от греч. ἡδονή — удовольствие. Утилитаризм от лат. utilitas — польза.

²¹ Паульсен Ф. Введение в философию. М., 1899. С. 435.

вольствие само по себе, а последний подвергает различие видов удовольствий тщательному анализу, различает их по количеству, продолжительности и учит человека делать точный расчет и выбор между ними с целью достигнуть наибольшего счастья наибольшего числа людей»²².

Впервые этическое направление, которое рассматривало чувственные удовольствия как мотив, как цель всякого нравственного поведения появляется в древней Греции, в Киренах. Основателем этого направления, которое получило название гедонизма, был Аристипп (435–370 гг. до Р.Х.). Для него добродетель — это способность наслаждаться. Интенсивная радость от отправления физиологических и психических потребностей для Аристиппа являлась целью жизни, поскольку стремление к удовольствию есть естественная потребность человека.

Другим видным представителем гедонизма в древней философии был Эпикур (341–270 гг. до Р.Х.). Он также исходил из предположения, что единственным безусловным благом, к которому стремятся все живые существа, есть удовольствие, поэтому все имеет ценность постольку, поскольку способствует достижению удовольствия. «Я не знаю, — говорит Эпикур: как мог бы я постигнуть благо, если бы отбросил от него удовольствие»²³. При этом Эпикур духовное удовольствие ставил выше телесного и чувственного. Но в целом, и «Аристипп и Эпикур говорили: избегай того, что причиняет страдание, и стремись к тому, что дает наслаждение»²⁴.

В новейшее время нравственные установки Аристиппа и Эпикура были с некоторыми уточнениями возобновлены в учениях утилитарной этики Бентама (1748–1832 гг. до Р.Х.) и Милля (1806–1873 гг. до Р.Х.). Бентам подобно вышеупомянутым древним мыслителям полагал, что удовольствие есть высшее благо, «природа, — говорит он, — поставила человека под владычество двух верховных властителей: удовольствия и страдания. Мы им обязаны всеми нашими идеями, к ним относим все наши суждения, все определения нашей жизни... Единственным предметом человеческих стремлений является удовольствие и устранение страдания»²⁵. Но в отличие от эпикурейцев, Бентам предлагает жертвовать мимолетными наслаждениями для приобретения более проч-

²² Кудрявцев-Платонов В.Д. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 424.

²³ Цит. по: Городенский Н. Учения, отрицающие специфическую природу нравственной оценки // Вера и разум. 1902. № 3. С. 58.

²⁴ Городенский Н. Нравственное значение страданий с христианской точки зрения // Богословский вестник. 1896. Т. 4. Октябрь. С. 84.

²⁵ Цит. по: Челпанов Г.И. Введение в философию. М., 1912. С. 326.

ных благ и избежания страдания в будущем. «Гедонистическое начало переходит у Бентама в принцип пользы: который одобряет или не одобряет известные действия с точки зрения уменьшения или увеличения счастья».²⁶ Что же касается счастья для других, то здесь Бентам предлагает теорию совпадения личной и общественной пользы, когда выгода жертвующего стоит в пожертвовании меньшими интересами ради больших. Для того, чтобы существовала добродетель, то есть выгода, нужно, чтобы существовало равновесие между удовольствием жертвуемым и удовольствием получаемым. Но в целом по Бентаму человек по природе своей эгоист, но из правильного расчета он может сделаться доброжелательным, добродетельным в социальном аспекте. Преодоление эгоизма Бентам видит в совпадении личной пользы и пользы членов общества.

