

П.Е. МАТВЕЕВ

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ



Владимир 2004

Министерство образования Российской Федерации

Владимирский государственный университет

П.Е. МАТВЕЕВ

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Владимир 2004

ББК 87.713.10
М 33

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор
Р.Г. Апресян

Доктор философских наук, доктор юридических наук, профессор
В.С. Жеребин

Доктор философских наук, профессор
Ю.В. Согомонов

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

Матвеев П.Е.

М 33 Моральные ценности / Владим. гос. ун-т. Монография. – Владимир, 2004. – 190 с.

ISBN

В монографии раскрывается сущность и специфика моральных ценностей. Выявляются важнейшие свойства моральных ценностей. Анализируется система ценностей добра и зла, её структура, раскрывается диалектика зла и греха. Проведено исследование фундаментальных моральных ценностей, основных форм и свойств их существования. Приведена нравственно-аксиологическая оценка некоторых актуальных проблем современной жизни общества. Дан критический анализ литературы по теме исследования.

Для научных работников в области философии, этики, аксиологии, а также аспирантов и студентов философских факультетов университетов и гуманитарных специальностей вузов.

ББК 87.713.10

© Владимирский государственный университет, 2004

© Матвеев П.Е., 2004

ISBN

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ.....	3
ПРЕДИСЛОВИЕ.....	4
ВВЕДЕНИЕ	5
Глава I. Природа и аксиологическая сущность моральных ценностей.....	18
§ 1. К вопросу о дефиниции моральных ценностей.....	18
§ 2. Проблема объективности моральных ценностей.....	32
§ 3. О трансцендентности и всеобщности моральных ценностей.....	46
Глава II. Содержание моральных ценностей. Проблема зла и греха.....	56
§ 1. Содержание моральных ценностей: положительные и отрицательные моральные ценности.....	56
§ 2. Зло и грех. Этика греха	60
§ 3. Проблема зла в русской культуре	74
Глава III. Структура системы моральных ценностей.....	85
§ 1. Понятие фундаментальных моральных ценностей. Проблема абсолюта.....	85
§ 2. Понятие базисных моральных ценностей. Структура базисных моральных ценностей и её принципы.....	104
§ 3. Глобализм, фундаментализм, глобальная и фундаментальная этика.....	115
§ 4. Оценка релятивизма, индивидуализма и нравственного компромисса.....	123
Глава IV. Существование моральных ценностей. Важнейшие формы и проблемы.....	135
§ 1. Интенциональность и антиномичность моральных ценностей.....	135
§ 2. Абсолютные и относительные моральные ценности. Проблема ценностных симулякров.....	142
§ 3. Моральные ценности и оценки. Проблема свободы и долга.....	154
§ 4. Нравственные принципы и нормы, их структура. Правила правильности норм.....	166
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	172
ЛИТЕРАТУРА.....	174

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Грусть оттого, что не видишь добра в добре». Данное высказывание из записной книжки *Н.В. Гоголя* может быть эпиграфом к любой работе о моральных ценностях.

Существуют «простые» «детские» вопросы, которые могут серьезно мучить взрослых людей. Среди них есть и такой: *«Почему я должен выбирать добро, если в данной ситуации зло выгоднее?»* Один из ответов следующий: *«В конечном счёте, мы выбираем добро из-за ценности добра. И таким образом утверждаем свою собственную ценность как личности, свою самооценку как нравственные существа».* Ответ простой, но путь к нему оказывается непростым, долгим среди метафизических, этических, богословских идей. Автор тешит себя надеждой, что его скромный труд может сослужить добрую службу кому-нибудь, идущему по этому тернистому пути исканий.

Мир моральных ценностей многоцветен, обладает сложным рельефом, где есть глубокие провалы в бездну зла, и есть сияющие вершины добра. Человеку не просто даже ориентироваться в этом мире, как не просто приложить нравственные критерии к миру повседневному, дать правильную моральную оценку текущим событиям.

Почему нравственная оценка не может проходить просто, в чёрно-белом цвете, через дихотомию добра и зла? Конечно, может, как может быть чёрно-белым телевизор, чёрно-белым фото. Однако независимо от воли человека, от его конструктивных способностей мир сформировался не двуцветным, а многоцветным. Как белый цвет разлагается на семь основных цветов радуги, так и ценности добра и зла реально представлены через систему конкретных ценностей. При чёрно-белой оценке все положительные – «белые» - ценности, как и все «чёрные», на один цвет, между ними есть различия лишь в тонах и полутонах, но нет качественного, рангового различия. При многоцветно-ценностном восприятии мира мир окрашивается в многоцветие ценностей, между которыми проявляются отличия не только в тонах, но и в цветах, в рангах.

Автор постарался дать некоторые ориентиры для правильной нравственной оценки бытия. Мы убеждены в существовании объективных моральных ценностей, которые должны определять наш выбор. За правильный нравственный выбор иногда приходится платить дорогой ценой, включая материальное благополучие, свободу, саму жизнь. И мы должны быть готовы к этому. Вот эту убеждённость в вечности определённых нравственных ценностей, и связанных с ними принципов, автор постарался обосновать в этой книге в меру своих способностей.

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа посвящена *теме* исследования моральных ценностей. С данной темой связана основная *проблема* работы – исследование сущности, специфики и структуры моральных ценностей с учётом современных теоретических и эмпирических данных. *Объектом* работы предстают ценности добра и зла, их система. *Предметом* исследования являются свойства моральных ценностей, структура системы моральных ценностей, формы их существования.

Для чего нужен ценностный анализ феноменов, которые *обозначаются* как *справедливость*, *свобода* и т.п., и предстают реальными свойствами, отношениями? Это необходимо для выявления в них *добра* и *зла*. Дело в том, что реальные вещи природы и общества, естественные и созданные человеком, обладают множеством свойств, в том числе ценностных, и, в частности, моральных. Они, по большей части, одновременно сопричастны и добру и злу, разным ценностям добра и зла как разным их формам. При этом наблюдается языковой параллелизм, омонимия, когда одним и тем же словом часто обозначаются как материальные феномены, так и их ценности. Поэтому и необходим анализ того, насколько, например, те или иные виды отношений, оцениваемые как справедливые, действительно справедливы с нравственной точки зрения. Иными словами, существует проблема исследования, что означают выражения «справедливые экономические отношения», «справедливая война», «гуманное право» и т.п.

Как пишет российский учёный С.Ф. Анисимов: «Насущная потребность в адекватной интересам человека оценке, в правильных критериях оценки, в нахождении верной шкалы отсчёта ценностей жизни и культуры превращает аксиологию из отвлечённого философского знания в науку огромного практического значения».¹

Необходимость аксиологического анализа определяется также исторической *динамикой* человека, общества, природы, мира, когда появляются новые свойства, объекты, изменяется содержание «старых форм», что требует их перманентной ценностной оценки. Значимость анализа ценностей связана с программой «*переоценки ценностей*», которую ставит сама жизнь. И, к сожалению, данная программа не всегда предстаёт программой добра. Всегда также остаётся актуальной проблема консолидации общества, что достижимо только при наличии общезначимых и общепринятых ценностей.

¹ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. М., 2001. – С. 44.

Возникает и проблема *оснований* ценностной оценки. Что лежит в основе понятий справедливости и несправедливости, мира и насилия, любви и ненависти и т.п.? С нашей точки зрения, основой здесь служат *объективные* моральные ценности как *специфические качества* реальных объектов и субъектов. Обоснованию этому утверждения посвящено много страниц данной работы.

Мир ценностей сложен и иерархичен. Существует объективная ценностная иерархия, что первостепенно для правильной оценки ценностей, для правильного нравственного выбора. Это также стало предметом анализа данной работы.

В этике есть различные подходы к исследованию морали, различные методы исследования морали. С нашей точки зрения весьма теоретически эффективным предстаёт *аксиологический* подход, или аксиологический анализ, который в основу этических теорий берёт понятие *ценности*. Ценностный подход в этике сочетает в себе преимущества как *телеологической* этики, поскольку сразу же ориентируется на содержательное исследование моральных феноменов, так и теории *правильности*, ибо предваряет ценностный анализ выработкой ценностных понятий, принципов ценностного анализа, утверждает критерии правильности на основе определённых принципов онтологии, логики, диалектики¹.

Несмотря на то, что понятие *ценности* часто применялось в обыденном и в научном языках с древности, оно стало философской категорией только во второй половине XIX века благодаря работам *Германа Лотце*, а на рубеже XIX-XX веков оформляется уже отдельная научная, философская дисциплина - *аксиология*. Чем это объясняется?

Причины этого явления существуют как социальные, так и духовные. В самом деле, развитие отчуждения человека в XIX веке поставило реальную задачу *«переоценки ценностей»*. Появился *нигилизм*, принявший интернациональный характер². Получил небывалое в истории развитие *атеизм*, когда «Бог умер» для многих людей, а с Ним порушилась и вся традиционная система ценностей. Возникли системы «новой», «более прогрессивной» морали, наибольшее признание из которых получили «пролетарско-классовая» мораль Маркса и мораль «белокурой бестии» Ницше. Всё это потребовало новых средств осмысления духовно-нравственного бытия и его защиты, одним из которых и предстаёт аксиология.

¹ Такое членение этических теорий использует, например, Дж. Ролз. См.: Дж. Ролз. Теория справедливости. – Новосибирск. 1995.

² См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Развитие аксиологии также сдерживалось влиянием философии эмпиризма Нового времени, которая в лице своих представителей Дж. Локка, Д. Юма и др. утверждала, что в мире нет ничего кроме фиксируемых в *опыте сущностей, качеств и отношений*, в число которых не входят ценности, как это прекрасно показал Д. Юм. И лишь после Канта, его учения о *трансцендентных* и *трансцендентальных* ноуменах и принципах стала возможной теория ценностей, ибо ценность по своей природе трансцендентна. И не случайно, аксиология формируется именно у неокантианцев Баденской школы (*В. Виндельбанд, Г. Риккерт* и др.¹).

Неокантианцы *Баденской* школы были первыми из философов, которые создали систематическое теоретическое учение о ценностях, у которых понятие *ценности* стало важнейшей философской категорией. Для правильного понимания теоретического учения баденцев следует учитывать тот факт, что проблема ценностей у них разрабатывалась наряду с другими философскими проблемами. Большое место в своей системе они отвели учению о двух противоположных методах познания: «генерализирующего» в естествознании и «индивидуализирующего» в истории, много внимания уделили обоснованию принципов номинализма.

Учение же о ценностях у баденцев предстаёт итогом их философских исследований, определённым трансцендентальным, логическим допущением в целях устранения возникших в их гносеологии «внутренних» противоречий, хотя сами ценности являются (такой они сделают позднее вывод) основанием важнейших мировоззренческих и гносеологических положений. Аксиология и в настоящее время предстаёт определённым логическим завершением той или иной философской системы.

Рассматривая понятие *ценности* как философскую категорию, неокантианцы всё же считали, что оно является трудно определяемым. «Мы употребляем это, обозначающее понятие, которое, подобно бытию, не допускает уже никакого дальнейшего определения»².

Согласно неокантианцам, и здесь они правы, ценности обладают такими свойствами, как *единство* и *единственность*. Они также *трансцендентальны*, утверждали неокантианцы, и потому общи для всех людей, и именно эта всеобщность ценностей позволяет иметь научное, общепринятое знание об индивидуальных явлениях, когда к ним применяется ценностный подход.

¹ См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи // *В. Виндельбанд* Избранное. Дух и история. - М., 1995; *Виндельбанд В.* О свободе воли, там же; *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. - СПб., 1904.

² *Риккерт Г.* Два пути познания // Новые идеи в философии. - 1913, № 7. - С. 46.

Ценности являются как определённые идеально-субъективные феномены, как трансцендентальные формы, принципы, «независящие от всякой индивидуальной воли», определяющие значение объекта для субъекта. В таком качестве ценности предстают как специфические отношения субъекта к объекту.

И здесь проявляются недостатки аксиологии неокантианцев, которые состоят в том, что они абсолютизируют трансцендентальность и субъективность ценностей, связывают их только с отношениями. Потому многое для них в мире, в обществе, в самом человеке должно было «обесцениться», и их этика, действительно, оказалась ограниченной, слабо эффективной.

Следующий этап в развитии аксиологии связан с *персоналистско-феноменологической* теорией ценностей *Макса Шелера*¹. Ценности по М. Шелеру не есть сущности или отношения, а они есть особые *качества*, и при этом являются качествами не вещи, а *блага*. Благо же само есть подобное вещи единство ценностных качеств и предстаёт данностью одинаково первоначальной с вещью. Примерами ценностей по М. Шелеру является то, что выражается словами «благородный, хороший, злой и т.п.». Ценностные качества составляют особое царство, которое характеризуется особой объективной данностью.

В то же время независимость ценностей от личности не абсолютна, а относительна, ибо все ценности, так или иначе, концентрируются вокруг личности, они связаны с её биологической, социальной и духовной природой. Существует неразрывная внутренняя связь между личностью, определённым жизненным миром, определённой ситуацией и той или иной ценностью, которая только и функционирует в этом конкретном единстве, для данного конкретного типа личности, ценность всегда *интенциональна*. В этом и состоит суть аксиологического закона М. Шелера *интенциональности ценности*.

Недостаток концепции М. Шелера видится в отождествлении ценностей и качеств блага, ибо тогда не только «субстанциональные носители» этих качеств обесцениваются, но и сущности, и отношения в целом. Ценности, в том числе моральные, «замыкаются» на личность, связываются лишь с субъективной интенциональностью, что существенно ограничивает дееспособность подобной аксиологии и этики.

Следующий существенный шаг в развитии аксиологии связан с «критической онтологией» *Н. Гартмана*². Ценности по учению Н. Гартмана, - это определённые объективные идеальные *сущности*. Именно бла-

¹ См.: *M. Scheler. Der Formalism in der Ethic und die materiale Wert ethic.* - 1921.

² См.: *Гартман Н. Эстетика.* - М., 1958; *Hartman N. Ethic,* - 1926.

годаря ценностям ценно всё, что причастно им. Ценности не реальны, а идеальны, их бытие не имеет реального существования, но они доступны реализации в определённой материи, и в этом смысле *онтологичны*, присущи самому бытию. Ценности познаются, прежде всего, не мыслью, а интуитивным, эмоциональным видением, хотя знание о них может иметь рациональный, теоретический характер. Н. Гартман предложил получившую признание классификацию ценностей, которая основывается на идее наличия иерархии в онтологических слоях самого бытия. С именем Н. Гартмана связан и закон «обоснования ценностей»: «вышестоящие ценности обосновываются только нижестоящими, а, с другой стороны, они обладают ценностной автономией и не сводимы к иным». Различие ценностей по уровню даётся в классификации ценностей.

Учению Н. Гартмана о ценностях, в том числе моральных, наряду с достоинствами, свойственна и чрезмерная схематичность, метафизичность; столь важную для всякого объективного идеализма проблему, как соотношение идеального и материального, не решил должным образом и он.

В русской этике теория ценностей наиболее развита у *Н.О. Лосского*¹. Своё учение о ценностях он определяет как *идеально-реалистическое*. Сами ценности по Лосскому неопределимы традиционно через родовидовые различия. Это особые идеальные трансцендентные феномены, которые могут быть объективными и субъективными, абсолютными и относительными, положительными и отрицательными. Н. Лосский признавал объективность ценностей, их всеобщность, а также их *антиномичность*.

Недостатком его аксиологии является то, что, в конечном счете, ценности определяются как «значения для субъектных деятелей», и это чрезмерно «субъективирует» ценности, не позволяет должным образом решить проблему «самоценности», что сказалось и на его этике. Подобное понятие ценностей детерминировано общефилософскими идеями мыслителя об «органическом интуитивизме», о «панвитализме», об «иерархическом персонализме».

В марксистской философии, в частности, в советской философии, к проблеме ценностей обратились только в 50-е годы XX века, а более интенсивно ею занялись спустя десятилетие. Разработка марксистами проблемы ценностей сразу же повелась в остром теоретическом споре. Наибольшие расхождения возникли между В.П. Тугариновым, внёсшим максимальный вклад из советских философов в развитие аксиологии России в

¹ См.: *Лосский Н. Ценность и бытие // Н. Лосский. Бог и мировое зло. - М., 1994.*

новых условиях, и О.Г. Дробницким.¹ Тугаринов определял ценности как «предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определённого общества или класса или отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также - идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала».² Ценности, таким образом, имеют субъектно-объектную природу. Здесь особое внимание уделялось социальной природе ценностей, поскольку не только объект, но и субъект ценностного отношения рассматривался как продукт социально-исторического процесса.

Ценностный подход играет важную роль, по В. П. Тугаринову, не только в практике, но и в теории, ибо оценка, которая формируется на основе той или иной ценности, - «не только предшествующий практике акт, но она сама входит в состав практики. Наряду с этим оценка производится и в науке. Имея в виду перспективы использования и практические последствия того или иного научного открытия, наука подвергает критике с этих позиций его результаты»³. В. П. Тугаринов был искренне убеждён, что возможна и необходима для самой же философии марксистская аксиология. В его понятии ценности есть излишний субъективизм и психологизм, приводящий к недооценке объективной природы ценностей, к отрицанию антиномичности их мира.

О.Г. Дробницкого отличала солидная теоретическая обоснованность своих утверждений. В отношении же возможности развития в рамках марксизма аксиологии, он занял критическую позицию. В целом, к ценностям О.Г. Дробницкий подходил также в рамках субъектно-объектных отношений как к определённому значению объекта для субъекта, особое внимание при этом уделяя субъектным феноменам сознания как ценностям. Именно с его дефинициями ценностей мы встречаемся в первой советской Философской энциклопедии, в первом советском Философском энциклопедическом словаре⁴.

Ценности О.Г. Дробницкий рассматривал как «свойства только общественного предмета», круг которых невелик, которые отличаются дихотомической природой. О.Г. Дробницкий также считал, что понятие «ценности» может широко использоваться лишь на уровне обыденного сознания, где оно тесно связано с эмоциями, субъективными предпочтениями,

¹ См.: Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. - Л., 1968; его же, О ценностях жизни и культуры. - Л., 1960; Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. - М., 1967 и др.

² Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. - С. 11.

³ Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. - С. 83.

⁴ См.: Философская энциклопедия. - М., 1970. Т. 5. - С. 462; ФЭС. - М., 1982. - С. 65.

«для теоретического сознания - это довольно-таки тощая абстракция»¹, «суррогат знания». Ценностный подход, поэтому может быть «снят» в большинстве случаев научным подходом.

О.Г. Дробницкий, по сути дела, признал, вслед за Д. Юмом и неопозитивистами, что ценностные суждения являются только прескриптивными, а не дескриптивными, за которыми лишь признаётся эвристическая, научная значимость, - проблема, которая до сих пор является актуальной для этики.

В 60-70-е годы в СССР усилилось внимание к аксиологии. Прошло ряд конференций по проблемам ценностей, вышли в свет сборники, монографии по аксиологической тематике. «Миллионы людей если не осознали, то почувствовали, что, кажется наступило время, когда не столь важно открывать новые научные истины, причины и законы, сколь правильно понимать значение открытий и изобретений для благополучия, даже для выживания людей»². Большинство философов поддержало В.П. Тугаринова. Понятие «ценности» в дальнейшем в советской философии развивалось в рамках субъектно-объектной концепции, когда расхождения шли уже в границах этого подхода. Историческая и классовая природа ценностей, их социальная субъективность более всего изучены в марксистской философии.

Однако ценностный анализ при этом часто оказывался перегруженным социологизмом и психологизмом. Анализ конкретных, например, нравственных, эстетических феноменов иногда представлял не этическим или эстетическим исследованием, а социологическим или социально-психологическим. Многие же свойства ценностей, такие как единственность, единство, трансцендентность оставались незатронутыми. Многие сферы общественного бытия оказывались не оценёнными учёными. Эти трудности определялись, с нашей точки зрения, и особенностями самого субъектно-объектного подхода к ценностям.

В советской этике, тем не менее, появлялись работы, посвящённые отдельным ценностям, проводились социологические исследования ценностей.³ Но эти работы исходили из уже традиционного для марксистской философии взгляда на ценность как субъектно-объектное значение. Само исследование морали по большей части сосредоточилось на изучении морально-специфического, собственно нравственного, и не рассматривались моральные проблемы отношений человека и общественных систем, чело-

¹ Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. - С., 344.

² Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. - М., 2001. - С. 43.

³ См., например: В.И. Соколов. Нравственный мир советского человека. - М., 1982.

века и природы. Всё это требовало более «широкого», «объективного» подхода к самим ценностям, что постепенно и стало утверждаться в советской философии и этике.