Ближайшим последователем Бентама был другой английский мыслитель Джеймс Милль, который впервые употребил термин утилитаризм. Милль утверждал, что действия хороши, если они способствуют счастью, дурны, если они производят противоположное счастью действие, счастье же заключается в удовольствии и отсутствии страдания. Но Милль учил также о необходимости различия удовольствий по качеству, то есть из двух равных удовольствий необходимо выбрать более ценное, отдавать предпочтение духовным наслаждениям над чувственными, «лучше быть недовольным человеком, — считал он, — чем довольной свиньей, недовольным Сократом, чем довольным дураком»²⁷. Также Милль говорит о необходимости жертвовать благом личным ради блага общественного и что прогрессивное развитие общества постепенно приведет человека к утверждению отождествления личного блага с общественным.

При серьезном рассмотрении, то есть продумывании до конца данных концепций, можно определить, что гедонистические и утилитарные установки не могут быть положены как необходимые принципы нравственной жизни. Еще в древности Сократ задавался следующим вопросом, «чем отличается от неразумного животного человек неумеренный, который ищет одних удовольствий и не заботится о приобретении высшего блага?»²⁸ Полемизируя с Антифоном, он говорит: «Кажется, ты считаешь благом удовольствие и роскошь, а я думаю, что божество по своей природе ни в чем не нуждается и что тот, кто имеет меньше

²⁶ *Левитов П.* Мораль эвдемонизма перед судом общечеловеческого нравственного сознания // Вера и разум. 1903. № 8. С. 326.

²⁷ Там же. С. 355.

²⁸ *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. Кн. 4. Гл. 5. Цит. по: *Зеленогорский Ф.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и разум. 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 100.

потребностей, приближается к Божественной природе, а так как природа Божественная совершенна, то и приближающийся к Божественной природе приближается к совершенству»²⁹.

Другой известный мыслитель древности Сенека, полемизируя с эпикурейцами, утверждал, что чувственные удовольствия как цель человеческой жизни неприемлемы для человека, так как он есть существо духовное. «Чувственное удовольствие может быть благом разве что для неразумных животных, так как оно мимолетно, скоропреходяще и само в себе имеет конец, а истинная добродетель должна быть бессмертна и никогда не может погибнуть»³⁰.

Следует также отметить, что стремление к удовольствию не может быть реализуемо как условие достижения счастья по следующим причинам. Во-первых, как бы человек ни стремился к наслаждениям, удовольствия всегда остаются неизмеримо меньшими по отношению к страданиям, поскольку внешняя реальность остается неподвластной человеку. Во-вторых, наслаждения по интенсивности и продолжительности имеют предел, а страдания могут длиться бесконечно долго (например, удовлетворение от приема пищи наступает в течение нескольких минут, и если попытаться продлить данное наслаждение, то это неминуемо приведет к страданию, связанному с переизбытком, а голод человек может испытывать бесконечно долго и доходить при этом до самых страшных пределов, например, людоедства). В-третьих, удовольствие по своей свежести зависит от самого действия, а не от рефлексии и оценки его по сравнению с тем, что ожидалось: «удовольствие только тогда удовольствие, когда возникает неожиданно и в своей непосредственности сосредотачивает наше внимание именно как на удовольствии. Когда же удовольствие намечено как цель, то по достижении его тотчас начинается суждение ума: насколько оно хорошо, а стоило ли оно таких хлопот к достижению; так или иначе интенсивность удовольствия понижается»³¹.

Принцип возможно большего счастья Бенета не позволяет установить общих правил поведения, так как «условия, влияющие на возникновение и силу удовольствия у каждого отдельного человека, в высшей степени разнообразны и по самому существу своему не могут быть уравнены настолько, чтобы

²⁹ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. Кн. 1. Гл. 6. Цит. по: Зеленогорский Ф. Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и разум. 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 101.

³⁰ Фоминский В. Мораль языческого философа Сенеки и современное отношение к вопросам нравственности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 98.

³¹ Левитов П. Мораль эвдемонизма перед судом общечеловеческого нравственного сознания // Вера и разум. 1903. № 8. С. 353.

получались у всех равные следствия»³². Степень и сила удовольствия зависят от способностей, которыми обладают люди: от особенностей восприятия реальностей, ясности и быстроты составления представлений; от привычек, которые неодинаково действуют на различные приятные чувства: одни усиливают, другие ослабляют. И кроме этого, сама наша степень удовольствия не может быть измерена точно, так как чувства относительны. В момент воспроизведения чувство ослабляется или усиливается наличными чувствами, которые пребывают в данный момент. «Это влияние настоящей минуты на воспоминание о прошедшем трогательно выражает Евангелие: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ин 16:21)»³³.

Кроме того, серьезной проблемой эвдемонизма и утилитаризма является необходимость преодоления эгоизма как источника нравственной деятельности. Если человек будет смотреть на земные блага как на единственную цель своей жизни, то он неминуемо превращается в черствого эгоиста. «Самый сильный враг человека его собственный эгоизм, заставляющий каждого смотреть на себя, как на существо, которому обязаны все другие. Но если человеческая деятельность будет определяться только по эгоистическим мотивам, то никакое общественное благосостояние не будет достижимо и общественная жизнь станет невыносима»³⁴. Если для человека нет никаких высоких идеалов жизни, то его не радует и не печалит ни счастье, ни горе ближнего. Другой человек для него лишь орудие для реализации своих личных целей, которые настолько же призрачны и неудовлетворительны, насколько изменяема и преходяща материя в ее видах. Как бы ни цеплялся человек в достижении материального, все равно удержать этого навсегда он не сможет.

Когда человек живет животной жизнью и предан чувственным благам, тогда перемещение себя в центр возможно лишь по отношению к немногим лицам (жене, детям, друзьям), и то лишь на мгновение, потому что «чувственные блага ограничены, и от деления их с другими они уменьшаются количественно, а вследствие повторения чувственного удовольствия притупляются»³⁵.

³² *Попов И.В.* Критика нравственного учения Бентама // Богословский вестник. 1896. Т. 1. Февраль. С. 244–245.

³³ Там же. С. 252.

³⁴ *Галатов И., свящ.* Социалистические утопии XIX в. и христианские начала человеческой жизни // Вера и разум. 1902. № 1. С. 162.

³⁵ *Тихомиров П.В.* Чувство любви к ближним и его непоколебимые основы // Вера и разум. 1910. № 9. С. 345–346.

Согласно утилитаризму нравственность должна быть направлена на увеличение всеобщего благополучия. Но это потребует от индивидуума известных жертв и возникает необходимость столкновения между благополучием действующего субъекта и благополучием других людей, которое усиливается также и тем, что «благо личности имеет конкретный, непосредственный понятный смысл для действующего лица, между тем как всеобщее благо является понятием весьма абстрактным, неуловимым. Как же тут требовать, чтобы конкретная личность для туманной цели отказывалась от целей непосредственно понятных, имеющих в виду собственное благо»³⁶. Поэтому долженствование жертвовать личным благом ради общественного, которого требует Милль, не имеет основания. А прогрессивное развитие общества не более, чем миф и иллюзия, потому что между своим «я» и другими существами эвдемонизм и утилитаризм утверждают безусловную противоположность: «Я — все для себя и должно быть всем для других, но другие сами по себе ничто и делаются чем-либо лишь как средство для меня; моя жизнь и благополучие есть абсолютная цель, жизнь и благополучие других допускается как необходимая среда для моего самоутверждения»³⁷.

В заключение, необходимо отметить, что когда отрицается бытие Бога, то есть объективное начало бытия и объективный нравственный порядок, когда человек сам себя поставляет в центр бытия, то неминуемо происходит уклонение нравственных норм в сторону релятивизма, когда единственной мотивацией поведения человека становится самолюбие и своекорыстие, то есть самостоятельное определение для каждого критериев того, что есть добро и зло.