В современной западной философии аксиология получает дальнейшее развитие. Но по своим основополагающим идеям аксиологические учения второй половины XX века во многом восходят к отмеченным выше «классическим» концепциям аксиологии. В этике широкое развитие получили как теоретические, так и нормативные исследования, которые занимают анализ *конкретных* моральных феноменов. Так, например, заслуженное признание получила теория «справедливости как честности» Джона Ролза¹ и др. Краткий, но содержательный анализ развития западной аксиологии в XX веке дан в книге С.Ф. Анисимова «Введение в аксиологию».²

В российской науке в 80-е, 90-е годы XX века продолжалась работа по изучению ценностей, в том числе нравственных, хотя и не столь интенсивно как в 60-е, 70-е годы³. Обобщающие статьи по ряду морально-аксиологических проблем и по анализу отдельных моральных ценностей появились в Энциклопедическом словаре по этике, вышедшем в 2001 г. под редакцией Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова, и ставшим знаковым явлением в этической жизни России начала XXI века⁴. Из специальных работ по аксиологии следует выделить работу российского учёного С.Ф. Анисимова, не смотря на её краткое содержание и учебный характер⁵. Регулярно проводился и продолжает проводиться социологический опрос по важнейшим общественным ценностям. Нравственные ценности традиционно

¹ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. - Новосибирск, 1995.

² См: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001.

³ См.: Пороховская Т.И. Ценности и оценки в морали. - М., 1988; Скрыпник А.П. Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – М., 1990; Скрыпник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М., 1992; А.Г. Кузнецова, А.В. Максимов. Природа моральных абсолютов. - М., 1996; Г.П. Выжлецев. Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. – 1994, № 3-6; его же: Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал. – 1995. № 6, 1996. № 1; Б.Г. Капустин, И.М. Клямкин. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. – 1994. № 1-2; Динамика ценностей населения реформируемой России. Отв. ред.: Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. – М., 1996; Д.А. Леонтьев. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996, № 4; С.Ф. Анисимов. Введение в теорию морали. – М., 2001; Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М., 2001 и др.

⁴ Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М., 2001

⁵ Анисимов С.Ф. Введение в теорию морали. – М., 2001.

предстают предметом анализа современной религиозной этики, в том числе православной. Однако эти исследования ведутся на разных концептуальных основах, на разных понятиях ценностей. Разнообразие идей, оценок, несомненно, должно быть нормой для науки, но это не исключает и проблемы создания обобщающих концепций, которые при этом сами могут представлять различные позиции. От плюрализма концепций, идей только выиграет российская этика.

В сфере нравственной аксиологии актуальной предстаёт и проблема создания теории, которая бы могла без логических противоречий объяснять, оценивать нравственно-ценностные феномены как социальной сферы, так и природной, личностной. Остаётся серьёзной проблемой содержательный нравственно-аксиологический анализ реальных конкретных ценностей и противоречий объективной реальности. Этика должна заниматься не только традиционным для себя предметом личностной нравственности, но и вопросами «социальной нравственности», вопросами экологической этики, биоэтики, моральными ценностями природы. Решение некоторых подобных проблем и стало предметом данной работы.

Исследование ценностей с необходимостью выводит на проблему *природы* ценностей, их сущности. Данная проблема относится к числу философских проблем, где сталкиваются различные мировоззренческие позиции, и где соприкасаются этика светская и этика религиозная. В самом деле, верующий в Бога человек ценность может понимать как значение объектов и субъектов для Бога, как Творца мироздания, которые в то же время предстают для субъекта объективными свойствами вещей. Но для неверующего такое понимание ценностей будет казаться ложным, иллюзорным. Ценности неверующий человек может воспринимать как значение объектов для субъектов или как чистые абстракции, полагаемые интуицией и т.п. И примирить эти две позиции невозможно. И каждая из этих позиций может быть реализована в рамках светской этики; естественно, что в рамках религиозной этики может быть развито лишь первое понятие ценностей.

И здесь перед исследователем возникает проблема соотношения *светской* и *религиозной* этики. Эта проблема, с нашей точки зрения, является весьма актуальной для российской этики, которая долгое время была светской и атеистической. Эта проблема является частной по отношению к более общей проблеме отношения богословия и философии. Как известно, эта проблема по-разному решается даже в рамках одной христианской религии, но в различных её конфессиях. В католицизме существует предложение, сделанное Фомой Аквинским, «чтобы ввести философские эле-

менты в богословие, не нанося ущерба сущности богословия»¹, и «чтобы при этом философия не потеряла своей сущности».² Теология имеет дело с Откровением и Священным Писанием, философия имеет дело с истинами, доступными человеческому познанию, которые познаются естественным разумом самостоятельно и без помощи Откровения.

Предложение св. Ф. Аквинского вызвало резкую критику со стороны некоторых православных мыслителей. Так прот. В. Зеньковский писал, что «Фома Аквинский установил то «равновесие» между верой и знанием, которого требовало и ждала его эпоха, - он просто *уступил знанию (философии) всю территорию того*, что может быть познаваемо «естественным разумом»»³. В. Зеньковский утверждал, что «возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время *рассекает* единую целостность познавательного процесса»⁴. Это открыло новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования («верхнего этажа»), но постепенно вышла на путь полной автономии, возводимой отныне в принцип»⁵. Русский мыслитель критически оценивал вклад Ф. Аквинского в решение проблемы соотношения теологии и философии: «То, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума, что определило затем всю судьбу западноевропейской философии, было таким образом впервые, со всей ясностью, намечено именно Фомой Аквинатом, от которого и нужно вести разрыв христианства и культуры, весь трагический смысл чего обнаружился ныне с полной силой»⁶.

Прот. В. Зеньковский предложил иное решение проблемы отношения богословия и философии, суть которого состоит в том, «чтобы в церкви находить восполнение и преображение разума»⁷. Преображённый христианством разум не только богословствует иначе, но и философствует по-другому, нежели не освященный разум. Поэтому не может быть жёсткого разделения единого процесса познания на богословское и философское, на светское и религиозное. Христианин и чувствует и мыслит иначе, нежели

¹ Жильсон Э. Избранное: Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. - М. - СПб., 2000. - С. 16.

² Жильсон Э. Там же. - С. 16.

³ Проф. прот. В. Зеньковский. Основы христианской философии. - М., 1992. - С. 10.

⁴ Проф. прот. В. Зеньковский. Там же. - С. 10.

⁵ Проф. прот. В. Зеньковский. Там же. - С. 11.

⁶ Проф. прот. В. Зеньковский. Там же. - С. 11.

⁷ Проф. прот. В. Зеньковский. Там же. - С. 11.

не христианин, тем паче неверующий или атеист. Аналогичную позицию в этом вопросе занимали и другие русские религиозные мыслители¹.

Мы считаем, что христианин действительно по-особому воспринимает мир, по-особому его оценивает, но это не лишает его возможности заниматься как богословием, так и светской философией, как религиозной этикой, так и светской этикой. С нашей точки зрения, светская и религиозная этики могут и должны сосуществовать и дополнять друг друга. Христианская этика занимается изучением нравственности в её «библейском и богословском освящении и раскрытии»². Светская этика изучает те феномены, которые непосредственно не связаны с Богом, но определяются *естественными, социальными* причинами. Так, традиционным предметом светской этики является *история этики*, *история морали*, анализ *языка морали*, или *метаэтика*, и др.

Конечно, для христианского сознания и за многими этими, казалось бы чисто социальными феноменами, открывается их *Божественная* сущность. Однако нельзя не признать и их социального плана, и необходимо изучать социальный аспект морали, воздействовать на него, используя данные светской науки, в том числе светской этики. Ошибка здесь проявляется в *противопоставлении* религиозного и светского подхода, религиозной и светской этики.

В настоящее время российское общество при решении нравственных проблем нередко обращается к религии, к религиозной этике. Стало чаще звучать слово богословов, священнослужителей. И это оправдано, особенно если учесть предыдущую историю нашей страны, когда уклон был сделан в сторону атеизма, антирелигиозной этики. Однако, с нашей точки зрения, существует пока определённое отчуждение религиозной и светской этики в России. Не часто представители этих сторон обращаются к достижениям друг друга. Упоминаются имена классиков философии и этики, но почти не упоминаются, с одной стороны, имена советских и российских этиков, а с другой стороны, имена христианских, в том числе русских православных мыслителей, таких, например, как св. Тихон Задонский, св. Феофан Затворник, св. Игнатий Брянчанинов и др. А ведь христианская этика имеет свои достижения, важные не только для воцерковленных и монашествующих людей, но и для невоцерковленных и светских граждан.

¹ См.: Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. - М., 1994; С.Н. Булгаков. Трагедия философии // Соч. в 2-х тт. - М., 1993. - Т.1.

² Арх. Платон. «Православное Нравственное богословие». - Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1994. - С. 6

Есть свои достижения и у светской советской и российской этики. Так значимые результаты достигнуты при изучении специфики морали, её природы, её исторического развития. Есть содержательные работы, посвящённые истории этики, проблеме зла, проблеме справедливости, исследованию конкретных нравственных ценностей. И можно, а с нашей точки зрения необходимо обращаться при анализе этих вопросов к творчеству С.Ф. Анисимова, Р.Г. Апресяна, Л.М. Архангельского, А.А. Гусейнова, О.Г. Дробницкого, Е.Л. Дубко, А.П. Скрыпника, А.И. Титаренко и др.

В данной работе автор старался использовать материал как светской, так и религиозной этики, имеющий значение для решаемых вопросов.

У митрополита Антония Сурожского в его «Беседах на Евангелие от Марка» есть следующее примечательное, и, с нашей точки зрения, верное замечание: «Очень часто бывает: потому что мы человека не уважаем, потому что он не принадлежит нашей среде, потому что он в чем-нибудь является нашим соперником или противником - идейным противником, не вещественным, не шкурным, – мы легко готовы видеть в нём зло, готовы отрицать то добро, которое он творит, и то живое, доброе слово, которое он произносит... Но как бережно должны мы относиться к тому, что слышим от ближнего, когда мы слышим правду, звучащую в его словах, несмотря на то, что он не является нашим товарищем, нашим соратником!»¹

Данная работа написана в дискурсе *светской* этики. Автор обращался к Священному Писанию, к Священному Преданию, к документам Церкви, к религиозным мыслителям не для доказательств своих утверждений, ибо для светской этики эти источники не являются доказательствами, а для того, чтобы проиллюстрировать, что сделанные предположения согласуются и с религиозным опытом. Другая же цель обращения к религиозной этике состояла в том, чтобы использовать те истины, которые здесь есть, и на которые российская светская этика пока обращала слабое внимание. Автор постарался в силу своих сил восполнить этот пробел, руководствуясь при этом принципами плюрализма и толерантности.

В работе развивается концепция ценностей, которую можно охарактеризовать как *реалистическую*. С нашей точки зрения, дать исчерпывающего определения ценности невозможно. Можно дать рабочее определение ценности: *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами, и характеризует их единственность, единство, их место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характери-*

¹ Антоний Митрополит Сурожский. Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия // Труды. – М., 2002. – С. 604.

зующие их единственность, единство, их место в мире с точки зрения добра и зла.

Ценность есть специфическое качество («метакачество») реальных объектов и субъектов. Мораль, с этой точки зрения, включает в себя систему определённых ценностей, специфический ценностный «срез» бытия; нравственность, как она функционирует в обществе, в человеке, при этом не сводима к ценностям, ценности предстают одной из четырёх основных её подсистем: системы нравственного сознания, действий, отношений, ценностей. Ценности, при таком подходе к ним, рассматриваются как выполняющие латентную функцию в системе морали, т.е. функцию «поддержания образца» и «снятия напряжения» внутри системы, а также функцию включения человека в существующие культурные системы.

Мораль характеризуется не только своей автономностью, но и интенциональностью, т.е. существуют определённые моральные ценности природы, экономики, политики, права, гражданского общества, личности, которые объективны и которые связаны с определённым нравственным сознанием, с определёнными моральными отношениями, с определённой моральной деятельностью, и «требуют» предметного ценностного анализа.

Основными задачами, которые решаются в данной книге в связи с вышесказанным, стали следующие:

1. Определение сущности и специфики моральных ценностей, исследование их важнейших свойств.
2. Выявление содержания моральных ценностей, анализ зла и греха.
3. Исследование структуры системы моральных ценностей и её основных принципов.
4. Анализ важнейших форм и проблем существования ценностей добра и зла.
5. Нравственно-аксиологическая оценка некоторых актуальных проблем современной жизни общества, имеющих отношение к теме исследования.
6. Критический анализ литературы по теме исследования.

Структура работы обусловлена решаемыми задачами. Работа состоит из краткого *предисловия* и *введения*, четырёх *глав* и *заключения*. В *первой* главе анализируются природа и сущность моральных ценностей, где особое внимание уделено проблемам объективности и трансцендентности нравственных ценностей. Во *второй* главе исследуются моральные ценности со стороны их содержания как ценности добра и зла. Выделена проблема греха, проанализирована диалектика зла и греха. Особое внимание уделено проблеме зла в русской культуре. Содержание данного параграфа не случайно для всей работы, ибо представляет собой попытку практиче-

ского применения, в данном случае к анализу произведений литературы, той *реалистической* концепции добра и зла, которую развивает автор. В *третьей* главе решаются вопросы структуры мира моральных ценностей. Выделяются фундаментальные и базисные моральные ценности, их иерархия. Ставится проблема создания фундаментальной этики, и намечаются некоторые её принципы. В *четвёртой* главе исследуются важнейшие формы и свойства существования моральных ценностей. Выделяются и анализируются важнейшие качества абсолютных и относительных моральных ценностей. Рассматриваются с аксиологической точки зрения нравственные принципы и нормы, их структура. В кратком *заключении* подведены некоторые итоги работы и поставлены задачи для дальнейших исследований.

Автор заранее благодарит всех читателей за их труд по прочтению работы и за их любые замечания.

ГЛАВА I

ПРИРОДА И АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. К вопросу о дефиниции моральных ценностей

В русском языке, как известно, имеются два слова, очень часто употребляемых как синонимы, - *мораль* и *нравственность*. В этике наблюдались прецеденты разведения этих понятий, однако, в большинстве случаев этому не придавалось принципиального значения. В тех учениях, где эти понятия разделялись, как, например, у Гегеля, обращалось внимание на простой, но чрезвычайно важный для морального бытия факт различия бытующей, *сущей* нравственности и *долженствующей*, идеальной. Это разделение, очевидно, связано определённым образом с противоречием *слова* и *дела*, *сущего* и *должного*, «официально-идеологического» и повседневно психологического.

Этот факт несомненный. А, с другой стороны, конкретные моральные феномены всегда представляют собой *единство* должного и сущего, поэтому при жёстком разделении морали и нравственности, как обозначенных сфер должного и сущего, трудно оценить нравственно или морально подобные явления.

В дальнейшем мы будем придерживаться традиции русскоязычной этики и употреблять понятия «мораль», «нравственность» и производные от них как синонимы. Существуют различные определения морали¹. Мораль, с *аксиологической* точки зрения, можно определить как совокупностей ценностей добра и зла, а также соответствующих им форм сознания, отношений, поступков.

Дать адекватное реальное определение *ценности* через родовидовые отличия невозможно уже потому, что ценности являют собой «новый аспект мира»², который не сводим к *материальным* объективным и субъективным качествам, отношениям, сущностям, данных нам в ощущениях и других формах чувственного познания. Но что же всё-таки есть ценность как таковая? Определение ценности является проблемой в современной философии³. Сейчас нет общепринятого определения ценности, даже нет единой классификации этих определений. Так, чехословацкий философ М.

¹ См.: Р.Г. Апресян. Мораль // Этика. Энциклопедический словарь. - М., 2001.

² См.: Н. Лосский. Ценность и бытие // Н. Лосский. Бог и мировое зло. М., 1994. С. – 286.

³ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 47.

Варош в своей книге «Введение в аксиологию» выделил три важнейших типа дефиниций ценности, разделяющихся по типу мировоззрения:

1. *Абсолютистские* определения, согласно которым ценности есть феномены в чистом психологическом поле. Главным направлением в таком понимании ценностей предстаёт феноменология.

2. *Объективистские* определения, которые рассматривают ценности как объективно существующие качества, вне зависимости от рефлексии сознания.

3. *Реляционистские* определения, по которым ценности являются свойствами субъект-объектных отношений¹.

По данной классификации наше понятие ценностей относится ко второму – *объективистскому* – определению.

Современный польский философ Т. Стычень пришёл к выводу, что проблема определения ценности ещё не решена. С его точки зрения в истории философии можно выделить следующие три основных типа определений ценности:

1. *Натуралистические*, или эмпирические, теории считают ценностями полезные свойства вещей.

2. *Феноменологические* теории утверждают, что ценности есть чистые абстракции, полагаемые интуицией.

3. *Эмотивистские* концепции признают невозможность дать определения ценностям, поскольку они не относятся к области познания².

С нашей точки зрения доля истины есть во всех отмеченных здесь трёх основных типах теорий ценностей. Действительно, эмотивизм прав в том, что дать исчерпывающего определения ценностям невозможно. Но мы разделяем и утверждение феноменологии о значении интуиции в познании ценностей. Значительный элемент натурализма также присутствует в нашей концепции, поскольку ценности для нас есть, прежде всего, определённые объективные качества, свойственные даже природным вещам. Правда, мы принципиально подчёркиваем и различие между натуральными свойствами вещей и их ценностями, - отождествлять их, значит совершать *натуралистическую* ошибку, отмеченную Дж. Муром. Как известно, Дж. Мур понимал под «натуралистической ошибкой» отождествление добра, которое является «единственным в своём роде» с другими предметами³. Мы распространяем понятие «натуралистической ошибки» на ото-

¹ См.: Варош М. Введение в аксиологию // Общественные науки за рубежом. Серия III: Философия и социология. – М., 1973. - № 2.

² См.: Стычень Т. Аксиология // Культурология, XX век. Антология. – М., 1996. – С. 4 – 11.

³ «Термин «добро» означает, следовательно, некий универсальный простой предмет мышления, единственный в своём роде среди бесчисленных других предметов; такой предмет, однако, очень часто отождествляют с другими – это ошибка, которую

ждествление любой моральной ценности добра или зла с иными, не ценностными свойствами.

Существуют и другие подходы к определению ценностей, как, например, у *Ральфа Бартона Перри*¹, у *Уильямса Франкена*². Содержательный анализ данных подходов можно найти в книге *С.Ф. Анисимова* «Введение в аксиологию»³.

В российской науке в последние десятилетия также появились новые исследования по понятию ценностей. Так, Д.А. Леонтьев определяет ценность через междисциплинарный подход, основную проблему которого он усматривает «в выработке общего, единого определения и контекста употребления этого понятия, в котором нашли бы место разные его трактовки»⁴. Для решения поставленной проблемы Д.А. Леонтьев использует дименсиональный метод, который он сознательно заимствует у В. Франка⁵. При таком подходе задача видится в том, чтобы «построить общее пространство разных определений и увидеть за разными взглядами частные проекции сложного многомерного объекта – каким ценность, вне самого сомнения, является – на разные плоскости его рассмотрения»⁶.

Д.А. Леонтьев выдвигает следующие оппозиции к которым могут быть сведены имеющиеся на сегодня подходы к понятию ценности:

1. а) Ценность есть атрибут чего-то.
б) Ценность есть объект или предмет как «нечто ценное само по себе»⁷.
2. а) Ценности есть конкретно «значимые для субъекта и/или удовлетворяющие его потребности предметы, его окружающие»⁸.
б) Ценности есть особые абстрактные сущности.
3. а) Ценность есть индивидуальная реальность.
б) Ценность есть надындивидуальная реальность.
4. а) Онтологизация природы надындивидуальных ценностей.
б) Социологизация природы надындивидуальных ценностей.

мы можем назвать «натуралистической ошибкой»» (*Дж. Мур. Принципы этики. – М., 1984. – С. 43.*).

¹ *Perry R.B. Realms of Value. The Critique of the Human civilization. – Harvard, 1954.*

² *Frankena W.K. - Ethics. N.Y., 1963.*

³ *Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001.*

⁴ *Леонтьев Д.А., Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. - № 4. – С. 16.*

⁵ См.: *Франк В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.*

⁶ *Леонтьев Д.А. Там же. – С. 16.*

⁷ *Леонтьев Д.А. Там же. – С. 16.*

⁸ *Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.*

5. а) Субъективные или индивидуальные ценности действуют только через сознание.

б) Субъективные ценности действуют и помимо сознания.

6. а) Ценности есть нормы, эталоны, стандарты, которые требуются соблюдать.

б) Ценности есть «жизненные цели, смыслы и идеалы, несводимые к однозначным предписаниям и задающие только общую направленность деятельности»¹.

Проделав исследование отмеченных оппозиций, автор приходит к заключению, что «анализ этих оппозиций позволил в рамках некоторых из них обосновать предпочтение одного из двух полярных решений, основываясь на критериях логической непротиворечивости и эвристической ценности понятия, а в рамках других зафиксировать реально существующую двойственность, точнее множественность аспектов бытия ценностей, из которой вытекает проблема соотношения или связи разных аспектов между собой»².

Д.А. Леонтьев предлагает позитивную конструкцию междисциплинарного понятия ценности, которая характеризуется множественностью форм существования ценностей. С точки зрения автора ценности, во-первых, есть *общественные идеалы*. При этом «следует различать реальные ценности социума и идеалы, формулируемые в виде идеологических конструкций»³. Идея становится идолом, если предстаёт в значении «чего-то, что хотели бы иметь все»⁴. Ценности как идеалы не сводимы к продукту «некоего общественного договора». «Напротив, они укоренены в первую очередь в объективном укладе общественного бытия данного конкретного социума и отражают практический опыт его жизнедеятельности»⁵. Во-вторых, ценности предстают как «зафиксированные в культуре предметные воплощения». При этом автор считает, что «культура есть именно реализованная, осуществлённая, воплощённая ценность, а не сама ценность как таковая или «факт + ценность»⁶. В-третьих, ценности существуют в форме *личностных ценностей*. Личностные ценности «представляют внутренний мир личности, являясь выразителем стабильного, абсолютного, неизменного»⁷.