Когда речь идет о системах автономной морали, нельзя не упомянуть о самой серьезной попытке внерелигиозного обоснования нравственности, которая была предпринята Иммануилом Кантом. Для того, чтобы отчетливее понимать этику Канта, необходимо прежде сказать несколько слов о его учении о познании. В своей гносеологии «Кант отказывается от догматического рационализма, верившего, что для ума насквозь открыто все сущее»³⁸. В своей критике познавательных способностей человеческого сознания, в анализе, основанном исключительно на законах человеческого мышления, Кант принял в основание

³⁶ Струве Г. Этическое движение новейших времен... С. 95.

³⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 9. Брюссель, 1966. С. 108.

³⁸ Лопатин Л. Учение Канта о познании // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 4.

своих исследований исключительно познающий субъект, который принципиально противопоставил объекту познания. Основой процесса познания для Канта являлись априорные формы познания, присущие субъекту и бытие так называемой «вещи в себе» (das Ding an sich). Кант обратил внимание на то, что в процессе познания мы не можем пройти не через себя, отсюда он задался вопросом: а как можно утверждать, что пространство и время, то есть те категории, в которых нам представляются предметы, существуют в реальности, а не в нашей голове только? И он пришел к выводу, что «пространство и время не суть бесконечно огромные вместилища вещей, данные раньше всего существующего, независимые от нашего ума и чувства, а только чистые созерцания, только неотделимые от нашего разума формы его воспринимающей действительности»³⁹. Это стало определяющим в образовании трех уровней познания, которые выделил Кант. На первом уровне происходит формирование представления о предмете в результате воздействия «вещи в себе», то есть предмета как такового, на человеческое сознание и восприятие этого воздействия при помощи априорных форм познания на уровне внешних чувств: интуиций пространства, времени и причинности. На втором уровне познания, рассудочном, представления при помощи априорных форм познания, присущих рассудку (Verstand), или так называемых категорий (множественности, единичности, отрицания, ограничения, необходимости и т.д.), становятся понятиями. На третьем уровне, уровне разума (Vernunft), происходит рубрицирование наших понятий согласно трем априорным идеям: «я», «не я» (то есть идеи мира) и «идеи Бога». При этом, «идея Бога» носит чисто методологический характер, то есть является необходимой для систематизации нашего знания и говорить о существовании Бога с точки зрения чистого, то есть теоретического разума, не приходится. Гносеология Канта имеет в себе ярко выраженные противоречия. Если «вещь в себе» непознаваема, то как можно вообще утверждать, что она существует? Поэтому критики считали это ключевое понятие для гносеологии Канта чистым предположением, которое определило внутреннее противоречие самой системы Канта. И неслучайно Якоби, критикуя Канта, говорил: «С понятием “вещь в себе” мы можем войти в философию Канта, но не можем там с ним остаться».

Кант осознавал субъективно-идеалистический характер своей гносеологии и понимал, что она непригодна для практической жизни, поэтому в своем труде «Критика практического разума» он представил свое этическое учение. Исходным пунктом его нравственного учения стало утверждение автономно-

³⁹Там же. С. 6.

сти нравственного закона. «Нравственный закон имеет априорное значение для практической жизни также как законы логики для разума, для всякого разумного существа, все равно каково бы ни было содержание его жизни»⁴⁰. В сфере его деятельности нравственные законы играют ту же роль, как и чистые законы рас­судка в области умственной деятельности. Нравственным законам принадлежат всеобщность и необходимость, то есть они имеют значение для всех разумных существ и не допускают никаких исключений, этим Кант доказывает априорный характер нравственного закона, который называет «категорическим императивом». В своей нравственной деятельности, считает Кант, человек руководствуется постулатами, то есть истинами, носящими абсолютный характер, это: свобода воли, бытие Бога и бессмертие души. При этом, идея Бога для Канта, в его системе этики носит вторичный характер, так как не имеет значения для самого исполнения нравственного закона. Идея Бога необходима для реализации, то есть достижения цели нравственного закона, которая заключается в «высочайшем благе», предполагающем гармонию между добродетелью и счастьем. Если исполнение добродетели зависит от человека, то счастье обуславливается воздействием внешних причин, неподвластных человеку, и потому достижение счастья человеком не может быть регулируемо. Поэтому нравственное сознание человека со всей необходимостью требует бытия Существа всемогущего, всеведущего, всеблагого, которое только и может привести добродетель и счастье в надлежащее соответствие.

Положительным в этической системе Канта можно признать то, что «он снова обратил мысль в глубину самосознания, в глубину нашего «я», для того чтобы найти твердый опорный пункт для реализации наших нравственных стремлений»⁴¹. Но есть в нравственном учении Канта определенные недостатки. Во-первых, Кант справедливо говорит об априорности нравственного закона, его всеобщности и необходимости. Но сама эта присущность остается у Канта необъясненной, ведь ничто в этом мире стремлением к долженствованию не обладает. Возникает вопрос: откуда в нас этот нравственный закон? Кант на этот вопрос не отвечает. Во-вторых, нравственность только тогда можно определить как нравственность, если есть абсолютные критерии для определения ее содержания. Но у Канта нравственный закон относится не к бытию, а к долженствованию, поэтому из самой априорности определить, что есть добродетель, не

⁴⁰ Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. СПб., 1899. С. 30.

⁴¹ Новгородцев П. Кант как моралист // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 28.

представляется возможным. В-третьих, Кант в своих построениях утверждает, что от человека зависит исполнение добродетели, а счастье, как необходимое составляющее идеи «высочайшего блага», зависит от внешних обстоятельств, поэтому возможность гармонии между добродетелью и счастьем необходимо предполагает бытие Бога. Но на практике и достижение добродетели только от человека не зависит. Каждому известно то душевное состояние, которое с предельной ясностью было выражено апостолом Павлом: «Не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим 7:15). Для достижения добродетели человеку необходимо соучастие всеблагото Существа, при помощи которого человек становится способным преодолеть эту свою внутреннюю противоречивость. А значит, для осуществления нравственной деятельности Бог имеет первичное, а не вторичное значение, как у Канта. Не нравственная деятельность определяет бытие Бога, а бытие Бога обеспечивает возможность осуществления нравственного закона.

Совсем иной поворот приобретает дело утверждения нравственных норм, когда речь идет о религиозном мировоззрении, которое предполагает принятие двух главных религиозных истин: бытия Божия и бессмертия души. Когда мы говорим о религиозном обосновании нравственных норм, то совершенно ошибочно некоторые ограничивают решение этого вопроса лишь простым упоминанием о некоем внешнем авторитете, за счет которого, дескать, и сама нравственность теряет свое великое значение, так как допускается другой более тонкий эвдемонизм — загробный. Но с другой стороны, независимая от религиозных и метафизических представлений нравственность, также не является независимой для отдельного человека, поскольку «все одно будет для человека внешним навязывание идеалов, но только вымышленных, которые суть создания высокопарной фантазии, обманчивые и тщетные, так как ограничиваются одной лишь земной жизнью, физическим бытием»⁴². Никакое нравственное совершенствование, предполагающее самопожертвование, воздержание от удовольствий, стремление к самообладанию не будет иметь никакого смысла, если всемогущая сила материи уничтожит человека, вместе с его этическим совершенством. Смыслом жизни, ввиду ее скоротечности и кратковременности, тогда будет достижение разумного удовольствия, то есть такого, которое бы не вызвало реакцию со стороны природы человека, уголовного права и т.д. Но серьезный разговор о смысле жизни без признания бессмертия души оказывается недопустим с точки зрения логики. А.И. Введенский в своей статье «Условия допустимо-

⁴²Струве Г. Этическое движение новейших времен... С. 113.