¹ Леонтьев Д.А., Указ. Соч. – С. 21.

² Леонтьев Д.А., Там же. – С. 22.

³ Леонтьев Д.А., Там же. – С. 22.

⁴ Краус В. Нигилизм и идеалы. – М., 1994. – С. 135.

⁵ Леонтьев Д.А., Там же. – С. 22.

⁶ Леонтьев Д.А., Там же. – С. 23.

⁷ Леонтьев Д.А., Там же. – С. 24.

Междисциплинарное понятие ценностей, развиваемое Д.А. Леонтьевым, получило признание у других учёных. Так, основываясь на учении о трёх формах бытия ценностей как социальных идеалов, предметно воплощённых ценностей и личностных ценностей, социолог Л.А. Беляева провела исследование модернизации системы ценностей населения России в 90-е годы XX века¹.

Отдавая должное проделанному Д.А. Леонтьевым исследованию и соглашаясь со многими его положениями, мы в то же время не можем всецело принять его понятие ценностей. С нашей точки зрения, некоторые выводы данного анализа требуют корректировки. Так, анализируя первую оппозицию, Д.А. Леонтьев приходит к выводу, что ценности есть объекты или предметы «в самом широком смысле этого слова». Как мы видели, ценности как объекты у Д.А. Леонтьева являются идеалами, культурой. Понятию же ценности как атрибута «уже не найдётся места в нашей объёмной реконструкции этого понятия»². Подход к ценности как атрибуту Д.А. Леонтьев считает устаревшим: «Суждение о ценности каких-либо объектов как их атрибуте, в отвлечении от субъекта оценочного суждения, могли быть объектом философского дискурса в античные времена и даже во времена Дюркгейма, но сегодня это было бы некорректным»³. Д.А. Леонтьев считает, что «проблематика ценностных суждений в этике сегодня опирается на понятие оценки, не претендующее, в отличие от ценности, на объективность. В психологии же за последние десятилетия в достаточной мере разработан понятийный аппарат, опирающийся на понятие смысла»⁴.

Но мы согласны с мнением С.Ф. Анисимова, что «представление о предмете аксиологии только как о теории оценок кажется нам необоснованным... Но общее философское понятие ценности как категории может рассматриваться в обобщённом содержании, отвлечённом от конкретных субъективных оценок»⁵. Этика и психология в XX веке, действительно, много внимания уделили субъективным аспектам ценностей, а именно их оценке, смыслу. Но это не исключает того, что за данными оценками и смыслами есть нечто объективное, что также может быть познано.

Признание ценностей за определённые объекты с необходимостью заставляет автора во второй оппозиции склониться к мнению, что «понятие ценности описывает особую реальность, не выводимую из потребностей.

¹ См.: Беляева Л.А. Социальная модернизация в России в конце XX века. – М., 1997.

² Леонтьев Д.А., Указ. Соч. – С. 17.

³ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.

⁴ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.

⁵ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 15.

Ценность не вторична, она обладает особым статусом среди множества других окружающих человека предметов»¹.

Мы вполне согласны с Д.А. Леонтьевым, что ценности обладают вышеотмеченными свойствами, что они не выводимы из потребностей. Мы согласны и с критикой автором позиции, которая понимает ценности как *значимые* для субъекта и удовлетворяющие его потребности предметы. Действительно, при такой трактовке ценностей, понятие ценности «не содержит ничего нового по сравнению с понятиями потребности и интереса, лишь раскрывая одну из граней функционирования последних»². Но мы не согласны с тем, что ценности есть особые абстрактные *сущности*. Отождествление сущностей с определёнными ценностями было в своё время предложено Н. Гартманом³. И такая точка зрения имеет под собой определённое основание, ибо ценностный слой бытия можно отнести к его сущностному слою, как и, напротив, сущности характеризуются определёнными ценностями. Однако ценности не предстают сущностями, и уже потому, что определённой ценностью обладает и всякое явление, хотя не всякое явление существенно. Сущность характеризует определяющее и общее в объекте и субъекте, а ценность – особенное и единичное в них.

С нашей точки зрения, ценность есть определённое *объективное качество*, которое может являться субъекту и как значение, но которое не сводимо к значению.

Мы согласны с мнением Д.А. Леонтьева, высказанным им при разборе третьей оппозиции, что ценности могут быть индивидуальными и надиндивидуальными, но как опять же определённые *качества*. Но мы не согласны с тем, что «единственно продуктивной в научном плане альтернативой будет выступать социологическая интерпретация надиндивидуального характера ценностей»⁴. Д.А. Леонтьев делает жёсткое заявление: «Таким образом, онтологизация и абсолютизация надиндивидуальных ценностей выводит понятие ценности за пределы научного, в том числе философского анализа»⁵. В защиту социологизации ценностей автор приводит мнения Л. Витгенштейна, П. Сорокина, М. Вебера о невозможности научной теории об абсолютных ценностях, и о том, что суждения об относительных ценностях можно представить на языке фактов. Но разве учение Платона об идеях, обладающих свойствами абсолютности и объектив-

¹ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 18.

² Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.

³ См.: Hartman N. Ethics, 1926; Гартман Н. Эстетика. М., 1958.

⁴ Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 19.

⁵ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 19.

ности, не является философским? А учение Гегеля об абсолютной идее – это не философский анализ?

Нам кажется, что Д.А. Леонтьеву приходится признать *лишь* социологическую интерпретацию надындивидуальных ценностей потому, в частности, что он признал ценности за особые сущности. Но тогда, если их онтологизировать, это идеи Платона или божественные сущности, о которых действительно нельзя создать научное учение. Если же мы их признаём за надындивидуальные качества, то по природе своей они могут быть и онтологическими и социологическими.

Мы согласны с мнением Д.А. Леонтьева, высказанным при анализе четвёртой оппозиции, что «социальные ценности трансцендентны индивидуальному сознанию и деятельности и, безусловно, первичны по отношению к индивидуально-психологическим ценностным образованиям»¹. Но мы не можем согласиться с выводом, который с необходимостью следует из социологизации ценностей, что общечеловеческие ценности, «обобщающие конкретно-исторический опыт совокупной жизнедеятельности человечества», имеют относительно недавний исторический срок, «насчитывающий не более столетия»². С нашей реалистической точки зрения ценностями, в том числе моральными, обладают не только субъекты и объекты социума, но и объекты природы. Несомненно, что есть специфические ценности социума, человека, и очень многие положения сторонников социологизации ценностей относятся именно к подобным ценностям.

Обращаясь к исследованию Д.А. Леонтьева, надо признать справедливым его решения пятой оппозиции, что субъективные ценности действуют и помимо сознания. Но вызывает возражение отождествление ценностей с идеалами. С нашей точки зрения, идеалы, нормы являются лишь субъективной формой осознания ценностей или же могут предстать одним из видов ценностей.

В книге С.Ф. Анисимова «Введение в аксиологию» также рассматривается проблема определения ценности. Как справедливо замечает С.Ф. Анисимов: «Самая трудная проблема в аксиологии – дефиниция категории ценности, центральной в этой теории. Тут – наибольшие расхождения, в зависимости от мировоззрения теоретика»³. Своё понятие ценности С.Ф. Анисимов развивает в рамках *субъект-объектного* подхода. Он определяет ценность как «положительное значение объекта для человека с точки зрения того, насколько он способен удовлетворить какую-либо потреб-

¹ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 19.

² Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 20.

³ Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 47.

ность, возникшую в его жизнедеятельности»¹. Ценность возникает в структуре «ценностного отношения», которое является субъект-объектным отношением. Только в таком отношении появляются значение и значимость, которые двояко детерминированы: с одной стороны, свойствами предмета, а с другой стороны, – свойствами (потребностями, интересами, целями) действующего субъекта. С.Ф. Анисимов занимает жёсткую позицию, что «объективно, вне связи с потребностями человека, предметы сами по себе не являются ценностями»². Дело в том, что в головах людей возможны два вида субъект-объектных отношений: 1) познавательные и 2) ценностные отношения. Отношения первого вида дают понятие о предмете как он есть «в себе»; второго – понятие о значении предмета для кого-то, «для нас». С.Ф. Анисимов соглашается с мнением психологов, что в сознании отражаются не только предметы действительности, но и их значения для нас³.

Мы уже отметили, что с нашей точки зрения ценности как особые объективные качества нельзя отождествлять со значениями. Ниже мы вернёмся к этому положению. Сейчас же скажем, что кроме классификации бытия, где оно подразделяется на два вида – «бытия в себе» и «бытия для другого» - возможны и его другие классификации. Так бытие «в себе» может предстать как бытие элементов системы, где каждый элемент выполняет определённую роль в отношении системы. Подобные объекты включены как в системные отношения, так и в причинно-следственные отношения. Но «бытие в себе» может предстать и как *самобытие* отдельной вещи, отдельного объекта и субъекта как единственных, неповторимых, цельных. Это «*бытие для себя*», говоря гегелевским языком. Несомненно, что все виды бытия взаимосвязаны между собой как отдельные аспекты бытия. *Бытие вещи как единственной и единой, с нашей точки зрения, и предстаёт ценностным бытием.* И чтобы осознать объективные ценности, субъекту необходимо приложить определённые усилия по отношению к собственному сознанию и избавиться от эгоизма, от потребительского отношения к миру. Надо вынести за скобку своего сознания, *редуцировать*, всё то, что мешает воспринимать вещь, как она есть для себя, т.е. в её уникальности, единственности, самоценности.

В качестве примера, разъясняющего отмеченную теоретическую позицию, приведём следующий пример. Митрополит Антоний Сурожский в одной из своих бесед ссылается на книгу Чарльза Уильямса «Канун для

¹ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 67.

² Анисимов С.Ф. Там же. – С. 91.

³ См.: Рубинштейн. С.Л. Бытие и сознание. – М., 1957. – с. 164.

всех святых»¹. В этой книге есть фантастический рассказ о женщине, которая погибла в авиакатастрофе, и душа которой оказалась на берегах Темзы, где эта женщина не раз гуляла при жизни. Когда она была жива, то с брезгливостью и ужасом отшатывалась от вод этой реки, видя их замутнёнными, чудовищно загрязнёнными. «Но теперь у неё нет тела и у неё нет этой физической реакции на эти воды; она видит их такими, какие они есть: именно таковы должны быть воды реки, протекающей через большой город и уносящей всё, что город сбрасывает в реку на её пути к морю. Она видит эти воды как таковые. И потому что она принимает их такими, она начинает сквозь слои густоты видеть дальнейшие слои меньшей густоты, большей прозрачности. Она видит этот поверхностный загрязнённый слой, затем ниже – ещё большую прозрачность, глубже – большую чистоту, дальше и дальше. Так что, переходя от одного слоя к следующему, она обнаруживает, что сердцевина реки состоит из воды, не из отбросов, грязи; там – вода! И вглядываясь ещё глубже, она видит совершенно особенную воду; и в сердцевине этой воды, которая стала частью человеческой истории, так сказать, человеческой жизни, видит воду первозданную, сотворённую Богом воду, совершенно чистую, прозрачную; и в самой сердцевине этой воды сверкающий поток, - это та самая вода, которую Христос дал самарянке. Почему она это видит? Потому что в этот момент она совершенно отрешена от себя; у неё нет физического тела, которое мешало ей видеть эти воды, как они есть, а не такими, каковы они по отношению к ней»². Вот нечто подобное надо проделать каждому индивиду по отношению к собственному сознанию, чтобы адекватно воспринять самоценность другого субъекта или объекта.

Итак, как с нашей точки зрения можно определить ценность? «Ценность» сопричастна, по крайней мере, вербально, с понятием «цены». Но цена связана с оценкой и сама предстаёт производной от ценности и в то же время относительно свободной от неё. Так, предмет может иметь цену, не обладая достаточной ценностью, что ярко демонстрирует вещевой рынок. Мы согласны также с утверждением, что ценность нельзя отождествлять со стоимостью³. Стоимость есть среднестатистическая характеристика производственных отношений, а ценность – индивидуальная характеристика отдельных объектов и субъектов.

Ценность есть значение объекта для субъекта? - Это определение, как интуитивно кажется, несомненно «ближе» к сущности ценности как таковой. Понимание ценности как значения довольно распространено в

¹ Charles Williams. All Hallows Eve.

² См.: Митр. Антоний Сурожский. О слышании и делании. – М., 1999.

³ См.: Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 12.

аксиологии и на этом вопросе следует остановиться подробнее. Понятие «значение» может использоваться в «широком» и «узком» смысле слова. В «широком» смысле значение не всегда связано с субъектом, оно возникает, как пишет С.Ф. Анисимов, «объективно в любом типе отношения: между явлениями, предметами; между предметом и его свойством; между процессами природы; в отношениях причинно-следственных, функциональных, логических, познавательных и т.п.»¹. В «узком» смысле слова значение возникает в субъектно-объектных отношениях, в которых «одним из контрагентов значащего отношения выступает *судящий человек*»².

С нашей точки зрения, ценность нельзя *отождествлять* со значением ни в «широком», ни в «узком» смысле этого слова, хотя ценность может *предстать* значением и в первом, и во втором смыслах. Но когда в аксиологии определяют ценность как значение, то именно в «узком» смысле как субъектно-объектное отношение. Мы уже отметили ряд аргументов против подобного определения ценности. Ещё неокантианцы обратили внимание на ту важную роль, которую играют ценности при выборе субъекта, будь то выбор в материальной или в духовной деятельности. Однако это не является основанием для отождествления ценности и значения. Ценность не тождественна значению уже по причине своей трансцендентности, и потому определённой независимости от субъекта, в то время как значение, так или иначе, субъективно. Кроме того, значение феномена для субъекта может оказаться разной валентности, различной качественной и количественной значимости, что как раз определяется соотношением оцениваемого с определённой ценностью.

Другой аргумент против отождествления ценности с субъектным значением выдвигался Н.О. Лосским и другими аксиологами³. Они отмечали, что в таком случае ценности будут зависеть от степени их исполнения субъектом, однако опыт свидетельствует и о ценности того, что принципиально в определённых условиях не может быть выполнено, как и о ценности того, что уже исполнено. Можно добавить к вышесказанному, что ценностью может обладать и то, что не имеет никакого значения для субъекта.

В качестве аргумента против понимания ценности как значения выдвигается и утверждение, с которым, с нашей точки зрения следует согласиться, что в таком случае понятие ценности не отражает ничего специфического, нового по сравнению с понятиями потребности, интереса. И, собственно, нет необходимости ни в особом аксиологическом подходе к

¹ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 15.

² Анисимов С.Ф. Там же. – С. 15.

³ См.: Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - М., 1994. - С. 259.

действительности, ни в особой науке о ценностях. Действительно, отождествление ценности и значения приводит к чрезмерной субъективации ценностей, когда не замечается их объективная самооценочность.

Ценности, конечно, могут восприниматься субъектом и как определённые значения. Более того, *религиозная этика* может признать ценности и за определённые значения объектов для Бога, который является Абсолютным Субъектом миротворчества. И подобное субъектно-божественное значение для человека, как субъекта социального, личностного творчества является как объективное качество.

Ценность есть значимость? Понятие значимости как и понятие значения может использоваться в «широком» и «узком» смысле слова. «Значимость – количественная характеристика значения – по степени силы, выраженности значения: более значимое, менее значимое»¹. Значимость в «широком» смысле слова может характеризовать объективное значение объектов для объектов и т.п. В «узком» смысле слова значимость приложима лишь для субъект-объектных отношений и выражает значение объекта для субъекта. Значимость характеризуется знаком места, чинностью, рангом, что связано с определённой иерархией вещей и предметов и что, несомненно, входит в их самооценочность. Однако ценности обладают и другими чертами, поэтому отождествлять ценность и значимость, с нашей точки зрения, также не правомерно.

Итак, мы приходим к выводу, что дать адекватного определения ценности невозможно. Здесь мы согласны с мнением многих аксиологов, что ценности, в том числе моральные, автономны, не редуцируемы к иным природным, социальным или личностным феноменам, и что относиться к ним иначе, значит совершать «натуралистическую ошибку»². С нашей точки зрения можно дать следующее рабочее определение ценности: *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами, и характеризует их единственность, единство, их место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характеризующие их единственность, единство, их место в мире с точки зрения добра и зла.* Приведённое определение ценности ориентируется на некоторые её существенные свойства, которых, конечно, значительно больше у реальных ценностей.

Мир ценностей, естественно, не сводим только к моральным ценностям. Что составляет сущность, содержание *моральных* ценностей, отли-

¹ Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 66.

² См.: Frankena W.K. Ethics. – N.Y. 1963; Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984 и др.

чающих их от иных видов ценностей – это одна из первых «логически» проблем, связанных с аксиологическим анализом морали.

Ценности можно *проклассифицировать* различным образом, положив в основание разные критерии, как это демонстрируют уже классические теории аксиологии. В марксистской этике также существовали различные типологизации ценностей. Было предложение исходить из различия их функций, когда выделяются ценности жизни и культуры, которые, в свою очередь, подразделяются на материальные и духовные, а к последним присовокупляются ценности социально-политические¹. Примером духовных ценностей являются ценности моральные, эстетические, научные.

Существовало предложение *системной* классификации ценностей на основе деятельностного подхода, очень популярного в марксистской философии в своё время, когда выделялись различные виды ценностей в зависимости от определённых сфер и аспектов человеческой деятельности².

В работе *В. Брожика* «Марксистская теория оценки» приведено семь примеров типологизации ценностей. Во-первых, ценности подразделяются по функциям на *материальные* и *духовные*. Во-вторых, в зависимости от субъективных представлений ценности делятся на «*действительные*» и «*воображаемые*», или «*концептуальные*», или, как модификация данной типологии, производится деление ценностей на *оперативные*, *воображаемые* и *объективные* (предложение Ч. Морриса). В-третьих, ценности делятся на *первичные* (или ценности *блага*), *вторичные* (или ценности *продуктов деятельности человека*) и *третичные* (ценности *средств коммуникаций*) в зависимости от происхождения и характера выполняемых функций. В-четвёртых, исходя из генезиса потребностей, ценности можно подразделить на *априорные* и *апостериорные*, которые, в свою очередь, допускают более дробное членение. В-пятых, существует типология ценностей «временная», разделяющая их на «*настоящие*», «*прошлые*» и «*будущие*». В-шестых, с точки зрения цели ценности можно выделить как *финальные* и *инструментальные*, когда последние выступают как средства создания финальных ценностей. В-седьмых, по предмету ценности можно подразделить на *утилитарные*, *эстетические*, *моральные*, *правовые*, *религиозные* и т.п.³

¹ См.: *Тугаринов В.П.* Теория ценностей в марксизме. Л., 1968. - С. 28; *Анисимов С.Ф.* Ценности реальные и мнимые. М., 1970; *его же:* Духовные ценности производства и потребления. М., 1988 и др.

² См.: *Сагатовский В.Н.* Системный подход к классификации ценностей // Научные исследования и человеческие потребности. М., 1979.

³ См.: *Брожик В.* Марксистская теория оценки. М., 1982. - С. 187-200.

В. Брожик справедливо отметил определённую историческую и методологическую ограниченность, *относительность* всякой типологизации ценностей, в том числе и самой типологии типологий.

Если следовать классификации В. Брожика, то в данном исследовании нас будут интересовать ценности определённой предметности – *моральные* ценности - и среди них, прежде всего финальные, а не инструментальные. Далее, нас будут интересовать среди отмеченного выше типа моральных ценностей и «прошлые», и «настоящие» и «будущие», в равной степени как априорные, так и апостериорные. Аналогично мы будем иметь в виду под моральными ценностями и первичные, и вторичные, и третичные, так же, как под класс исследуемых нами ценностей будут «подходить» ценности и действительные, и возможные.

Таким образом, данное исследование является исследованием, прежде всего, моральных ценностей как форм добра и зла; особое внимание при этом будет обращаться на позитивное в их содержание, т.е. на добро. Нормы, принципы и другие элементы морали будут анализироваться, по большей части, как необходимые инструменты реализации моральных ценностей, имеющие свои специфические черты.

Предметные ценности, в свою очередь, отличаются друг от друга: *а) по природе, б) по сущности, в) по содержанию, г) по форме существования, д) по способу реализации, е) по уровню, ж) по системно-структурной организации.* Сущность и специфика того или иного вида ценностей и определяется отмеченными выше их особенностями.

По своей природе ценности добра и зла являются особыми *качествами*, не тождественными природным свойствам, сущностям, отношениям. Согласно хрестоматийным определениям, свойство есть сторона предмета, обуславливающая его различие или сходство с другими предметами и проявляющаяся во взаимодействии с ними, отношения же есть момент взаимосвязи этих явлений.¹ Эти философские дефиниции совпадают с толкованием значения этих слов в современном русском языке, когда под «свойством» понимается «качество, признак, составляющий отличительную особенность кого-чего-нибудь»,² а под «отношением» – «взаимную связь разных величин, предметов, действий».³

Отличительной чертой свойства является его определённая «субстанциональность», «вещность», т.е. непосредственная связь с конкретным

¹ См, например: Философский энциклопедический словарь. - М., 1983. - Ст.: «Свойство», «Отношение». См. также другие источники.