сти веры в смысл жизни» блестяще и убедительно это доказывает⁴³. Понятие о смысле жизни, как утверждает Введенский, есть частный случай понятия о смысле любой вещи, который должен быть понимаем как пригодность любой вещи, в том числе и жизни, для достижения абсолютной цели. Но цель только тогда будет обязательной, если она ценна ради нее самой, а не является средством для достижения другой цели. Для жизни, как и для всякой вещи, необходимо соблюдается следующее правило: цель, осмысливающая данную вещь находится не в ней самой, а вне ее (как например, цель, осмысливающая всякое научное исследование, находится не в нем самом, не в исследовании ради исследования, а в тех истинах, которые этим исследованием открываются). Поэтому если жизнь, как и всякая вещь, заключает Введенский, имеет смысл, то есть служит для достижения какой-либо цели, то эта цель должна находиться не в ней, а вне ее. Итак, если мы не верим в бессмертие, то нельзя уже верить и в смысл жизни, т.к. логические требования, вытекающие из содержания понятия "смысл любой вещи" и из частного случая этого понятия, понятия "смысл жизни", вынуждают нас полагать цель, осмысливающую жизнь, вне жизни. Возникает вопрос, почему же, несмотря на простоту данного умозаключения, его логическую стройность, многие продолжают отрицать бессмертие души и говорить при этом о каком-то смысле своей жизни? Причина этого, по словам Введенского, «в умственном разврате, составляющем едва ли не наихудший вид разврата, который сформировался под влиянием господствующего материализма и полного упадка философии»⁴⁴. Если человек в своей духовной жизни готов определять себя к серьезному решению вопроса о ее смысле, если он готов осознать себя разумным существом, способным решать вопросы о первоначальных основах бытия и познания, то рассматривая свою внутреннюю жизнь, он не может не обнаружить в себе самом возможность высшего бытия, которое выражается в «само-сознании и самообладании, в противоположность слепой и не владеющей собой природе»⁴⁵. Человек осознает в себе внутреннее достоинство и нежелание подчиняться своей животной природе, материальному влечению, человеку «стыдно быть, как животное»⁴⁶. Он ощущает в себе стремление не к простому существованию, а желание жить, как должно. «У человека является сознание необходи-

⁴³ *Введенский А.И.* Условия допустимости веры в смысл жизни // *Смысл жизни.* М., 1994. С. 93–122.

⁴⁴ Там же. С. 103.

⁴⁵ *Соловьев В.С.* Аскетическое начало нравственности // *Вопросы философии и психологии.* 1895. Кн. 26 (1). С. 75.

⁴⁶ Там же. С. 68.

мости и обязательности, как для самого себя, так и для всех других людей, — совершать действия добрые и воздерживаться от злых, и, таким образом, самая оценка действий и их отличие от всех других, называется мотивом долга, или нравственным чувством»⁴⁷. Но в чем же положить это должное, так требуемое человеческим сознанием, в чем оно должно быть укоренено? Сведение понятий добра и зла к сознанию приятности и полезности, вредности и неприятности не дает морального момента, идеи нравственного добра и нравственного зла не могут быть обоснованы, так как об обязательности долженствований не может быть и речи. Искать приятного и избегать неприятного естественно, то есть необходимо, а не обязательно. «В понятии добра содержится, прежде всего, идея возвышения и силы, превосходства, совершенства действия, отражающая в себе совершенство действующей духовной особы»⁴⁸. Но в человеке есть свобода воли как творческая способность, она позволяет начинать человеку новый причинно-следственный ряд, не происходящий из прежних условий и обстоятельств, дает возможность мыслить и действовать так или иначе, поэтому человек является свободным устройтеlem реальности, он не есть просто передаточный механизм между первоначальной причиной и конечным результатом. Свобода является условием реализации объективного добра в жизни человека. Человек сам определяет свое участие в мировом процессе, причем делает это по идее достойного или недостойного, добра или зла, по идее, которая сама становится определяющим основанием или мотивом человеческой деятельности. Но из чего же человеку определить содержание добра? Из окружающей природы нельзя, так как эмпирическая действительность обнаруживает безразличие к нравственности, в ней все детерминировано, то есть необходимо и не предполагает ни нормального, ни ненормального, ни доброго, ни злого. Нельзя также «вывести идеалы добра с признанием добра, с признанием их объективной ценности из изменчивой человеческой природы, из субъективного сознания»⁴⁹. Единственным прочным основанием определения добра может быть бытие объективное, при этом только «идея абсолютной разумно-свободной личности, не как ошибочное порождение теоретического разума или идеал разума практического, а как объективное бытие, трансцендентно-имманентное в отношении к миру, является необходимым принципом в нравственной жизни человека —

⁴⁷ Снегирев В. Нравственное чувство // Вера и разум. 1903. Т. 1. С. 437.

⁴⁸ Там же. С. 451.

⁴⁹ Городенский Н. Отношение нравственности к религии // Богословский вестник. 1896. № 11. Т. 4. С. 203.

условием всестороннего развития его личности, и потому только это понятие имеет действительную этическую ценность»⁵⁰.

Итак, только религиозная нравственность, признание объективных начал бытия дает необходимое удовлетворение аналитическому уму. При этом, религиозное основание нравственности заключается «не только в чувстве нашей зависимости от превосходящей нас силы, а в радостном ощущении, что эта сила не бессмысленный рок, а совершенное добро... добро вечно-сущее, безусловно и всецело осуществленное»⁵¹.

Религиозная вера всегда означала веру в реальность абсолютно ценного, «признавала начало, в котором слитны воедино и реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное умонастроение сводится к признанию сверхъестественного значения высших ценностей, и в этом отношении противопоставляется нерелигиозному мирозерцанию, для которого характерно признание относительности идеала и смысла человеческой жизни»⁵².

* * *

В заключение хотелось бы отметить следующее. Нравственность — это та практическая деятельность человека, которая способна привести его к достижению цели и смысла своего бытия, к обретению того, что и будет благом для человека. И в чем мы определим назначение человека, таковы будут и нормы его поведения. Если понимать религию как действительное и живое общение с Богом, не сводимое лишь к особому психологическому переживанию со стороны человека, «когда он способен постигать божественное как внутренний принцип своей жизни, делающий его сыновно-свободным»⁵³, если предполагать живое и деятельное участие Самого Бога, которое, прежде всего, заключается в даровании Богом человеку Своей благодати, которая, в свою очередь, есть сила и энергия бытия, а точнее и само бытие в подлинном смысле этого слова, то нравственность как реализация человеком своего подлинного призвания только тогда и становится возможной. Вера в Бога, в Его реальное бытие есть не только теоретическое утверждение объективности нравственных норм, но как действительное общение с Ним есть основание возможности осуществления

⁵⁰ Четвериков И. Учение о личном Боге с точки зрения этической ценности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 158.

⁵¹ Соловьев В.С. Безусловное начало нравственности // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 5. С. 660.

⁵² Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. М., 1991. С. 158.

⁵³ Тареев М.М. Религия и нравственность // Богословский вестник. 1904. Октябрь. С. 333.

утвержденных идеалов нравственности. Для христианина жизнь в Боге означает присутствие Его благодати, Его Божественной энергии, к которой человек приобщаясь, становится способным побеждать в себе зло и укореняться в добре. Этот процесс в христианской аскетике принято называть обожением, в философских же категориях он может быть определен как становление условного абсолютным, обретение подлинной свободы и неизменности в истине и добре, как устремленность и приобщенность к бесконечной мере Божественного совершенства.