² См.: Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - М., 1993. - С. 729.

³ См.: Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Там же. - С. 488.

предметом. Отношение также связано с предметами, но, во-первых, эта связь опосредована и потому не отождествляется столь жёстко как свойство с определёнными предметами, а, во-вторых, оно – отношение – всегда предполагает множество предметов, ибо является моментом взаимосвязи.

Рассматривая диалектику связи «свойства и отношения», с нашей точки зрения, следует признать *иерархичность*, «многослойность» этой связи, а также онтологическую *первичность свойства над отношением*. К. Маркс был прав, когда писал, что «свойства данной вещи не возникают из её отношения к другим вещам, а лишь обнаруживаются в таком отношении».¹

Мораль, с одной стороны, неразрывно связана с определённой «материей», с реальным бытием, с жизнью, в отвлечении от чего она может существовать лишь как реальность сознания, как специфическая *его* форма. В этом, собственно, и состоит отмеченная М. Шелером *интенциональность* морали, который, однако, думается, неверно связывал подобную интенциональность лишь с личностной, субъективной интенциональностью, что является чрезмерным ограничением данного объективного свойства моральных ценностей. С другой стороны, и объект также нельзя всецело отделить от его нравственных качеств. Эта органическая связь моральной ценности и её вещного субстрата отмечалась и ранее, в частности, мы находим это положение у Спинозы, французских просветителей, Гегеля, Вл.С. Соловьёва и др.

Несомненно, что для развития этики огромное значение имело учение Канта об автономии морали как «несводимости» её к природным или социальным феноменам, ставшее методологическим принципом познания морали как самостоятельного, специфического явления. Мораль, действительно, не может быть редуцирована «без остатка» к иным явлениям, в том числе и к «материальным носителям» моральных качеств. В то же время мораль ни в коей мере не имеет той «потусторонней», абсолютно независимой от материального мира трансцендентальности, которая связывается с учением Канта об автономии морали, мораль органично связана с миром материальным, являясь его своеобразной формой, значимостью.

*Объект*² также нельзя отделить от его морального эпифеномена, качества – моральной ценности, равно как нельзя и отождествлять его с той

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 23. - С. 67.

² Под «объектом» мы понимаем то, что существует *вне* субъекта, но которое может зависеть от субъекта. «Объект» и «субъект» – соотносительные понятия.

В то же время, с нашей точки зрения, следует признать наряду с *объективным трансцендентное* как часть объективной реальности, противоположной *материальному* миру. *Трансцендентное* интенционально связано с материальным, оставаясь относи-

или иной конкретной моральной ценностью и совершать правильно подвергнутую критике Муром «натуралистическую ошибку». Верно, что *моральное* благо характеризует определённое материальное благосостояние, но не верно, что материальное благосостояние и есть моральное благо как ценность. И это станет очевидным при анализе прочих свойств моральных ценностей.

§ 2. Проблема объективности моральных ценностей

Вопрос об *объективности* и *абсолютности* моральных ценностей является одним из наиболее дискуссионных и сложных вопросов.¹ Замкнуты ли они на человека или социального субъекта, на его субъективные качества, на сознание, или же свойственны и объективному миру, находящемуся вне человека, - обществу, природе? Разумеется, что, утверждая об объективности моральных ценностей, мы не отрицаем и существования субъективных моральных ценностей, как определённых качеств субъекта².

«*Объективный*» определяется в «*Новом словаре русского языка*» как: 1) существующий вне и независимо от человеческого сознания (противоположное: субъективный); 2) присущий объекту или соответствующий ему; 3) как лишённый предвзятости и субъективного отношения, беспристрастный.³ В «*Толковом словаре*» Ожегова также приводятся три значения слова «*объективный*»: 1) существующий вне нас как объект; 2) связанный с внешними условиями, не зависящий от чей-нибудь воли, возможностей; 3) непредвзятый, беспристрастный. В *Большом Энциклопедическом Словаре* «*объективное*» понимается как «то, что принадлежит объекту, существует вне сознания людей».

тельно независимым от материального пространства и времени (см. об *объективности* и *трансцендентности* моральных ценностей ниже).

¹ Н.О. Лосский в конце своей книги «*Ценность и бытие*» так высказался по данной проблеме: «Опознание объективности ценностей и наличия абсолютных ценностей, вследствие пронизанности всех переживаний ценности сложными, разнообразными и противоречивыми в условиях нашей жизни чувствами, ещё более затруднено, чем защита объективности и абсолютности истины в гносеологии» (Лосский Н.О. *Ценность и бытие* // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. - М., 1995. - С. 314).

² С нашей точки зрения, необходимо различать *объективность* и *трансцендентность*. В большинстве приводимых ниже примерах авторы не всегда это делают. Но они убеждены в существовании *объективных* моральных ценностей. И именно это мы и хотим утверждать на нижеследующих страницах.

О понятии *трансцендентности* будет идти речь в следующем параграфе данной главы.

³ См.: Т.Ф. Ефремова. *Новый словарь русского языка*. - М., 2000.

В философии понятие «объективное» понимается также различным образом. По мысли Н.О. Лосского *объективность* ценностей означает их *общезначимость*, «т.е. значение её для всякого субъекта», в то время как *субъективность* характеризует значение ценности «только для определённого субъекта». «Объективность», по *верному* определению Н. Лосского, не следует понимать как то, что существует вне и абсолютно *не зависимо* от какого-либо субъекта. У русского мыслителя было несколько понятий объективности¹. В современной философии понятие «объективности» также многозначно. «Объективное» можно понимать как принадлежащее к сфере «внешнего» мира для *отдельного* лица или *всего* человечества. В последнем случае говорят об *абсолютной* объективности. Так, В.Н. Шердаков пишет: «Общечеловеческий характер ряда оценок не означает их абсолютной объективности. Общечеловеческое и объективное – разные понятия. Общечеловеческое может выступать в качестве объективного лишь в плане противопоставления общества и личности, т.е. в том случае, когда за субъект принимается отдельный человек, а не человечество в целом. В полном же смысле слова объективным может быть лишь то, что не зависит ни от человека, ни от человечества. От того, что та или иная оценка разделяется всеми людьми, она не перестаёт быть оценкой и не становится объективным отражением свойства вещи как такового»²

Философский анализ *объективности* показывает, что феномен может быть одновременно объективным в одном отношении и субъективным в другом отношении. Так, существуют концепции, признающие *объективные* истины, но как характеристики *содержания* знания, не зависящие от желания, воли субъекта, хотя знание есть продукт деятельности субъекта, и по своей *природе* оно *субъективно*. Аналогичное утверждение, с нашей точки зрения, можно сказать и в отношении ценностей. Ценности по своей *природе* могут быть как *объективными*, так и *субъективными*, – ценности есть специфические свойства объектов и субъектов. Но по *содержанию* и по характеру связи со своими предметными носителями, а эта связь предстаёт не причинно-следственной, а *функциональной*, те и другие ценности *объективны* в том отношении, что не зависят всецело от сознания субъектов.

Надо в то же время отметить специфическую детерминацию *субъективных* ценностей. Дело в том, что некоторые субъективные ценности предполагают определённое состояние сознания, психики субъектов.

¹ См.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Избранное. - М., 1991. - С. 125

² См.: Шердаков В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали. – Л., 1974. – С. 69

Субъективные ценности являются комплексными, системными свойствами, характеризующие многие черты субъекта. Так, например, ценность терпимости зависит от степени осознанности её субъектом, предполагает эту осознанность, и чем выше эта осознанность, тем значимее сама эта ценность. И, тем не менее, связь этой субъективной ценности с сознанием субъекта остаётся *объективной*, в том смысле, что она есть *объективная функциональная* характеристика данного состояния субъекта, в том числе и его сознания, и субъект не волен её отменить по собственному желанию.

Таким образом, можно выделить несколько важнейших значений понятия «*объективное*»: 1) *объективное* – это существующее вне субъекта, вне человека; 2) *объективное* – это существующее вне субъекта и не зависимо от его сознания, в частности, вне человека и не зависимо от человеческого сознания; 3) *объективное* – это независящее от воли, желаний субъекта. Мы, отмечая *объективность* моральных ценностей, будем использовать понятие *объективного* в последнем значении.

При характеристике некоторых свойств ценностей мы используем именно понятие *объективности*, понимая всю относительность противопоставления объекта и субъекта, что хорошо выявлено философией XX века. Понятие *объективности*, с нашей точки зрения, здесь очень существенно, ибо характеризует такое свойство ценностей, как их автономность, независимость и т.д. Признание объективности ценностей не позволяет свести их к субъективному значению и т.п.

Есть смысл разделять понятия «*объект*» и «*объективное*». Если даже разделение между *объектом* и *субъектом* относительно, то, тем не менее, в *объекте* всегда есть и нечто не зависящее от сознания *субъекта*. Иначе, само понятие «*объекта*» было бы синонимом понятию «*субъекта*». Подобную «*независимость*» мы и обозначаем, следуя определённой философской традиции, как «*объективное*». И именно подобную *объективность* моральных ценностей мы и отстаиваем в своей работе.

Признание объективности моральных ценностей важно ещё и потому, что позволяет ограничить морально-ценностный *релятивизм* и *нигилизм*, поставить предел субъективному произволу в сфере морали. Мы не знаем другого понятия, которое в такой степени как понятие «*объективности*» отражало бы все перечисленные свойства ценностей.

Надо согласиться с замечанием *Б. Рассела*, сказанным об отношении человека к «нечеловеческой среде»: «Во всё это я чувствую серьёзную опасность, опасность того, что можно назвать «космической непочтительностью». Понятие «истины» как чего-то, зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходи-

мый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определённому виду сумасшествия – к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди – философы или нефилософы. Я убеждён, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф»¹.

Отметим, что в современных исследованиях ценностей есть утверждения, решительно отрицающие объективность ценностей. Такой точки зрения придерживаются все субъективно идеалистические концепции ценностей. Но есть эта точка зрения и в российской науке. Мы выше отметили критику Д.А. Леонтьевым учений о ценностях как об объективных атрибутах. С.Ф. Анисимов также критикует объективизм в понимании ценностей. «Главным недостатком всякого одностороннего объективизма в определении ценности, - пишет российский учёный, - является то, что он в той или иной мере игнорирует роль субъекта ценностного отношения, т.е. роль человека, оценивающего как носителя сознания, его активности. Этот недостаток «натурализма» всегда критиковался представителями субъективного направления (Протагор, скептики, Беркли, Юм, Кант, «философия жизни», экзистенциализм и др.).

Действительно, если наделять свойством ценности самые предметы или населять мир некими ценностными «сущностями», «идеями» и т.п. вне их соотношения с человеком, то все такие «ценности» оказываются чистыми абстракциями, о которых нечего сказать, кроме того, что они существуют. Просто в представлении мир удваивается и для его упрощения требуется «бритва Оккама». Именно по этой линии идёт критика «натурализма» в современной западной философии, начиная с конца XIX века (в феноменологии и неопозитивизме)². С.Ф. Анисимов отмечает и критику феноменологов теологических толкований ценностей: «Считается, что вера в «ценности святости» может поражать нас силой убеждения, строгой иерархией. Но ценности эти не могут служить объектами для «свободо-мыслящего» научного анализа (да и не претендуют на это). Там же, где религиозная философия (в томизме, неопротестантизме, русской религиозной философии), теология переходят от ценностей веры, святости к ценностям земной жизни людей, религиозная аксиология смыкается с той или иной системой «светской» аксиологии (этики, эстетики)³.

¹ Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск. 1997. – С. 749.

² Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 49.

³ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 49.

На чём основывается наше утверждение об *объективности* моральных ценностей? В защиту данного положения свидетельствует уже факт определённого *единства* в наших нравственных оценках, теориях, дискуссиях.¹ *Оценки*, идеи об одной и той же моральной ценности, несомненно, *субъективны*, могут быть разными, но мы всегда знаем хотя бы отчасти, что оценивается, что отражается в идеях, о чём идёт спор, мы можем понимать друг друга. В пользу объективности и трансцендентности морали свидетельствует и наличие *общечеловеческих* моральных ценностей.

В современную эпоху постиндустриализма интенсивно развивается *глобализация*². На Земле в настоящее время насчитывается около 2000 этносов, более 5000 религий, более 1000 крупных религиозных церквей, деноминаций, конфессий. В Организации Объединённых Наций зафиксировано 191 государство с различными политическими и правовыми системами. Человечество уже практически освоило земное пространство, так что невозможно решение социальных проблем через переселение народов, через жёсткое разделение «своих» и «чужих». И если всё же человечество не уничтожило себя до сих пор, несмотря на свои религиозные, правовые, политические, экономические различия, то потому, в частности, что существует *объективная основа сосуществования*. И можно предположить, что одним из таких объективных всеобщих оснований сосуществования различных человеческих субъектов, этносов, культур, цивилизаций и их взаимодействия, принимающего глобальный характер, являются, в частности, объективные моральные ценности, язык добра. И в этом смысле мораль обладает специфической автономией, в том числе по отношению к религии и к этносу.

Приведённые факты единства в многообразии нравственного сознания, а также существования общечеловеческих моральных ценностей можно объяснить, используя идею *трансцендентальности* важнейших моральных форм, однако ничто логически не противоречит и тому, чтобы объяснить данные факты с позиции *трансцендентности* и *объективности*, - подобную точку зрения, следуя давней философской традиции, можно определить как *реалистическую*. И, кроме того, концепция трансцендентальности встречается с «внутренними» для себя теоретическими проблемами, в частности с проблемой объяснения генезиса трансцендентальности.

¹ Это был один из аргументов ещё Сократа против нравственного релятивизма софистов, и эта же идея использовалась неокантианцами в подтверждение трансцендентальности моральных ценностей.

² Оценка глобализации будет дана *ниже*, в 3 главе.

Важным аргументом в пользу *реализма* в вопросах нравственно-аксиологических является факт *моральной самоценности природы*. При отрицании объективности моральных ценностей уже *логически* необходимо отрицать моральную самоценность явлений природы, которые существуют объективно, или каким-то косвенным образом связывать это с человеком, с обществом. Однако против подобного редукционизма восстает наше нравственное чувство, наша интуиция, которые требуют признать моральную ценность и за «братьями нашими меньшими» как таковыми, и за природой «неживой», но доброй и прекрасной. Целые пласты бытия при отрицании объективных моральных ценностей оказываются «обесценёнными» как якобы не имеющими какой-либо ценности. Думается, одной из причин, заставляющей учёных отказываться от понимания моральных ценностей как объективных качеств, состоит в том, что мораль не распространяется ими на сферу природных явлений, а связывается только с человеком.

За объективность моральных ценностей свидетельствует факт нравственной *самоценности* всего существующего. Всё существующее обладает определённой самоценностью уже в силу самого факта *бытия*. Человеку органически свойственна точка зрения на бытие, в том числе и на бытие вещи и на высшие его виды – на органическую жизнь природы, на человеческую жизнь – как на проявление добра, блага. Всякое бытие, всякое существование, всякая жизнь уже сами по себе оцениваются как самоценность, благо, добро. Но чтобы познать объективную ценность, надо проделать, как отмечалось выше, определённую феноменологическую редукцию со своим сознанием, – следует вынести за скобку существующее в нашем сознании сформированное понятие ценности как значения объекта для субъекта. Иными словами, надо взглянуть на мир «чистыми» от традиционного опыта глазами. И тогда откроется самоценность вещей как таковых, а не только их значение для нас.

В пользу отстаиваемой здесь реалистической аксиологической позиции служит и *религиозный опыт*, в частности, многие положения христианского Церковного Писания и Предания. Для нерелигиозного подхода, для светской этики в целом этот опыт не является, конечно, аргументом. В данной работе и мы не рассматриваем его как *доказательство* отстаиваемой нами идеи объективности моральных ценностей. Мы лишь стараемся показать, что данная идея не противоречит христианскому мировоззрению. С 1-й же главы 1-й книги Библии «Бытие» вводится нравственная оценка мира как творения и создания Бога. Так, уже в 3-м стихе 1-й главы читаем: «И сказал Бог, да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что

он хорош, и отделил Бог свет от тьмы».¹ В церковно-славянском переводе Библии это место звучит так: «И рече Бог, да будет свет. И бысть свет. И виде Бог свет, яко добро и разлучи его между светом и тмою».

Подобным образом оцениваются Богом создания и творения каждого дня, включая и день шестой, когда был сотворён человек: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой».² – В Церковно-Славянской Библии: «И виде Бог вся, елико сотвори: и ея добро зело. И бысть вечер, и бысть утро, день шестый».

Нравственный реализм присутствует в знаменитых оценках природы апостола *Павла*, представляющих «широкое» понятие морали, несводимое только к человеку: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы».³ «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободе славы сынов Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне».⁴

В философии существует давняя традиция подходить к некоторым явлениям *морали* как к объективным феноменам и не замыкать их на человека или только на его сознание. Так воспринимал благо, справедливость Платон, связывая их не только с человеком, но и с обществом, космосом в целом. Мораль была свойством объективной субстанции для Спинозы, Лейбница. Лейбниц отмечал наличие трёх видов добра и зла: метафизического, физического и морального.

«Добро и зло *метафизическое*, - писал он, - состоят вообще в совершенстве или несовершенстве вещей, даже неразумных...

Под добром и злом *физическим* подразумеваются счастливые и несчастливые события, происходящие с разумными существами. Сюда относится зло *наказания*.

Под добром и злом *моральным* разумеются их добродетельные и порочные поступки; сюда относится зло *вины*».⁵

Гегель подходил к морали и нравственности как к объективным формам бытия абсолютной идеи, связывая нравственность и с семьёй, и с гражданским обществом, и с государством. «В целом, - писал Гегель в «Философии права», - в нравственности есть как объективный, так и субъек-

¹ Быт 1, 3-4.

² Быт 1, 21.

³ Рим 1, 20.

⁴ Рим 8, 19-22.

⁵ *Лейбниц*. Соч.: В 4 т. - М., 1989. Т. 4. - С. 472.

ективный момент, но оба они суть только её форма. Добро – здесь субстанция, т.е. наполнение объективного субъективным. Если рассматривать нравственность с объективной точки зрения, то можно сказать, что нравственный человек сам не осознаёт себя».¹

Альберт Швейцер считал, что «единственно возможный основной принцип нравственного означает не только упорядочение и углубление существующих взглядов на добро и зло, но и их *расширение* (выделено нами – М.П.Е.). Поистине нравственен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвёт листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого».²

Когда Дж. Ролз как представитель этики второй половины XX века связывает справедливость прежде всего с объективными рациональными принципами, которые, в свою очередь, причастны базисной структуре общества, а не являются только принципами сознания, то он следует определённой философской традиции.

О том, что такая традиция есть, свидетельствуют различные классификации определений ценности, существующие в современной философии. Так в отмеченной выше классификации М. Вароша среди трёх типов дефиниций ценности выделены и *объективистские* определения. К этому же типу М. Варош отнёс определения, даваемые объективным идеализмом и диалектическим материализмом. В самом деле, если ценности понимать даже как значения объекта для субъекта, возникающие в субъект-объектных отношениях, то данные значения по своему содержанию предстают для отдельного индивида как объективные (относительно объективные). Существует же понятие «объективной истины»?! Очевидно также, что социальные моральные ценности, как и личностные, не могут сложиться *помимо* деятельности самого субъекта. Поэтому по своему *происхождению* они являются субъектно-объектными качествами.

Крупнейший социолог XX века Т. Парсонс в своём структурно-функциональном анализе живых систем исходил из факта изоморфизма структур различного рода «открытых» систем. На самого Парсонса оказала сильное впечатление идея Альфреда Эмерсона о том, что между генами организма и символами культуры существует функциональная эквива-

¹ Гегель. Философия права. - М., 1990. - С. 200.

² Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. - С. 307.

лентность. Кибернетика выявила определённое единство в управлении между всеми системами действия. Системно-структурный анализ показал плодотворность системного подхода к исследованию социальных явлений, который исходит из факта структурного, системного и функционального единства природы, социума, личности, техники. Единство различного рода между разными системами действительно существует, как существуют и различия между ними.

Из русских мыслителей Вл.С. Соловьёв, признав объективное абсолютное Добро, безусловный нравственный порядок, или Царство Божие, утверждал и о наличии объективного нравственного смысла за природными, социальными явлениями и видел «всеобщее оправдание добра» в «распространении его на все жизненные отношения»¹. «По самому понятию совершенного Добра всякая жизнь и всякое бытие с ним связаны и в этой связи имеют свой смысл. Разве нет смысла в животной жизни, в её питании и размножении?»²... «Совершенствуется человечество, организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, всё более и более соответствующих окончательной цели – сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку, или Царству Божию»³.

Объективный подход к моральным явлениям обнаруживается у С.Н. Булгакова, у Н.О. Лосского. Уже в работе «Философия хозяйства» С.Н. Булгаков различает «мёртвую материю» и «живое тело», «материальность» и «телесность», когда «живое тело», «телесность» формируется из косной материи. «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их *хозяйном* и есть то, что – в самом широком и предварительном смысле слова – может быть названо *хозяйством*. Хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человечеству, но и животному миру»⁴.

Но почему возможно очеловечить природу, почему возможна хозяйственная деятельность человека на земле? Она возможна, в частности, потому, и это необходимое условие, что «вся земля есть потенциальное тело, из состояния «невидимого и пустого» она непрестанно облекается во славу шести дней творения: всё исходит из земли и возвращается в землю. Земля в этом смысле есть «Божья нива», кладбище, сохраняющее тело для воскресения, и об *этой* земле сказание: «земля еси и в землю отыдяши». Ме-

¹ Соловьёв Вл.С. Соч.: В 2 т., - М., 1988. Т.1. - С. 547.

² Соловьёв Вл.С. Там же. - С. 543.

³ Соловьёв Вл.С. Там же. - С. 546.

⁴ Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. - М., 1993. Т.1. - С. 84.

жду телесностью и материальностью устанавливается антагонизм, который религиозно-практическое выражение находит в аскетизме. На почве этого антагонизма и возникает ложное противопоставление духа и плоти, которое выражается в односторонностях спиритуализма и материализма»¹.

Н. Лосский занимал активную позицию в отстаивании идеи объективности и абсолютности такого элемента морали как ценности². Мы уже приводили выше некоторые из его аргументов.

Стихийный реализм в представлении о моральных ценностях приемлем и для здравого смысла, что получает отражение в обыденном языке. В «Толковом словаре живого великорусского языка» Вл.И. Даля «добро» определяется и как вещественное, т.е. как «имущество, или достаток, стяжание», и как духовное – «благо, что честно и полезно, всё чего требует от нас долг человека, гражданина, семьянина». Многозначность слова «добро» отражается в живом языке в различных пословицах и поговорках, которые приводит также Даль. «За хлебом всё добро». «Кто живёт в добре, тот ходит в серебре». «Много пить, добру не быть». «Худо тому, кто добра не делает никому». Слово «добро» является корневым для многих производных от него слов: добрый, доброта, добродетельство, доброжелательность, доброкачественность, доброконность, добролюбие, добротворительность и т.п. Вл.И. Даль приводит около 180 однокорневых с «добром» слов, означающих различные «добрые» качества человека, животных, социальных и природных явлений.

Таким образом, утверждаемая нами мысль об объективном и всеобщем характере моральных ценностей имеет свою традицию, которой неосознанно или сознательно следовали многие. Под эту идею, которая для определённого числа людей являлась интуитивно очевидной, мы пытаемся подвести некое теоретическое основание.

Объективность моральных ценностей нельзя, конечно, понимать в духе платоновского объективизма идей. Моральные ценности не существуют самостоятельно вне объектов и субъектов. Они есть определённые свойства этих объектов и субъектов и предстают объективными постольку, поскольку не зависят от интересов, желаний людей. Так, математические числа, например, числа *два* и *три*, не существуют в действительности, а только в сознании людей, в действительности же есть два предмета, три вещи и т.п. Однако истина, что *два плюс три будет пять*, не зависит от желания человека, и в этом смысле она объективна.

¹ Булгаков С.Н. Там же. - С. 224.

² См.: Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - М., 1994; его же: Условия абсолютного добра. - М., 1991.

Из признания объективности моральных ценностей следуют определённые теоретические, методологические и практические выводы. Приведём один пример. Когда мы говорим, что моральные ценности являются определёнными *объективными* общими свойствами объектов и субъектов, то это означает, в частности, что они не могут быть как таковые *иллюзиями*, т.е. качествами *виртуальной* реальности. Скажем, нет моральных ценностей у *космополитизма*, ибо сам космополитизм есть химера. Также нет ценностей *единой мировой религии*, ибо таковой физически не существует. Здесь можно говорить лишь о *квазиценностях*, или *ценностных симулякрах*¹.

Противореча крупнейшему современному социологу *Энтони Гидденсу*, можно сказать, что не *глобальный космополитизм* будет рождать новые моральные ценности, а само *объединяющееся в глобальном масштабе человечество*, сохраняющее и развивающее свои локальные культуры.

Несомненно, что «моральные ценности» можно объяснить и с иных позиций, также логически непротиворечивых, в частности, с позиций субъективизма, отождествляя их со значением. Возможность существования противоречащих концепций о природе ценностей – объективной и субъективной, которые являются логически непротиворечивыми, - свидетельствует об антиномичности этой проблемы. Здесь, думается, мы имеем факт, что невозможно дать какое-то рациональное доказательство истинности только одной концепции. Однако для субъективных концепций моральных ценностей остаётся до конца неразрешимой проблема *всеобщности* и *независимости* морали, включая и проблему «*моральности природы*». И в таком случае, по критерию правдоподобия, или практической и теоретической эффективности, нужно отдать предпочтение теории, которая объясняет более широкий круг явлений, и которая также непротиворечива². И по этому критерию учение о моральных ценностях как объективных эпифеноменах, являющихся одним из основных системных элементов морали, имеет преимущество. Это, очевидно, не означает какой-то исключительности или абсолютности подобной концепции. Это лишь одна из возможных рациональных теорий о морали, которая, как и все иные, имеет право на существование.

Моральные ценности мы не можем непосредственно наблюдать, воспринимать по аналогии с иными объективными феноменами, как, например, физические свойства. Кроме того, один и тот же предмет может

¹ См., о *ценностных симулякрах* ниже: Гл.IV, § 2.

² См.: *К. Поппер. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. - М., 1983. - С. 353.*

оцениваться нравственно по-разному, проявлять разную моральную значимость, превращаясь из Золушки в принца и, напротив, из ангела жизни в демона смерти. Подобное различие в ценностях казалось бы одного и того же предмета, не опровергает объективности ценностей, ибо, на самом деле, в каждом из таких случаев мы имеем дело не с тождественными предметами, а лишь с аналогичными. Любой предмет, любая вещь всегда находится в той или иной конкретной системе, и в том или ином качестве, но уже потому и ценности этого, казалось бы идентичного, предмета разные. Для рыб продолжительное пребывание на воздухе смертельно, а для млекопитающих живительно. И используемый в разных «системах», организмах, один и тот же по своему химическому и физическому составу воздух проявляет себя в разных качествах и потому являет собой разную ценность¹. Кроме того, одна и та же вещь в реальности может быть носителем множества разнообразных моральных ценностей.

Следует также осознавать, что одна и та же ценность может быть по-разному оценена. И палитра оценок многообразна, во истину субъективна. Более того, плюрализм оценок является нормой существования общественной нравственности. На практике же и в теории очень часто совершается произвольная, неосознаваемая подмена в сознании понятия ценности на понятие оценки, подобную подмену тезисов можно обозначить как «аксиологическую ошибку». И в большинстве случаев, когда рассуждают, делают высказывания о ценностях, имеют в виду одноимённые оценки. Однако если оценки могут быть соотносительными, когда, например, добро оценивается через соотношение со злом, тепло с холодом и т.п., то ценности обладают чертами безотносительности, абсолютности, субстанцио-

¹ На это обратил в своё время внимание Дж. Мур, отстаивая самооценку части в том или ином целом: «Возьмём типичный пример: руку, отрезанную от живого человеческого тела, мы всё равно продолжаем называть рукой. Но рука, являющаяся частью живого тела, несомненно, отличается от мёртвой руки, и поэтому мы можем легко прийти к выводу, что рука, которая является частью живого тела, не была бы тем, чем она есть, если бы она не была именно частью тела, и при этом считать, что выраженное в данном выводе противоречие есть в действительности характерная черта данной вещи. Фактически же мёртвая рука никогда не была частью тела; она лишь частично идентична живой руке. Те части мёртвой руки, которые идентичны частям живой руки, остаются в точности теми же самыми независимо от того, принадлежит она живому телу или не принадлежит; и в этом случае мы имеем убедительный пример вещи, которая в один момент времени образует часть того, что мы называли «органическим целым», а в другое время – не входит в его состав. С другой стороны, те свойства, которые имеет только живая рука и не имеет мёртвая, не существуют, даже в изменённой форме, в последней: здесь они просто не существуют вообще» (Дж. Мур. Принципы этики. - М., 1984. - С. 95-96).

нальности. Добро как ценность не зависит от зла, оно в этом смысле автономно. – См., об этом *ниже*, - гл. 2, § 2.

Объективность ценностей означает также, что относительно всякая «*переоценка ценностей*». Собственно, эта знаменитая программа имеет смысл лишь в том случае, когда она связывается именно с *переоценкой*, ибо можно действительно по-разному оценивать одну и ту же ценность. Ценности же, как и объективные качества, законы, порушить невозможно, можно лишь изменить их, изменяя сами предметные носители этих ценностей. Точно так, как невозможно нарушить объективные естественные законы, нельзя нарушить и объективные моральные законы добра. Казалось бы, что проще, чем совершить зло?! Мы постоянно грешим, нарушая моральные нормы и принципы. Но, во-первых, моральные нормы и принципы есть *субъективные* формы осознания объективных моральных ценностей, и связанных с ними моральных законов, а потому и могут нарушаться субъектами. А, во-вторых, мы не можем, нарушая нормы добра, оставаться в то же время в рамках самого добра. Моральные императивы столь же категоричны, безусловны, как и объективные законы природы или логики.

Отличительной чертой моральной ценности как объективного качества является также то, что она предстаёт *по своей природе особым* качеством. Моральная ценность *непосредственно не проявляется в физическом пространстве и времени*, она не есть первичное качество и не ощущается отдельными органами чувств. Её отражение сознанием носит более сложный характер и осуществляется через восприятие, интуицию, умозрение. Здесь проявляется то, что М. Шелер определил как «эмоциональный интуитивизм», или как «непосредственную данность транссубъективных ценностей в чувстве субъекта». Можно сказать, что моральные ценности являются *интеллигибельными* качествами, которые мы рационально предполагаем за имеющейся у нас определённой чувственной, интуитивной информацией. Моральные ценности предстают как *идеальные* качества в *платоновском* понятии идеального, за тем лишь исключением, что они не существуют независимо от их предметных носителей. И по этому они более подобны *формам Аристотеля*. Не случайно в современной философии ценностей существует предложение вернуться к учению Аристотеля и рассматривать ценность вещи как меру её совершенства, т.е. соответствия вещи своей сущности¹.

Реальные вещи природы и общества, естественные и созданные человеком, как и сам человек, обладают множеством свойств, в том числе ценностных, и, в частности, моральных. Они, по большей части, одновре-

¹ См.: *Стычень Т.* Аксиология // Культурология, XX век. Антология – М., 1996.

менно сопричастны и добру, и злу, разным ценностям добра и зла как разным их формам. При этом наблюдается языковая *омонимия*, когда одним и тем же словом часто обозначаются как материальные феномены, так и их ценности. И очень часто ценности и их предметные носители отождествляются, что предстаёт «натуралистической ошибкой».

Следующая важная особенность моральных ценностей состоит в том, что они могут быть *положительными* или *отрицательными*¹, но не сопричастными тому и другому одновременно, т.е. они не могут характеризоваться двумя *противоположными* качествами, что характерно для *реальных* отдельных объектов и субъектов (*субстанций* в аристотелевском понимании). Или, другими словами, моральные ценности не содержат в себе *противоположных* качеств, т.е. качеств добра и зла одновременно и предстают «одновалентными».

Но вне себя моральные ценности *имеют*, могут иметь, *противоположные* себе ценности. В реальности определённым ценностям противостоят противоположные по качеству (валентности) ценности: положительным ценностям добра противостоят отрицательные ценности зла, справедливости противостоит несправедливость и т.д. В себе же моральные ценности не содержат противоположных качеств.

Отмеченные свойства моральных ценностей позволяют отделить реальный социальный, естественный феномен и его одноимённую ценность. Рассмотрим, например, высказывания: «Этот человек является противоречивой личностью» и «Этот человек – личность». Личность, как реальная неповторимая индивидуальность, содержит в себе *разные*, в том числе отрицательные черты. Поэтому высказывания «Эта личность противоречивая» или «Этот человек является противоречивой личностью» вполне содержательны. Но когда мы говорим «Этот человек – личность», или «Этот человек Личность с большой буквы» мы даём аксиологическую оценку этому человеку как *субстанциональному* феномену. И здесь «личность» выступает как качество, как предикат, и предстаёт одновалентной ценностью. Личность как ценность есть особое положительное нравственное качество людей. Личность как ценность присуща не в полной мере людям. В наибольшей степени она сопричастна лишь отдельным выдающимся индивидам.

Таким образом, важнейшим критерием выделения, восприятия моральных ценностей является то, что они могут быть только положительными или отрицательными, а реальные, не являющиеся ценностями, феномены могут иметь и положительную, и отрицательную ценность одновременно. Можно обозначить этот критерий выделения ценностей как «кри-

¹ Об этом, см. ниже: Гл. II, § 1.

терий одновалентности ценностей». Конкретные же предметы сопричастны с поливалентными ценностями, т.е. с добром и злом в различных их конкретных формах.

Итак, с одной стороны, ценность нельзя отождествлять с оценкой, в том числе одноимённой, ибо если ценность объективна, то оценка субъективна. А, с другой стороны, ценность нельзя отождествлять с конкретным предметом, хотя здесь также наблюдается омонимия. Во-первых, конкретный предмет есть явление особенное, а ценность – это общее, это – универсалия, хотя и единственная в своём роде. Во-вторых, с любым конкретным явлением связано много других общих, особенных, и единичных свойств, в том числе противоположных. В-третьих, *отождествлять* натуральные, социальные и интеллигибельные свойства, значит, совершать натуралистическую ошибку. Конкретную вещь можно увидеть или услышать и т. д., то есть непосредственно ощутить. Ценность же как интеллигибельное свойство не отражается непосредственно нашими ощущениями.

§ 3. О трансцендентности и всеобщности моральных ценностей

С нашей точки зрения, моральные ценности являются не только объективными, но и трансцендентными. Выше мы обращались к понятию «трансцендентного», сейчас рассмотрим этот вопрос более подробно, и, в частности, проанализируем, что означает «трансцендентное» для моральных ценностей. Отметим, что понятие «трансцендентное» многозначно. В схоластической философии «трансцендентное» означало то, что выходило за пределы чувственного опыта. Трансцендентные причины и действия находились за пределами наличного бытия предметов, были объективными и сверхприродными, т.е. божественными или дьявольскими. Для средневекового мыслителя трансцендентным было и божественное, ангельское бытие, и дьявольское, демоническое бытие. В то время понятие «имманентного», как противоположное «трансцендентному», обозначало то, что обреталось в самих объектах. У Канта понятие «трансцендентное» стало гносеологическим и предназначалось для обозначения тех основоположений разума, которые должны выходить за пределы чувственного опыта¹, а также и того, что недоступно теоретическому познанию – Бога, душу.

В философии существует и опыт использовать «трансцендентное» для обозначения всего того, что внешне для предмета, объекта, субъекта,

¹ См.: *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. - М., 1964. Т. 3. - С. 338.

тогда как «имманентным» обозначать то, что внутри предмета, объекта или субъекта¹. Но тогда понятие «трансцендентности» теряет своё особое значение. Существуют философские учения, где отсутствует понятие «трансцендентного» как бессодержательное. Например, Н. Лосский не использует понятие трансцендентного, поскольку для него, как интуитивиста, «всё имманентно всему».

Признавая справедливость принципа «не приумножать сущностей без необходимости», мы всё же используем понятие «трансцендентности», поскольку считаем, что оно несёт определённую смысловую нагрузку, является содержательным. Трансцендентное есть то, что существует относительно независимо от материального бытия, его пространства и времени, что выходит за пределы обычного чувственного опыта. Обычный чувственный опыт связан с нашими ощущениями или с их комплексами. Трансцендентное же познаётся через особые чувства, мышление, интуицию, веру.

Трансцендентное может существовать и независимо от материи, что, например, очевидно для верующего в Бога и дьявола человека, которые и есть подобное трансцендентное, но трансцендентное может быть интенционально связанным с материей как, например, моральные ценности материального мира. Трансцендентное в нашем понимании есть часть объективного мира..

Всякое трансцендентное по определению «сверхприродно», если природу связывать с материальным бытием. Сверхприродность трансцендентного означает, что его невозможно всецело «вывести» из природы, что оно не формируется непосредственно природой и только природой, не порождается ею. Обоснованием существования этого существенного свойства трансцендентного, вошедшего в его дефиницию, философия занимается на протяжении всей своей истории, ибо это - один из аспектов того «вечного» философского вопроса, который Гегель, а затем Энгельс назвали основным вопросом философии. Сверхприродность всего трансцендентного, очевидно, на сей момент не может считаться окончательно «доказанной». Но можно привести определённые аргументы в защиту подобного понятия трансцендентности моральных ценностей.

О трансцендентной «сверхприродности» моральных ценностей свидетельствует следующее. Во-первых, они не являются обычными природными качествами. Отождествлять их с какими-либо естественными феноменами значит совершать «натуралистическую ошибку», вскрытую Дж. Муром.

¹ См., например: *В. Зеньковский. Основы христианской философии.* - М., 1992.

Во-вторых, моральные ценности не являются всецело и продуктом социального творчества самого человека, например его общественного договора. Мораль не формируется политикой или правом, как считали это Гоббс и Локк. Нельзя по договору или по закону любить или быть справедливым. Мораль существует на ином, «высшим этаже» бытия, и чтобы придти к принципам моральной справедливости, любви надо уже иметь в сознании определённые понятия о них. К. Войтыла, Папа римский Иоанн-Павел II, справедливо напишет об обществе «общественного договора»: «Если мы до конца сделаем все выводы из расклада сил, мы сможем утверждать, что справедливость и любовь в том смысле, в каком их понимает христианская этика, не имеют в этом обществе права на существование. Они не могут существовать, ибо свобода личности в такой системе не допускает такой возможности. В рамках договора или разных общественных соглашений можно создать подобие справедливости или любви, но справедливость или любовь создать невозможно. Человеку, от природы нацеленному только на своё личное благо, незачем желать блага другому человеку, тем более – всему обществу, хотя этого, по самой своей сути, требуют общественные добродетели. Чтобы человек мог осуществить их, он должен найти в себе некое естественное основание для отношений с другим человеком и с обществом»¹.

В современной социологии существует точка зрения, которая продолжает развивать концепцию социологизации морали. Примером здесь может служить социология Н. Лумана, являющегося наряду с П. Бурдьё, Э. Гидденсом крупнейшим социологом конца XX и начала XXI веков. Н. Луман развивал концепцию общества как аутопойетической и самореферентной системы². По Луману современное общество самореферентно и самовоссоздающе. Подобное аутопойетическое и самореферентное общество существовало не всегда. Н. Луман выделил три типа общества: архаические общества, общества высокой культуры и современные, глобальные общества. Именно современное, глобальное общество и характеризуется как аутопойетическая и самореферентная система.

Подобное общество продуцирует само о себе знание, являясь при этом элементом себя же. Самореферентная система не может принципиально выйти из себя, взглянуть на себя со стороны. И она уже не нуждается ни в какой-либо трансцендентной системе, выполняющей по отношению к ней латентные функции, как, например, в нравственной системе.

¹ Войтыла К. Основания этики // ВФ. 1991. № 1. - С. 52.

² См.: Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М., 1999; *его же*: Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос 1. – М., 1991; *его же*: Власть. – М., 2001 и др. работы.

«Система автономна не только на уровне структур, - пишет Н. Луман, - но и на уровне операций. Об этом говорит понятие аутопойесиса. Система может конструировать свои собственные операции, только соединяя их со своими же операциями и предвидя другие операции той же системы»¹.

«Современное общество – общество, постепенно охватывающее весь населённый мир в одну гигантскую социальную систему». Структурно оно основано на функциональном разделении, а не на стратификационном. Функциональное разделение охватывает такие области социума как политика, экономика, научные исследования, сфера семьи. Это общество создаёт неподвластное центральному контролю многообразие возможностей переживаний и действий, ускоряющих общественные изменения в «дотолее неведомых истории масштабах». Современное общество «может индустриально-технически перестроить свои отношения с естественной окружающей средой, добившись более высокого уровня относительной независимости».

К глобальному обществу привели качественные изменения в прежнем типе общества. Это изменения в экономике, где утвердилась рыночная форма, предполагающая свободную конкуренцию и мировое хозяйство. В социальной сфере – это переход от стратификации к функциональной дифференциации, - важнейшее социальное изменение. Дело в том, что стратификация для своего существования нуждалась во «внешних» системах, выполняющих латентную функцию, функцию легитимности. В конечном счёте, стратификационная иерархия упиралась «своим верхним концом» для устойчивости в неподвижного Бога. Для общества функциональной дифференциации ничего подобного не надо.

Нравственность для Лумана есть техника, которая выполняет функцию объединения социального и межчеловеческого взаимопроникновения. «Мораль – это символическая генерализация, которая полную рефлексивную комплексность двойного контингентного отношения Я/Другой сводит к выражению уважения». На примере морали Луман показывает, что взаимопроникновение смысловых систем происходит посредством бинарного схематизирования, то есть посредством пары понятий «уважение/презрение».

Луман придавал принципиальное значение учению о самореферентных системах, считая это дальнейшим шагом в развитии системного анализа. Он утверждал, что учение о самореферентных системах пришло на смену учению Парсонса, согласно которому система есть некая абстракт-

¹ Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М., 1999. – С. 210.

ция, имеющая определённую структуру. В свою очередь, учение Парсонса появилось вместо учения о закрытых и открытых системах.