Источники и литература

1. *Астафьев П.Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 56–75.
2. *Булгаков С., прот.* Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 48–79.
3. *Булгаков С., прот.* О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения (интеллигенция и религия). СПб., 1993.
4. *Введенский А.И.* Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни. М., 1994. С. 93–122.
5. *Галатов И., свящ.* Социалистические утопии XIX в. и христианские начала человеческой жизни // Вера и разум. 1902. № 1. С. 33–46; № 2. С. 95–106; № 3. С. 161–174.
6. *Глаголев С.* Запретные идеи // Богословский вестник. 1896. Декабрь. Т. 4. С. 356–389.
7. *Городенский Н.* Нравственное значение страданий с христианской точки зрения // Богословский вестник. 1896. Т. 4. Октябрь. С. 82–98.
8. *Городенский Н.* Учения, отрицающие специфическую природу нравственной оценки // Вера и разум. 1902. № 3. С. 56–148.
9. *Городенский Н.* Отношение нравственности к религии // Богословский вестник. 1896. № 11. Т. 4. С. 52–92.
10. *Зеленогорский Ф.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и разум. 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 97–121.
11. *Козлов А.* Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 41–70.

12. *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915.
13. *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время: История материализма до Канта. М., 2010.
14. *Левитов П.* Мораль эвдемонизма перед судом общечеловеческого нравственного сознания // *Вера и разум.* 1903. № 8. С. 323–365.
15. *Линицкий П.И.* Христианская нравственность // *Труды Киевской духовной академии.* 1905. Июнь. С. 234–252.
16. *Липский Н., свящ.* Научно-механическое миропонимание и этика // *Вера и разум.* 1902. № 4. С. 149–175; № 5. С. 203–222.
17. *Лопатин Л.* Учение Канта о познании // *Вопросы философии и психологии.* 1905. Кн. 1 (76). С. 1–79.
18. *Миртов Д.П.* Нравственная автономия по Канту и Ницше // *Христианское чтение.* 1905. № 3. С. 813–837; № 4. С. 466–485; № 5. С. 587–608.
19. *Новгородцев П.* Кант как моралист // *Вопросы философии и психологии.* 1905. Кн. 1 (76). С. 19–36.
20. *Паульсен Ф.* Введение в философию. М., 1899.
21. *Паульсен Ф.* Иммануил Кант, его жизнь и учение. СПб., 1899.
22. *Попов И.В.* Критика нравственного учения Бентама // *Богословский вестник.* 1896. Т. 1. Февраль. С. 242–273.
23. *Сакович Е.* Материалистический монизм и этика // *Вера и разум.* 1910. № 10. С. 498–516.
24. *Селезнев М.* Основы морали эволюционизма // *Вера и разум.* 1894. Т. 2. Ч. 1. С. 463–504.
25. *Снегирев В.С.* Нравственное чувство // *Вера и разум.* 1903. Т. 1. С. 435–478.
26. *Соловьев В.С.* Аскетическое начало нравственности // *Вопросы философии и психологии.* 1895. Кн. 26 (1). С. 68–88.
27. *Соловьев В.С.* Безусловное начало нравственности // *Вопросы философии и психологии.* 1895. Кн. 5. С. 653–675.
28. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. Т. 9. Брюссель, 1966. С. 3–153.

29. *Струве Г.* Этическое движение новейших времен // Вера и разум. 1902. № 1. С. 1–16; № 2. С. 43–55; № 3. С. 93–113.
30. *Тареев М.М.* Религия и нравственность // Богословский вестник. 1904. Октябрь. С. 291–318; Декабрь. С. 602–626.
31. *Тихомиров П.В.* Чувство любви к ближним и его непоколебимые основы // Вера и разум. 1910. № 9. С. 335–349; № 10. С. 478–497; № 11. С. 624–645.
32. *Фоминский В.* Мораль языческого философа Сенеки и современное отношение к вопросам нравственности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 94–123.
33. *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. М., 1991. С. 153–184.
34. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. М., 1912.
35. *Четвериков И.* Учение о личном Боге с точки зрения этической ценности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 147–158.
36. *Шилтов А.* Этика и религия в среде нашей интеллигенции и учащейся молодежи // Вера и разум. 1891. Т. 2. Ч. 2. С. 379–390.