Как можно оценить учение Н. Лумана? Он, несомненно, правильно обратил внимание на изменившийся характер современного общества. Он поставил проблему адекватного его социологического описания и понимания. Н. Луман правильно выделил такие черты современного общества, как его аутопойетичность, самореферентность, глобализм, системность, функционализм, институциональность и др.

И в то же время не со всеми его идеями можно согласиться. Глобальное общество обладает не только чертами аутопойетичности и самореферентности, но и чертами открытости, интерреферентности. Об этом, в частности, свидетельствуют проблемы «социального риска», «социальных конфликтов», от которых не может избавиться и аутопойетическая и самореферентная система. – Примерами являются глобальная экологическая проблема, религиозные войны, движение антиглобалистов, повышение религиозности в современном обществе и другие подобные социальные явления. Особо трудной проблемой для теории Лумана предстаёт проблема отношения к природе. Можно сказать, что вопрос об отношении к природе, вопрос об её соответствующем описании и понимании в рамках той или иной гуманитарной теории, от социологии и философии до этики, является определённой «лакмусовой бумажкой» на эффективность этих теорий, как раньше таковой являлась проблема Бога.

Н. Луман не учитывает в должной степени и ценностный фактор, в частности морально ценностный. А ведь моральные ценности трансцендентны, и в этом смысле всеобщие, абсолютны. Следовательно, они присущи и глобальному обществу, его системным элементам, институтам. И если это не столь важно для самого подобного общества, то это важно для человека. И согласится ли человек жить в таком аутопойетическом и самореферентном обществе, которому нет дела до морали, до моральных оценок, до религии?! Одной из причин антиглобализма и является нежелание жить в подобном обществе.

Доля истины в учение Лумана, несомненно, имеется. Противопоставлять жёстко субъективное и объективное неправомерно. И роль самосознания, самовоссоздания в жизни общества, особенно современного общества, очень велика. Знание общество о себе самом, среди которого большую роль играет социологическое, философское знание, несомненно, играет существенную роль в жизни социума.

Однако подобный лумановскому социальный субъективизм старается вместо Бога или человека за ценностный абсолют провозгласить общество. А это столь же пагубно для жизни общества, как раньше было па-

губно для жизни человека рассматривать его, человека, как единственную абсолютную ценность¹. Социальный субъективизм может привести к очередным Вавилонским башням.

Социологический субъективизм вызывает возражения и с нравственной точки зрения. Так Лумана не тревожит вопрос о социальном системном эгоизме, который с неизбежностью породит подобная самореферентная и аутопойетическая система, и то, что мораль в его учении получается чрезмерно ограниченной, схематизированной. Однако мораль не сводима к какой-либо дихотомии. Даже один из элементов морали, а именно - система ценностей добра - относительно автономен и сложен.

Возразить Н. Луману можно и с точки зрения субъекта. В самом деле, позиция Лумана есть позиция определённого субъекта, а именно субъекта конца XX века, при этом принадлежащего к социальной группе, разделяющей атеистический и релятивистский взгляды на религию и мораль. С точки зрения такого субъекта религия и трансцендентная мораль ничего не значат, они воспринимаются как продукты определённого социального времени, т.е. как нечто относительное, историческое. Но сама подобная точка зрения относительна и исторически обусловлена. И если подобный субъект не замечает интеллигибельного трансцендентного содержания вещей, то это ещё не значит, что его нет в реальности.

Данный случай предстаёт примером известного герменевтического круга. Как разорвать подобный круг? Один из путей предлагают сами трансцендентные теории, которые оказываются не менее обоснованными и способными рационально объяснить более широкий круг явлений, нежели имманентные теории.

Моральные трансцендентные ценности не есть и фикция ума, миф, хотя и необходимые для человека, как думал Ницше. Тезис об иллюзорности моральных суждений является более частным по содержанию «опровергающим» аргументом, ибо вначале надо ещё признать, что ничего объективного и трансцендентного за нравственными ценностями не существует, а затем уже выявлять в них ту или иную субъективную значимость. Но потому и возражения против подобного утверждения должны иметь более частный характер, т.е. в качестве контраргумента служит всё то, что уже высказывалось (и будет ещё высказываться) нами в защиту объективности морали или что было сказано и будет сказано ещё против этического релятивизма.

¹ См.: Н. Бердяев. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – Гл. 2; *его же*: Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – Гл. IV.

Заметим, что признание трансцендентности ценностей добра и зла значительно расширяет сферу морали, этики. Содержательные моральные идеи не являются пустыми иллюзиями ума также в силу своей значимости для бытия личности, т.е. в силу своей этической ценности. Такие идеи имеют основание в своей собственной самооценности. Мы вынуждены даже их постулировать для сохранения морального миропорядка. В этом отношении они отличаются от иных идей разума как содержательных, так и бессодержательных, и бессмысленных. Подобную неравноценность идей разума отметил Кант, выделив идею бессмертия души и идею Бога как необходимые для нравственного порядка. Ф.М. Достоевский писал в «Дневнике писателя» за декабрь 1876 года: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно - идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из неё одной вытекают»¹. Подобные положения «доказываются» прежде всего духовным опытом человечества.

Без подобного рода идей разумный человек в лишённом разуме мире обречён на абсурдное существование, как это убедительно показал А. Камю. И выходом из этой ситуации может быть столь же бессмысленная игра с жизнью абсурдного человека или же бунт его против мира. Однако этика абсурда не может дать достаточной силы духа для продолжительной жизни личности как игры или бунта. Воля к жизни здесь зиждется на сохраняющемся природном оптимизме или же «питается» из иных источников. И в этом смысле этика абсурда антигуманна, не достаточна для подлинного нравственного бытия личности.

Следующее важнейшее свойство моральных ценностей – всеобщность. Моральные ценности всеобщны в том смысле, что с ними интенционально связано всё реальное, всякая форма и вид бытия. Это не означает, что любая вещь есть совокупность всех моральных ценностей, это означает лишь то, что любая вещь, любой предмет, любой субъект сопричастны добру и злу в той или иной степени. Всеобщность моральных ценностей следует уже из их трансцендентности, поскольку трансцендентное как свойство предметных свойств не ограничено какими-то специфическими предметными свойствами, каким-то конкретным историческим пространством и временем.

Всеобщность добра и его более конкретных форм следует также из самой сущности добра, как фундаментального свойства всякого бытия (см. об этом ниже). «Бытие как таковое есть благо, добро» – данный принцип

¹ Достоевский Ф.М., Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь – декабрь // Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч.: В 33 т. - М., 1982. Т. 24. - С. 48.

европейской культуры, являющейся одним из основных для её собственного бытия, взят сознательно нами в качестве одного из основополагающих для нашей реалистической концепции моральных ценностей, морали в целом¹.

Со всеобщностью моральных ценностей сопряжено такое явление как «моральность». Понятие «моральность» используется нами для обозначения совокупности всего того, что связано с моральными ценностями конкретных объектов и субъектов. «Моральность» - это конкретные моральные ценности добра и зла объекта или субъекта, а также имеющие отношение к ним определённая иерархичность, императивность и т.п.². Другими словами, моральность - это моральные ценности конкретных объектов и субъектов, а также поле определённых отношений, которые формируются вокруг данных объектов и субъектов, когда к ним подходят с нравственно ценностной стороны. Сразу же можно отметить, что если не существует развитой морали природы, включающей в себя определённое сознание, то существует определённая моральность природы и природных явлений. Если же рассматривать моральность как определённый вид морали, то следует признать космический характер морали.

В современной этике присутствует идея разделения понятий добра и морального добра, соответственно, зла и морального зла. Такая точка зрения высказана, в частности, А.П. Скрыпником, который считает, что зло есть «универсалия культуры, основополагающая для морали и этики»³. Обращает на себя внимание мысль А.П. Скрыпника, с которой следует согласиться, что «моральное зло есть нечто большее, чем понятие обыденного сознания и этическая категория. Это – одна из важнейших универсалий культуры»⁴. «Она охватывает негативные состояния человека: старение, болезнь, смерть, нищету, униженность, - и силы, вызывающие эти состояния: природные стихии, общественные условия, деятельность людей»⁵. Таким образом, зло связано не только с человеком, но и с обществом, с природой, «как определённые состояния противоположных тенденций бытия, общественной жизни и внутреннего мира человека»⁶. Следовательно,

¹ По замечанию Блаженного Августина: «Всё, что есть, поскольку оно есть, есть добро». («De vera religione». - Гл. XI, 21.).

² У социолога П. Бурдьё есть понятие «габитуса», которое трудно однозначно определить, и которое отражает всё социальное, что связано с конкретным агентом

³ Этика. Энциклопедический словарь. – С. 154.

⁴ Скрыпник А.П. Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – М., 1990. – С. 10.

⁵ Этика. Энциклопедический словарь. – С. 154.

⁶ Скрыпник А.П. Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – С. 10.

можно говорить о природном зле, социальном, человеческом или моральном.

С нашей точки зрения, действительно, зло, как и добро, следует связывать и с человеком, и с социумом, и с природой. Добро и зло в этом смысле всеобщие.

Однако любые реальные виды, формы добра и зла являются носителями ценностей добра и зла, почему и оцениваются как виды и формы именно добра и зла. А всякие ценности добра и зла предстают как моральные ценности.

Здесь есть формальная сторона вопроса, касающаяся определения «морального добра» и «морального зла», - применять ли эти понятия для обозначения добра и зла, характерных только для человека, его действий и внутреннего мира, или же использовать для обозначения всякого добра и зла. Мы используем «моральное добро» и «моральное зло» во втором, «широком» значении этих слов, что не отрицает, конечно, и использования данных понятий в их «узком» значении.

Для использования понятий «морального добра» и «морального зла» в «узком» значении есть определённая этическая традиция, которая рассматривает основным и единственным объектом морали лишь человека, которая «замыкает» мораль на человека. Человек, действительно, через культуру вырабатывает различные формы оценки, осознания добра и зла. Но сами добро и зло выходят за рамки собственно человеческие. Подобное объективное природное и социальное добро и зло также следует оценивать как моральные феномены. Таким образом, мы считаем более обоснованным расширить понятие морали и включить в его объём все виды ценностей добра и зла, нежели считать, что есть неморальные ценности добра и зла. Дело в том, что с аксиологической точки зрения различные разновидности ценностей добра и зла предстают ценностями одного вида. Все виды добра и зла могут быть предметом этического анализа. И не случайно существует культурная традиция относить добро и зло именно к сфере морали. Очевидно, что сама мораль при этом не сводима к ценностям, - это лишь один из её элементов.

Моральные ценности являются аксиологическими качествами и как таковые обладают рядом собственно ценностных формальных свойств. Так, им присущи единство и единственность, о которых писали ещё неокантианцы. Единство, или целостность моральных ценностей, означает, что все их элементы находятся в органической взаимосвязи, что всякое их «членение» всегда относительно. И когда мы не учитываем этого, то совершаем ошибку.

В связи с этим уместно вспомнить пример неокантианцев с алмазом. Почему стоимость цельного алмаза больше, чем стоимость суммы его кусков, если разделить алмаз на части? - Именно потому, что целое и часть обладают разными ценностями. Когда мы воспринимаем алмаз как определённую ценность, мы воспринимаем его в его цельности, целостности, ибо, разбив данный алмаз на части, мы можем иметь много более мелких алмазов, но они будут камнями уже иной ценности. И совокупная стоимость кусочков раздроблённого алмаза будет ниже стоимости прежнего цельного алмаза.

Единство моральных ценностей означает, что адекватное отношение к ним и в теории, и на практике – это целостный, системный подход. Их аксиологическая сущность «требует» к себе именно подобного системного отношения. Они «не допускают» формального членения на части, без ущерба для своих свойств, даже в теории, что предстаёт одним из оснований для ценностного анализа, для постижения моральных ценностей как таковых, без редукции их к иным элементам.

Единство, целостность моральных ценностей не исключает сложной структуры как в целом добра и зла, так и более конкретных моральных ценностей. Их элементы содержатся в них как бы в свёрнутом виде – в форме «пиктограммы», как в компьютерной программе «Windows». Мир моральных ценностей имеет «монадальную», а не «атомарную» структуру.

Единственность моральных ценностей означает их уникальность, «несводимость» к иным ценностям и феноменам. Добро, как и любую конкретную его форму, нельзя без ущерба для их свойств заменить иными ценностями, феноменами. Мораль как мир ценностей не сводима ни к экономике, ни к политике, ни к религии или к психологии, она, включая и каждую отдельную её ценность, обладает определенной самобытностью, автономией. Данное свойство ценностей, в частности, и было отражено в законе «обоснования» Н. Гартмана.

Единство и единственность моральных ценностей проявляется и в том, что при сочетании разных ценностей, не создаётся новая ценность; ценности сочетаясь не переходят друг в друга, не меняют своей монадности на противоположную. Они могут существовать в единстве, которое не переходит в единообразие. Единство и единственность составляют основу самоценности всякой ценности. Повторимся, что поскольку всякий объект обладает определённой самоценностью, а не только значением для субъекта, постольку его ценность нельзя свести к значению. Самоценность как таковая объективна. Ценностный подход к объектам означает восприятие их как таковых, как существующих самих по себе, а не только для субъекта или других объектов.

Моральная ценность, уже по определению, отличается особым местом во всеобщей взаимосвязи, и совокупность моральных ценностей образует особый мир со своей специфической структурой, где можно выделить определённое «ценностное ядро», или «ценностный центр», и определённую иерархию конкретных ценностей, что ещё подлежит нашему исследованию.

ГЛАВА II

СОДЕРЖАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. ПРОБЛЕМА ЗЛА И ГРЕХА

§ 1. Содержание моральных ценностей: положительные и отрицательные моральные ценности

С *содержательной* стороны моральные ценности предстают ценностями добра и зла. Все моральные ценности являются ценностями добра и зла как таковых, а также различных их конкретных форм. Иными словами, мир моральных ценностей – это ценности добра и зла как ценностей справедливости, свободы, достоинства, любви, насилия, эгоизма, злобы и т.д. И здесь сразу же возникают кардинальные вопросы для этики: «Что есть добро?», «Что есть зло?», «Какова природа отрицательных моральных ценностей?». Это всё традиционные для этики вопросы, по которым, однако, этики всегда пытались и пытаются сказать нечто нетрадиционное. Мы согласны с точкой зрения Дж. Мура, проделавшего глубокий научный анализ этой проблемы, что дать исчерпывающего определения «добра» невозможно¹. Но потому, считал Дж. Мур, и «все суждения о добре являют-

¹ «На вопрос: «Что такое добро?» я скажу, что добро – это добро, и это весь мой ответ. На вопрос же: «Как следует определить добро?» я отвечаю, что это понятие не может быть определено, и это всё, что я могу сказать о нём» (Дж. Мур. Принципы этики. - М., 1984. - С. 63.).

ся синтетическими и никогда аналитическими»¹. Однако последнее высказывание представляется не вполне обоснованным, ибо оно является верным лишь для «вещного языка» этики и морали, пытающихся осмыслить моральные ценности через дескрипции предметных свойств, отношений, которые по сущности своей действительно отличны от ценностей добра и зла. Если же мы подойдем к осмыслению моральных ценностей феноменологически, «изнутри» самих ценностей, т.е. попытаемся их осознать на адекватном их сущности «ценностном языке», то такие суждения могут быть и аналитическими.

Из присущего ценностным суждениям синтетического характера следует важный методологический вывод. Суждения о добре и зле, о формах добра и зла как *синтетические* требуют *казуистического* подхода (по терминологии Дж. Мура²), т.е. каждая конкретная моральная ценность требует *предметного, ситуативного* исследования. Поэтому и получается, что конкретный анализ ценностей обычно переходит в анализ их предметных носителей³.

Дж. Мур пишет о казуистике: «Можно сказать, что выводы казуистики отличаются от выводов этики тем, что первые более детальны и подробны, в то время как выводы этики имеют гораздо более общий характер»⁴. Из более частного характера казуистики по отношению к этике следует важный методологический принцип, что «казуистика составляет цель этических исследований. Следовательно, ею необходимо заканчивать исследование, но не начинать с неё. Только тогда исследование будет успешным»⁵. В русскоязычной этике не прижилось понятие казуистики. Но аналогичные идеи о разделении этики и «моралеведения», «этосонологии» (В.Т. Ефимов) существуют в российской этике. И в отношении исследования ценностей высказана подобная же мысль о разделении общей теории ценностей и аксиологии. Так, С.Ф. Анисимов пишет: «Такое разграничение резонно. Общая теория ценностей охватывает весь комплекс исследования значений на всех уровнях эмпирики и теории. Аксиология же – философская теория ценностей и оценок на высшем уровне обобщения и абстракции»⁶.

Итак, если пользоваться уже имеющимися место понятиями, то исследованием сущности, основных свойств ценности добра должна заниматься

¹ Дж. Мур. Принципы этики. - М., 1984. - С. 63.

² Там же. С. 50.

³ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 49.

⁴ Дж. Мур. Принципы этики. – М., 1984. – С. 60.

⁵ Дж. Мур. Там же. – С. 61.

⁶ Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 10.

аксиология морали (этическая аксиология). Исследованием же бытия ценностей, через анализ бытия их предметных носителей, должна заниматься *общая теория моральных ценностей*. И то и другое предстают частями этики, если не разделять этику и моралеведение. Если же не разделять аксиологию и общую теорию ценностей, то всё это *разделы* аксиологии. Однако, очевидно, что это разные разделы, имеющие и много общего.

Почему понятие «добра» неопределимо? Прежде всего, потому, что оно предстаёт «*простым*» понятием, таким же, как, например понятие «*жёлтое*». Подобные понятия не содержат в себе составных частей, «инвариантно образующих определённое целое». «В этом значении понятие «добра» неопределимо, - пишет Дж. Мур, - ибо оно простое понятие, *не имеющее частей* (выделено нами – М.П.Е.) и принадлежащее к тем бесчисленным объектам мышления, которые сами не поддаются дефиниции, потому что являются неразложимыми *крайними терминами* (выделено нами – М.П.Е.), ссылка на которые и *лежит* в основе всякой дефиниции»¹.

Можно согласиться с тем, что именно «*простота*» добра как его «*единство*», «*цельность*», а также его «*крайность*» как «*угла*», на котором строится всё здание морали, и «*единственность*» и определяют его «неопределимость». Но определённое *единство* и *единственность* свойственны любой нравственной ценности, и потому можно предположить, что и любая моральная ценность «до конца» не определима². В самом деле, как при попытке определить «*добро*» или «*зло*», так и при определении производных, конкретных моральных ценностей всегда остаётся в них «*нечто*» невыразимое адекватно в языке, но осознаваемое нами на уровне чувств, интуиции, что составляет их такое специфическое, сущностное качество как «*определённая моральность*», «*нравственная самость*». Собственно, это характерно для дефиниции любой вещи, ибо дефиниция, используя общие понятия и имена нарицательные, и определяет лишь общее, и не всегда сущностное. Но если, когда имеем дело с предметами, явлениями, их неопределяемая единственность не столь уж важна в конкретном дискурсе или в конкретной предметной деятельности, то при общении с *ценностями*, при *ценностном* подходе к вещам их ценностная единственность *существенна* для их восприятия и для практики.

Нельзя, думается, признать категорическое утверждение Н. Лосского об абсолютной неопределимости через «род и вид» любой производной ценности. С точки зрения на производные ценности, как именно на *произ-*

¹ Дж. Мур. Указ. соч. - С. 66-67.

² На неопределимости моральных ценностей через традиционную родовидовую дефиницию настаивал Н. Лосский. – См. об этом: Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - М., 1994

водные, конкретные формы «добра» и «зла», мы можем дать относительно полное определение этих ценностей, подводя их под более общие, родовые для них ценности, в конечном счете, под «добро» и «зло». Но мы, повторимся, никогда не сможем дать «исчерпывающего» определения, как производным ценностям, так и самим ценностям «добра» и «зла».

Можно согласиться с определением добра, как с рабочим, которое приведено Р.Г. Апресяном в энциклопедическом словаре по этике: «Добро – в широком смысле слова, как благо, означает, во-первых, ценностное представление, выражающее положительное значение чего-либо в его отношении к некоторому стандарту, во-вторых, сам этот стандарт»¹. Мы с аксиологической точки зрения можем предложить лишь такие «относительные» определения «добра» и «зла», как то: «*добро* есть наиболее общая положительная моральная ценность», а «*зло* – наиболее общая отрицательная моральная ценность». Рассматривая, далее, *добро* как определённое качество реальных явлений, мы можем отметить, что содержание *добра* проявляется через совокупность различных конкретных моральных ценностей. И что, со стороны сущности, любая конкретная моральная ценность есть, прежде всего, ценность добра или зла. Само же добро предстает, прежде всего, как совокупность полноты *бытия, единственности* и *единства*, которые, в свою очередь, проявляются через ценности жизни, личности, всеединства и т.д. Аналогично и зло со стороны содержания предстаёт отрицанием полноты бытия, утверждением хаоса, множественности и эгоизма, которые, в свою очередь, разворачиваются в более частные ценности, и т.д.

Итак, анализ понятия «добра» свидетельствует следующее. «Добро», обозначает, во-первых, *класс объектов и субъектов*, наделённых определёнными свойствами, и, во-вторых, *класс определённых свойств, качеств, или ценностей*. Или другими словами, понятие «добро», отражает, во-первых, наиболее существенные и общие *свойства предметов* соответствующего класса, во-вторых, наиболее существенные и общие *свойства соответствующих ценностей* (ценностей соответствующего класса ценностей). Аналогичное можно сказать и о «зле»

Что интересует *этику*? Этику как науку интересуют *понятия* добра и зла, при чём в двух значениях. В *первом* значении они анализируются, используются, развиваются *общей* этикой, использующей данные *этической казуистики*, или *общей теории ценностей, социологии морали*. Во *втором* значении они значимы для *аксиологической этики*, как раздела *общей этики*, также использующей результаты *общей теории ценностей, социологии моральных ценностей* и других наук.

¹ Этика: Энцикл. слов. – М., 2001. – С. 113.

В исследованиях добра приходится всегда иметь в виду различные значения слова «добро», оговаривать их, не путать их и не путаться в них, чтобы не возникали проблемы, имеющие лингвистический характер.

Вопросы, касающиеся природы зла, сущности и содержания *отрицательных* моральных ценностей всегда были актуальными и сложными для этики. Понятие *отрицательной* ценности вызывает возражение у ряда учёных. Так, С. Ф. Анисимов пишет, что «если ценность, по определению, есть качество ценностного отношения – удовлетворять потребность, то она не может быть отрицательной по значению. Другое дело – шкала значений: она простирается от «абсолютных» ценностей до «абсолютных» антиценностей со всеми промежуточными, относительными значениями»¹. С.Ф. Анисимов при этом согласен, что «искусственное отсекание от нравственности всего отрицательного просто нелогично»². Для обозначения зла и его разновидностей используются понятия «антиценности», «неценности».

Но в аксиологии есть и традиция использования понятия «отрицательная» ценность, которой придерживались такие учёные, как Н. Лосский, Шелер, Перри, Василенко и другие. С нашей точки зрения на ценности как специфические объективные качества вполне правомерно использовать понятие «отрицательная» ценность как *номинальное* для обозначения ценностей, противоречащих по содержанию положительным ценностям. «*Отрицательная*» моральная ценность существует сама по себе как определённое качество, а именно как специфическое свойство, прежде всего, таких свойств как уродство, насилие, эгоизм, злоба и т.п. Эти качества «отрицательных» качеств не являются просто *недостатком* добра, а предстают по содержанию своему совершенно иными качествами. Что им якобы не достаёт добра, так об этом свидетельствует наша всегда субъективная *оценка*, которой в объективных фактах просто не существует, она держится лишь в нашем сознании.

В современной российской этике самые содержательные работы по проблеме зла принадлежат А.П. Скрыпнику³. Как отмечалось, А.П. Скрыпник определяет зло как «противоположность добра и блага»⁴. Зло есть «универсалия культуры, основополагающая для морали и этики»⁵. А.П. Скрыпник дал глубокий анализ конкретной практики зла, т.е. кон-

¹ Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 69.

² Анисимов С.Ф. Там же. – С. 68.

³ См.: Скрыпник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М., 1992; *его же*: Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – М., 1990; *его же*: Зло // Этика: Энцикл. слов. – М., 2001.

⁴ Этика: Энцикл. слов. – М., 2001. – С. 154.

⁵ Там же. – С. 154.

кретных способов проявления и осознания зла, в доклассовом и в цивилизованном обществах. Наш аксиологический анализ зла не отрицает, а дополняет в определённой мере этот *содержательный* анализ. Мы считаем, что ценностный подход к злу позволяет выявить некоторые особые свойства данной универсалии.

§ 2. Зло и грех. Этика греха

Итак, что есть *зло* как моральная ценность? Может ли существовать отрицательная ценность сама по себе? И не является ли зло лишь стороной, аспектом добра? И может ли в действительности существовать добро без зла? Не переходит ли часто добро во зло, как и, напротив, зло в добро? И где граница подобной метаморфозы? Думается, ценностная концепция морали, отстаиваемая нами здесь, позволяет достаточно рационально ответить на подобные вопросы, связанные со злом.

Несомненно, нужно признать реальность зла, которое связано с физическим *несовершенством*, с психическим *страданием*, с нравственными *проступками*, с социальным *насилием*, с дьявольскими *соблазнами*. Предметными субстанциями этих видов зла являются определённые, так называемые «*отрицательные*» свойства, страсти, сущности. *Зло* является как наиболее общая отрицательная моральная ценность, которая представлена через совокупность конкретных ценностей.

Зло не является относительным добром. *Относительное добро* – это также всегда добро, а не зло, хотя и не полное. *Добро никогда не переходит во зло*, хотя любой объект и субъект причастны добру и злу. И той тонкой *границы* между добром и злом, о которой так много писали, *нет*, её нет как таковой в реальности. Ценности добра и зла являются антагонистическими свойствами, существующими изначально различно в действительности или в возможности. Когда утверждается, что вот данный предмет или данное свойство, отношение может быть добром и злом, то это может быть истинным, но это не означает, что *добро может быть злом*. *Просто данный конкретный объект или субъект предстают носителями ценности и добра и зла*. В иной системе то или иное явление может предстать и в иных моральных качествах. Так, например, и страдание, которое иногда ошибочно отождествляется со злом, и которое действительно связано с определёнными видами «*психического*», *морального* зла, может быть сопричастно и *высоконравственному* добру. В христианстве, например, крест как символ страдания предстаёт в то же время и символом нравственной жизни в данной заражённой злом действительности. Так и через красоту, любовь зло может войти в человека и в мир. Знаменитое замеча-

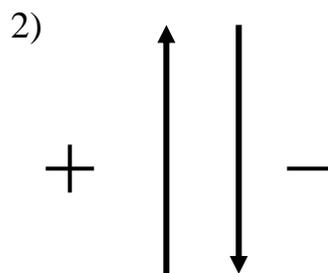
ние Ф.М. Достоевского о страшной силе красоты, в которой сходится божественное и дьявольское, имеет в виду подобную диалектику добра и зла, жизни и смерти. Как описал об эротизме Жорж Батай: «По-моему, эротизм есть утверждение жизни даже в смерти»¹. Но сами ценности добра и зла трансцендентны. Поэтому можно поставить задачу *дереализации* зла как достижения совершенства в своём *роде*, что достигается через совокупность определённых качеств, имеющих положительную нравственную ценность и через совершенствование мира в целом.

Добро, несомненно, может существовать без зла. Зло же не может существовать автономно, оно предстаёт лишь отрицанием добра, оно по сущности своей, по определению есть нечто разрушительное, а не созидающее, творческое. Обычная ошибка в утверждении о том, что добро не может существовать без зла, как без своей противоположности, состоит в том, что здесь *ценность* добра и зла не отделяется от *оценки* добра и зла, т.е. совершается *аксиологическая этическая* ошибка. Но и отрицательные оценки могут быть таковыми не потому, что есть положительные, т.е. не через соотношение с ними, а потому, что есть отрицательные объективные ценности, специфическим выражением которых они предстают.

Традиционно, нравственные ценности и оценки рассматриваются как имеющие горизонтальную структуру:



В то время как мир моральных ценностей имеет вертикальную *иерархическую* структуру:



И оценка положительная может быть дана не через сравнение с отрицательной ценностью, а через соотношение с верхним положительным пределом, или с моральным Абсолютом, чем, например, для верующего христианина или мусульманина предстаёт Царствие Божие. Равно как от-

¹ Батай Жорж. Литература и зло. - МГУ, 1994. - С. 18.

рицательные оценки следует давать через соотношение оцениваемого факта с нижним пределом зла, с «адам»¹.

Неравнозначность добра и зла, выражающаяся в том, что добро обладает независимостью от зла, имеет важное значение для правильной оценки добра и зла и правильного практического отношения к добру и злу. Существует точка зрения, что дать качественный ценностно-нравственный анализ явлениям действительности невозможно именно в силу переплетения в каждом случае добра и зла. Да и практического значения подобный анализ не будет иметь по той же причине².

Действительно, существует определённая относительность ценностей добра и зла, но есть и их абсолютность; есть динамика моральных ценностей, но присутствует в их бытии и постоянство, что позволяет сформулировать некоторые принципы для нравственного поведения человека. Существует взаимосвязь добра и зла, их различных форм, но есть и их не равноценность, есть определённая иерархия моральных ценностей, позволяющая сделать более оправданный моральный выбор и произвести более обоснованную моральную оценку. Добро и зло переплетены в каждом субъекте и объекте, но это не делает бессмысленным теоретическую и практическую работу как по изучению добра и зла, так и по ограничению и искоренению зла, по совершенствованию добра в мире, или по совершенствованию мира в добре. Задача и состоит в том, чтобы выделить в каждом случае добро и поддержать его, и, соответственно, выделить и ограничить зло. Для победы над злом не обязательно всегда применять зло, тем паче большее зло, важно воздействие на условия, причины, порождающие зло. И так как добро и зло не равнозначны, то можно увеличивать количества добра без параллельного увеличения зла.

Проблема природы зла является проблемой метафизической, а не только этической, на которую в общих чертах отвечают религия и филосо-

¹ О значимости рассмотрения положительной ценности в её соотношении с верхним пределом, а отрицательной с нижним, писал, в частности Н.О. Лосский. И с его замечанием о зле как о «нечто само в себе недостойным, заслуживающим осуждения», надо согласиться. Однако Н.О. Лосский всё же допускал, что относительная ценность может иметь как характер добра, так и зла: «Такая ценность сама по себе есть зло, или, по крайней мере, необходимо связана со злом» (*Н. Лосский. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - С. 288*). С нашей же точки зрения, следует говорить в подобных случаях о связи предметного носителя, его соответствующих качеств с ценностями добра и зла, которые сами по себе не релятивны, хотя и оказываются в реальном мире взаимосвязанными через предметных носителей.

² См.: Доклады на интернет-конференции «Насилие и ненасилие: философия, политика, этика» - 2002.- <http://www.auditorium.ru>

фия, связывая зло с эгоизмом свободных и разумных существ. Природа неживая и неразумная страдает из-за греховности подобных существ, и, в частности, из-за человека. И если раньше это казалось слишком метафизическим, то экологическая проблема конца XX века свидетельствует уже не о телеологической связи человека и природы, а о прямой причинно-следственной связи, где человек предстаёт основным фактором природных катаклизмов. Думается, что в то же время проблема зла остаётся до конца рационально необъяснимой для человека, самого поражённого злом. Здесь для него всегда остаётся некая тайна. Как пишет о грехе, как разновидности зла, С. Кьеркегор: «...Совершенно невозможно, чтобы человек мог выйти за пределы этого взгляда, мог совершенно один и сам по себе сказать, что такое грех, поскольку он как раз пребывает во грехе»¹.

Зло необходимо правильно соотносить не только с добром, но и с *грехом*. Несомненно, что всякий грех есть зло, но всякое ли зло есть грех? Что же такое грех? В Толковом словаре В.И. Даля отмечено, что грех есть «поступок, противный закону Божию; вина перед Господом». А также, это «вина или поступок; ошибка, погрешность», «распутство», «беда, напасть, несчастье, бедствие». («Кто грешит, тот раб греха»). В «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера, это слово связывается «с *греть* с первоначальным значением жжение (совести)»². *Грех* в современном языке согласно «Толковому словарю» С.И. Ожегова понимается в двух основных значениях: во-первых, грех «у верующих: нарушение религиозных предписаний, правил», а, во-вторых, «предосудительный поступок». В Энциклопедическом словаре по этике грех определяется как «религиозно-этическое понятие, обозначающее нарушение (преступление) нравственного закона (заповеди), христианская интерпретация морального зла»³.

Таким образом, понятие греха имеет *два* основных значения: *религиозное*, как нарушение религиозных заповедей, как преступление перед Господом; и *светское*, как предосудительный проступок, за который, по определению слова «предосудительный», человек заслуживает порицания, за который он несёт ответственность.

Понятие «греха» имело важное значение и для *права*, по крайней мере, для западной традиции права, формирование которой приходится на XI- XIII века, - на эпоху «папской революции». В исследованиях данной проблемы отмечается, что «в более ранний период слова «преступление» и «грех» были взаимосвязанными. В общем виде все преступления были

¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 319.

² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. - М., 1986. Т.1. - С.456.

³ Этика: Энцикл. слов. – М., 2001. – С. 96.

грехами. А все грехи – преступлениями. Не проводилось чётких различий в природе тех проступков, которые надо было искупить церковным покаянием, и тех, которые надо было улаживать переговорами с сородичами (или кровной мезтью), местными или феодальными собраниями, королевскими или императорскими процедурами»¹. И «только в конце XI и в XII в. впервые было проведено чёткое процессуальное различие между грехом и преступлением»². Утверждение нового, дошедшего до нас значения понятия «греха» способствовало конкретизации прерогатив права и морали, церкви и государства. «Грех» предстаёт важной универсалией культуры.

Понятие *греха* получило истолкование в философии как западной, так и в русской³. Мы остановимся на точке зрения С. Кьеркегора. С. Кьеркегор понимал грех как зло, творимое человеком перед Богом. «Грешат, - писал С. Кьеркегор, - когда перед Богом или с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым»⁴. Противоположностью греха, с точки зрения С. Кьеркегора, является не добродетель, как это часто понимают, а вера. С. Кьеркегор считал, что подобное понятие греха свойственно именно христианству, и как раз оно «кладёт радикальное различие в природе между христианством и язычеством»⁵. Для того, чтобы показать, что такое грех, необходимо откровение, чего не знают язычники. «Грех вообще не существует в язычестве, но исключительно в иудаизме и христианстве, - да и там, несомненно, весьма редко»⁶. С. Кьеркегор даёт анализ переживания греха, которое связано с отчаянием и возмущением. Грех содержится в воле, он «состоит не в том, что не понимают правого, но в том, что его не желают понять, не желают правого»⁷. Грех связан с отдельным человеком, с индивидом. Можно помыслить грех, но только мысль о грехе отнимет у него всякую серьёзность. «Ибо серьёзно то, что вы и я – грешники; серьёзное – это и не грех вообще, но акцент, сделанный на грешнике, т.е. на индивиде»⁸.

С точки зрения С. Кьеркегора люди часто злоупотребляли «идеей греха всего рода человеческого», не замечая, что грех не объединяет их

¹ Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. - М., 1994. - С. 183.

² Берман Г.Дж. - Там же. - С. 183.

³ См., например: Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. - М., 1993, его же: О сопротивлении злу силою // Собр.соч.: В 10 т. - М., 1995. - Т. 5; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М., 1990 и др.

⁴ Кьеркегор С. Указ. соч. - С. 305.

⁵ Кьеркегор С. Указ. соч.. - С. 315.

⁶ Кьеркегор С. Там же. - С. 324

⁷ Кьеркегор С. Там же. - С. 319.

⁸ Кьеркегор С. Там же. - С. 339.

всех в одной общей группе, а рассеивает на отдельные индивиды. Человек же «отличается от прочих живых существ не только совершенствами, которые обычно упоминают, но и превосходством природы индивида, отдельного и единичного, над родом. ... Совершенство индивида состоит в том, чтобы жить отдельно, быть отдельным, единичным»¹.

Учение о зле С. Кьеркегора не может не вызвать критику со стороны православной или католической этик, признающих первородный грех, и утверждающих о необходимой роли Церкви в деле спасения отдельного человека. Для светской же этики учение Кьеркегора имеет определённое положительное значение, и, прежде всего, описанием переживания греха, исследованием его природы, его связи с верой. Но мы считаем, что С. Кьеркегор чрезмерно сузил понятие греха, «замкнув» его на веру в Бога, чем существенно ограничил регулятивную и эвристическую функции этого понятия. С нашей точки зрения следует признать и коллективный грех.

Итак, в современном языке *грех* имеет религиозное и нравственное значение, что предстаёт отражением их диалектической взаимосвязи. Однако при этом понятие греха чётко не определяется. Грех не выделяется как определённый вид зла, в лучшем случае грех понимается как религиозный вид зла. Мы считаем, что понятие «греха» можно и нужно использовать в светской этике как определённую категорию, обогатив её при этом тем значением, которое открывается при *теоретическом* изучении феноменов, обозначаемых данным словом. С нашей точки зрения, *грех* означает, во-первых, поступок, который есть творчество зла и нарушение принципа максимина, когда существует действительная или возможная свобода выбора, а, во-вторых, отрицательную моральную ценность подобного поступка. Грех есть разновидность зла, и характеризует зло с точки зрения ответственности и долженствования свободного и разумного субъекта.

Всякий грех есть зло, но не всякое зло есть грех. Человек несёт нравственную ответственность за всякое зло, и особую нравственную, и во многих случаях правовую ответственность, за совершённый грех.

Что же есть объективного в грехе, позволяющем назвать *грех грехом*? Во-первых, грех связан с нарушением добра, со злом, при этом с *творчеством* зла, или сотворчеством, если действие не является осознанным поступком. Грех, таким образом, не предстаёт просто *пребыванием* во зле, а есть созидание зла. Во-вторых, греха нет там, где отсутствует действительная или возможная свобода. Если действия предопределены естественной или социальной необходимостью, то хотя бы они и приводи-

¹ Кьеркегор С. Там же – С. 341.

ли субъекта во зло, они не являются грехом, и связанное с ними зло *не греховно*.

Например, бизнесмен резко увеличивает цены на свой товар, поскольку произошла девальвация денег. Несомненно, что эти действия скажутся отрицательно на благосостоянии людей, и особенно малообеспеченных. И с этой точки зрения они есть зло, но не есть грех, ибо они жёстко определены экономическими законами бизнеса.

В-третьих, грех есть там, где есть нарушение принципа *максимина*. Принцип максимина означает выбор в ситуации альтернативы той из альтернатив, худший результат которой превосходит худшие результаты иных альтернатив¹. Принцип максимина схож с принципом «наименьшего зла», однако предполагает не только *действительные* худшие результаты, но и *возможные*, что требует рационального содержательного осмысления ситуации. В вопросе греха принцип максимина важен именно потому, что не всякое зло, не всякий поступок, связанный со злом, есть грех. Например, употребление мяса в пищу косвенно или непосредственно связано с убийством животных, что есть зло, но оно здесь не является грехом, поскольку подобные действия определяются естественной необходимостью обычного человека в мясной пище.

Грехи существуют разных видов. Так, можно подразделить грехи на «вольные», которые всецело в сознательной воли человека, «невольные», как произвольные, неосознанные, и совершаемые под принуждением («подневольные»). Грехи могут быть также *моральные*, как совершаемые над природой, собственной или внешней, *нравственные*, совершаемые перед обществом, и *этические*. Этический грех мы творим в том случае, когда принимаем дополнительные нравственные нормы и связанные с ними обязательства (приносим *обеты*), а потом их нарушаем.

Существуют также действия, качества, отношения, сущности, которые *безразличны* для греха, но *не безразличны* для добра или зла, что вообще исключено, учитывая всеобщность морали. Подобные феномены можно определить как *адиафорные*. Понятие *адиафоры* (в букв. переводе с греч. – *безразличное*) играет важную роль в религиозной этике. Этим понятием обозначается здесь то, что считается с христианско-философской точки зрения несущественным и необязательным в некоторых сторонах обряда, обычая².

Адиафористические споры имели важное значение в жизни христианских церквей. Так, в XVI веке подобные споры возникли между католиками и протестантами по поводу облачений, изображений святых. Сле-

¹ См., например: Дж. Ролз. Теория справедливости. - С. 140.

² См.: Христианство. Энциклопедический словарь. - М., 1993. Т. 1. - С.41.

дующий крупный адиафористический спор имел место в среде протестантов между лютеранами и пиетистами относительно вопроса допустимости для христиан посещения театра, участия в танцах и играх, курения табака. В этом споре лютеране считали все подобные действия адиафорными и потому допустимыми для христиан, на что пиетисты возражали, что с этической точки зрения нет деяний безразличных.

Отношение к проблеме адиафоры в православии, и в частности в русской православной церкви, если судить по литературе, является противоречивым¹.

Зло вошло в мир через грех. В христианстве, например, творчество зла связывается как с грехопадением человека, так и первоначально с грехопадением ангелов, и главной причиной греха предстаёт в том и в другом случае эгоизм разумных свободных созданий Господа, пожелавших стать «как боги»².

Отношение зла и греха носит исторический характер. Мера греха определяется уровнем нравственного состояния общества и человека, степенью свободы выбора, ценностным рангом совершаемых актов. Ни один человек не может избежать зла, но человек может и должен избегать греха, - отсюда и особая ответственность человека за совершённый грех.

Если теперь обратиться к *злу*, то следует признать, что всякое зло как ценность есть ценность *отрицательная*, но не всякое зло есть *греховное зло*. Человек несёт нравственную вину за всякое зло, и особую, а в подобных случаях и правовую, ответственность за греховное зло. Человек не должен совершать греховного зла, ибо для него нет морального оправдания, но человек может, а иногда и должен совершать зло, не являющееся греховным. И в данном случае человек идёт на определённый *компромисс*, которого невозможно избежать в мире, заражённом злом. Этика, и не только марксистская, должна признать возможность компромисса, но при этом рассматривать его как *относительное добро*, т.е. никогда всецело не оправдывать. И, следовательно, для нравственной личности утверждается долг борьбы с компромиссами, с условиями, порождающими их. Кроме того, существуют *принципы*, ограничивающие компромисс. Всё это требует конкретного ценностного анализа ситуации.

Признавая моральную допустимость *негреховного* зла, следует признать, что нельзя при этом снимать всякую моральную ответственность за совершающееся зло. Разрешая конфликты, скажем, насильственным образом, всегда должно осознавать, что совершается зло, хотя и допустимое, и

¹ См., об этом: *Матвеев П.Е.* Старообрядческая этика (опыт ценностного анализа) // Духовные аспекты бытия: Сб. науч. тр. Вып. 2. – Владимир. 2000.

² Быт. 3,5.

что за это несётся ответственность. В подобных конфликтах совесть не должна быть спокойной. И следует признать не только допустимость зла, но и, как моральный долг, борьбу со всяким злом. Такова трагическая противоречивость бытия с нравственной точки зрения. И данное положение важно сохранять как моральный принцип в нравственном сознании общества, который может и не осознаваться отдельными индивидами. Очевидно, что это требование более реально, менее утопично, нежели требование к совершающим добро или зло иметь определённые высокие моральные качества, чтобы реализовать добро и не заразиться злом. Подобные положения выдвигаются сторонниками субъективного понимания добра и зла как нравственных качеств человека¹.

Высказанное нами положение о грехе, о диалектике греха и зла соответствует определённому историко-философскому контексту. Подобные рассуждения встречаем мы у И.А. Ильина, когда он решает проблему *насилия*. И.А. Ильин, однако, при решении вопроса о сущности добра и зла стоял на иных позициях, и понимал их, с нашей точки зрения, чрезмерно ограниченно. И.А. Ильин связывал добро и зло только с «внутренними», душевными склонностями человека, с его «душевно-духовной природой»². Но он использовал понятие «греха». И.А. Ильин писал: «Однако «неправедность» далеко ещё не есть синоним «проступка» или «греха». «Неправедность» есть понятие родовое, а «грех» или «проступок» есть понятие видовое, так что всякий грех есть разновидность неправедности, но далеко не всякая неправедность есть грех»³.

И.А. Ильин не различал зло и грех, и это не позволило ему дать чёткого разграничения неправедности и зла, насилия и добра. У него «негреховная неправедность» предстаёт одним из видов добра, против чего протестует наше нравственное сознание. Физическое насилие, как негреховная неправедность, у него оценивается как добро, что, с нашей точки зрения, неверно. Насилие он *в принципе* не мог оценить как зло, поскольку оно может предстать как негреховная неправедность.

В качестве примера, иллюстрирующего описанную выше диалектику зла и греха, может служить отношение к насилию как к определённому виду зла в христианстве, как в прошлом, так и в настоящем. Для правильного понимания описания и оценки насилия, даваемого в Библии, с нашей точки зрения, надо учитывать, с одной стороны, исторические изменения, происходящие в нравственном сознании людей, фигурирующих в Библии, в частности, изменения в их отношении к насилию. И здесь может просто

¹ См, например: *И. Ильин. О сопротивлении злу силою.* – С. 217.

² *Ильин И.А. Указ. соч.* – С. 126.

³ *Ильин И.А. Там же.* – С. 192.

поразить жестокость, признанная в Ветхом Завете, и, как противоположность этому, любовь, утверждаемая как важнейшая заповедь в Новом Завете. Но, с другой стороны, надо иметь в виду и единство всей этики Библии, цельность нравственного учения Ветхого и Нового Заветов. И это единство, с точки зрения христианства, основывается на признании Единого, Всемогущего, Всеблагого и Всесовершенного Бога. Менялись, согласно Библии, не абсолютные моральные ценности, а нравственное осознание их людьми, моральное состояние самих людей; существовала динамика относительных моральных ценностей, динамика зла и греха. Существовало также определённое противоречие между обрядовой этикой жрецов и религиозной этикой пророков. При этом наибольшей содержательностью отличалась именно этика пророков.

Такой вид физического насилия как убийство на протяжении всей Библии признаётся злом, согласно заповеди Божией «Не убивай»¹, которую Бог не отменял нигде и никогда. Можно сказать, что оценка насилия как зла не устранялась в Библии никогда, наряду с эволюцией оценки насилия как греха. Для определённого исторического времени разрешалось и даже обязывалось убийство, и это освящалось именем Бога. «Кто ударит человека так, что он умрёт, да будет предан смерти»², «Кто ударит отца свою, или свою мать, того должно предать смерти»³ и т.д.

В книге «Исход» описывается грехопадение древних израильтян перед Богом. Еврейский народ только что был выведен Моисеем из египетского плена и ещё находился в пути – в пустыне возле горы Синай. Это было *особое* историческое для еврейского народа время, во многом определившее его дальнейшую судьбу. И вот однажды евреи предпочли Богу Иегове идола, – вылитого из золота тельца. «Сделали себе литого тельца и поклонились ему, и принесли ему жертвы и сказали: вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египта»⁴. Чтобы искупить вину Моисей совершает казнь трёх тысяч человек в один день. «И стал Моисей в воротах стана и сказал: кто Господень, иди ко мне! И собрались к нему все сыны Левиины. И он сказал им: так говорит Господь Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро своё, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего. И сделали сыны Левиины по слову Моисея: и пало в тот день из народа около трёх тысяч человек. Ибо Моисей сказал им: сегодня

¹ Исх, 20:13.

² Исх, 21:12.

³ Исх, 21:15.

⁴ Исх, 32:8.

посвятите руки ваши Господу, каждый в сыне своём и брате своём, да ниспошлёт Он вам сегодня благословение»¹.

Против жёсткой, авторитарной власти Моисея и первосвященника Аарона поднимались восстания. «Корей, сын Ицгара, сын Каафов, сын Левиин, и Дафан и Авирон, сыны Елиава, и Авиан, сын Фалефа, сыны Рувимовы, восстали на Моисея, и с ними из сынов Израилевых двести пятьдесят мужей, начальники общества, призываемые на собрания, люди именитые»². Наказаны же были повстанцы смертью, которая постигла и малых детей их. По слову Моисея, обращённого к Господу, «расселась земля под ними; и разверзла земля уста свои, и поглотила их и дома их, и всех людей Кореевых и всё имущество; и сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю, и покрыла их земля, и погибли они из среды общества... И вышел огонь от Господа и пожрал тех двести пятьдесят мужей, которые принесли курение»³.

Моисей признан *святым*, как у иудеев, так и у христиан. В день Преображения Иисус Христос встречался в присутствии своих апостолов Петра, Иакова и Иоанна с Моисеем и Ильёй, с которыми беседовал, что имеет несомненное символическое значение.

Илья, грозный ветхозаветный пророк, причастен также к массовому уничтожению людей - язычников, пророков Вааловых. Это случилось в день чудесного сожжения тельца, закланного Ильёй Господу, когда огонь, ниспавший с неба, поглотил жертву, и по просьбе пророка пошёл дождь после многодневной засухи. В тот же день схватили лжепророков, а было их четыреста пятьдесят человек. «И отвёл их Илья к потоку Киссону и заколол их там»⁴.

Эта массовая казнь также произошла в *особое* для евреев историческое время. Илья пророчествовал в царствование восьмого израильского царя Ахава, когда еврейское царство уже разделилось на израильское и иудейское. Общий взгляд на царствование Ахава выражен в Толковой Библии, где отмечено «крайнее нечестие этого царя»⁵. Ахав, не без влияния своей жены, язычницы Иезавели, которая стала в Библии символом бесчестия и порочности⁶, ввёл в Израильском царстве отправления культа Ваала. Был сооружён храм Ваалу в Самарии. Рядом с мужским божеством Ваалом было введено и женское божество Астарта-Ашера. О распростра-

¹ Исх, 32:26-29.

² Чис, 16:32-35.

³ Чис, 16:31-33, 35.

⁴ 3 Цар, 18:40.

⁵ Толковая Библия. - Петербург. 1904-1907. – Второе издание института перевода Библии. Стокгольм. 1987. - Т. 2. - С. 445.

⁶ См.: Апок, 2:20.

нении нового культа свидетельствует факт, что при Ахаве было четыреста пятьдесят пророков Ваала и четыреста пророков Астарты-Ашеры. «Наступил самый мрачный период в истории израильского народа. Истинная религия гибла в нём, а вместе с ней рушились и все великие для него обетования»¹.

Невиданное при прежних царях богохульство, распространяемое самой царской властью, подрывало древнееврейскую идею теократии как царства единого Бога Иеговы, с чем связывалась историческая судьба Израиля. Это обусловило столь жестокие действия Ильи, которые, если судить по их последствиям для самого пророка, не являлись *грехом*.

Всё это не значит, что в особое, флуктуационное историческое время нет вообще греха, что здесь узаконивается абсолютный релятивизм, - ибо за *грехи* наказывали смертью и Моисей и Илья. Но сами насильственные действия Моисея и Ильи не верно будет оценивать как греховные, хотя они и есть несомненное зло.

Иисус Христос, провозгласив новую заповедь любви (*Ин, 13:34*), не отменил в то же время закон Ветхого Завета, и не переоценил ни один из поступков пророков. «Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков: не нарушить пришёл Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится всё»². Но Иисус Христос увеличил меру ответственности людей, «поднял планку» греха, признав за грех то, что раньше не признавалось таковым из-за пониженного нравственного состояния общества и человека. Однако абсолютные моральные ценности, отмеченные в Ветхом Завете, не отменены и не пересмотрены в Новом Завете. Иисус Христос привёл и разъяснения по ряду новых норм, отметил причину их отличия от старых. Так, разъясняя норму, запрещающую развод, кроме вины любодеяния (*Мф, 5:31-32*), и её отличие от заповеди Моисея, разрешающей давать разводное письмо (*Втор, 24:1*), Иисус Христос прямо указал на исторические причины, обусловившие норму Моисея. «Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с жёнами вашими, а сначала не было так»³.

Иисус Христос, провозгласив заповедь любви, по крайней мере для того времени не отменил всякое *насилие* и не осудил его как грех. Об этом свидетельствуют слова Его и дела Его. «Не думайте, что Я пришёл при-

¹ Лопухин А.П. Библейская История Ветхого Завета. - Монреаль. 1986. – Ре-принтное воспроизводство издания 1887 года. - С. 286.

² Мф, 5:17-18.

³ Мф, 19:8.

нести мир на землю; не мир пришёл я принести, но меч»¹. Увидев в храме Иерусалима торговцев, Иисус Христос «сделав бич из верёвок, выгнал их из храма всех»².

Некоторые виды насилия, даже убийства, не считались грехом со стороны Христианской Церкви, как Восточной, так и Западной, в средние века и вплоть до настоящего времени. За смертную казнь еретикам ратовали на Руси святые Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, на Западе – святые Августин Блаженный и Фома Аквинский. В «Основах социальной концепции» Русской Православной Церкви отмечено, что «лишь победа над злом в своей душе открывает человеку возможность справедливого применения силы. Такой взгляд, утверждая в отношениях между людьми главенство любви, решительно отвергает идею непротивления злу силою. Нравственный христианский закон осуждает не борьбу со злом, не применение силы по отношению к его носителю и даже не лишение жизни в качестве последней меры, но злобу сердца человеческого, желание унижения и гибели кому бы то ни было»³.

Конечно, необходимо также учитывать, что нравственное отношение к смерти, в том числе и насильственной, у христиан имеет свою особенность. Христианство не считает смерть концом всякого бытия, смерть есть начало новой жизни, более благодатной или же несравнимо более ужасной. Смерть поэтому для христианина не есть пессимистическая трагедия, а может иметь оптимистическое продолжение в новой, возрождённой и преобразованной жизни.

В своей реальной жизнедеятельности никто не может всецело избежать зла, но можно и нужно избежать греха, хотя из людей, если верить Библии, безгрешным был один Иисус Христос. Приобщался ли когда-либо Иисус Христос к злу? – Мы можем проиграть такую ситуацию, не впадая в кощунство, даже если мы атеисты, чтобы лучше осознать диалектику зла и греха. Евангелия свидетельствуют, что он вкушал растительную и животную пищу, следовательно, способствовал уничтожению живых существ и тем самым приобщался к злу. А возьмём знаменитое евангельское повествование о бесплодной смоковнице⁴, где говорится о поступке, совершённом Иисусом Христом в Великий понедельник. Когда Иисус Христос поутру возвращался из Вифании в Иерусалим, то «взалкал», «и увидев при дороге одну смоковницу, подошёл к ней и, ничего не найдя на ней, кроме

¹ Мф, 10:34.

² Ин, 2:15.

³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2001. – С. 60.

⁴ Мф. 21, 18-22, Мк. 11, 12-14, 20-26.

одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла»¹.

Подобный поступок наверняка возмутил бы многих «зелёных», однако событие это имеет *принципиальное* значение для христианской морали в том смысле, что определяет христианский принцип отношения к природе. Греха нет там, где человек совершенствует природу во имя жизни, даже через уничтожение более слабых, менее жизнеспособных особей растительного и животного мира, ибо такова их природа, сущность бытия-в-мире, где добро и зло взаимосвязаны. Но и эти действия подчиняются определённым моральным принципам, в частности, принципу максимина.

Нравственно чуткий человек, однако, чувствует свою вину, и за адиафорные действия, как и долг перед «сверхдолжным». Человек может быть *ответственным* за зло, которое не является грехом, и в данном случае *не нести* греховную ответственность, однако, нравственно переживать подобные прецеденты, ибо «чистая совесть есть изобретение дьявола» по прекрасному определению А. Швейцера. Здесь проявляется определённый парадокс моральной вины, как «*вины безгрешной*» – моральной ответственности субъекта, оказавшегося в ситуации жёстко предопределённой, не зависящей от субъективной воли, превышающей субъективные возможности. Человек здесь чувствует вину за зло, которое связано с греховностью и виной человеческого рода. Вина здесь предстаёт проявлением реального единства, родства всех людей и всего существующего и формой ответственности каждого за всех, как и всех за каждого.

«Я знаю, никакой моей вины
В том, что другие не пришли с войны.
В том, что они – кто старше, кто моложе –
Остались там, и не о том же речь,
Что я их мог, но не сумел сберечь, -
Речь не о том, но всё же, всё же, всё же...»
(А.Т. Твардовский)

Грех, связанные с ним проблемы составляют предмет *этики греха*. Этика греха близка *этике ответственности* М. Вебера², однако есть между ними и различия. М. Вебер этику ответственности связывал, прежде всего, с максимой: «надо расплачиваться за (предвидимые) *последствия* своих действий»³. И в этом этика ответственности *фундаментально* отличается от этики убеждения, требующей поступать согласно *должному*.

¹ Мф. 21, 19.

² См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. - М., 1990.

³ Вебер М. – Указ. соч.: - С. 697.

Этика же греха обращает внимание как на ценность мотивов, так и на ценность результатов, что совершается через моральную оценку самих действий – анализ свободы выбора, принципа максимума и др. Сам М. Вебер, понимая значимость для морали как этики ответственности, так и этики убеждения, писал: «Но *должно* ли действовать как исповедующий этику убеждения или как исповедующий этику ответственности, и когда так, а когда по-другому – этому никому нельзя предписать»¹. Собственно, эти этики, делает верное, с нашей точки зрения, заключение М. Вебер, «не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения»².

§ 3. Проблема зла в русской культуре

В русской культуре проблема зла стала особенно остро в XIX и XX веках. Русские мыслители тонко чувствовали диалектику зла, искренне страшились возможного воцарения зла в душах русских людей, в самом огромном теле России. Тема бесов, демонизма, мёртвых душ отнюдь не случайно стала актуальной в XIX веке в русском искусстве. И многие провидческие высказывания о трагедийной судьбе России уже сбылись.

Среди выдающихся представителей русской культуры, которые серьёзно размышляли над темой зла, и, в частности, над темой демонизма, были М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, св. Игнатий Брянчанинов, св. Феофан Затворник, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков и др.³ По-разному они решал эту проблему – от *бестианского* (термин, который использовал Н.А. Бердяев вслед за Ницше) романтизма до крайнего *монофизитства*.

М.Ю. Лермонтов один из первых в России серьёзно подошёл к проблеме демонизма, осознавая в себе самом *его* определённые начала. 16-летний поэт напишет:

«И гордый демон не отстанет,
Пока живу я, от меня,
И ум мой озарять он станет
Лучом чудесного огня.
Покажет образ совершенства
И вдруг отнимет навсегда,
И, дав предчувствие блаженства,
Не даст мне счастья никогда».

¹ Вебер М. - Там же. - С. 704.

² Вебер М. - Там же. - С. 705.

³ См.: Бубнов Н.Н. Проблема зла в русской философии // Звезда. 1993. № 9.

Злое начало в человеке М.Ю. Лермонтов и будет воспринимать в «оболочке» бестианского романтизма как демонизм. И этот демонизм превращает человека в «сверхчеловека», наделяя его богоборческими чертами гордости, самолюбия, презрения к миру. *Юный* Лермонтов скажет о демоне:

«Собранье зол его стихия»;
«Ему смешны слова привета,
И всякий верящий смешон;
Он чужд любви и сожаленья,
Живёт он пищею земной,
Глохнет жадно дым сраженья
И пар от крови пролитой».

Взрослый Лермонтов в поэме «Демон» повторит подобную характеристику демона:

«Жить для себя, скучать собой
И этой вечною борьбой
Без торжества, без примиренья!
Всегда жалеть и не желать,
Всё знать, всё чувствовать, всё видеть,
Стараться всё возненавидеть
И всё на свете презирать!...»

И взгляд русского поэта-мыслителя на трансцендентное демоническое зло верен, но неверна сохраняющаяся при этом романтическая «оболочка» «сверхчеловека», превращающая демона в нечто загадочное, привлекательное, могучее, противоборствующее самому Богу. М.Ю. Лермонтов был гениальным художником слова, - ему был дан дар прекрасной языковой формы – стихотворной и прозаической, но в эту форму он стал облекать ложные идеи, чувства, образы. И совершенно правильно скажет о нём В.С. Соловьёв, что «облекая в красоту формы ложные мысли и чувства, он делал и делает ещё их привлекательными для неопытных... Обличая ложь воспетого им демонизма, только останавливающего людей на пути к их истинной сверхчеловеческой цели, мы, во всяком случае, подрываем эту ложь и уменьшаем хоть сколько-нибудь тяжесть, лежащую на этой великой душе»¹.

М.Ю. Лермонтов, думается, и сам чувствовал притягательную силу для человеческой души зла. В человеческой душе есть это жуткое чувство

¹ *Соловьёв В.С.* Лермонтов // *Философия искусства и литературная критика.* - М., 1991. - С. 398. Надо также отметить содержательную статью *Д.С. Мережковского* «М.Ю. Лермонтов – поэт сверхчеловечества» (*Д.С. Мережковский.* В тихом омуте. – М., 1991.).

удовольствия от совершаемого зла по отношению к самому святому, - к Богу, к самому себе. И в этой любви к злу, к демонизму проявляется падшая, греховная сущность человека.

Бестианский романтизм, возвеличивающий и поэтизирующий демонизм, думается, также связан и с эгоизмом человека, который, чувствуя в себе семена зла, сатанинские черты, в то же время пытается оправдать эти черты и представить их в «героической оболочке». Подобная романтизация демонизма всегда нечиста, не искренна, хотя это может и не осознаваться самим человеком.

Но нельзя согласиться с В.С. Соловьёвым, что демоническое начало вскоре победило в Лермонтове, как нельзя согласиться и с Д.С. Мережковским, что Лермонтов остался до конца богоборцем. М.Ю. Лермонтов боролся не только с Богом, но и с дьяволом, и боролся не с позиций атеистических, всё отрицающих, а с религиозных позиций. М.Ю. Лермонтов чувствовал и начало божественное, высшее, святое, которое присутствует в этом мире.

«Хочу я с небом примириться,
Хочу любить, хочу молиться,
Хочу я веровать добру».

...

«Дам тебе я на дорогу
Образок святой,
Ты его, моляся Богу,
Ставь перед собой».

В душе русского великого поэта были и гордость, и злоба, но была и нежная любовь к женщине – Вареньке Лопухиной, к детям, к простому человеку, типа Максима Максимыча, к родине, было здесь и смирение перед высшими ценностями. Какую душу может оставить равнодушной смиренномудрое, мужественное прощание смертельно раненного русского солдата со своим земляком, гениально описанное в стихотворении «Завещание»?!

М.Ю. Лермонтов, несмотря на свою молодость и благодаря своему могучему уму, уже стал прозревать сущностную *пустоту* демонизма, *мизерность* «сверхчеловека» как личности, о чём говорит образ «Героя нашего времени» Печорина. Подобных «героев» убивает демон скуки, тоски, уныния, что ведёт к деградации личности, ибо отнимает у неё способность к творчеству. И эти печаль, *уныние* уже не предстают искусственными романтическими чувствами, которые приятно переживать как нечто светлое, а являются в настоящей своей ценности, и ценности отрицательной, как одни из основных греховных страстей, так их оценивали отцы церкви,

ибо связаны они с тяжким, падшим состоянием сознания¹. Человеку лучше не испытывать подобную печаль и уныние, не поддаваться им, не заглядывать в их метафизические глубины, ибо там нет ничего светлого, оттуда веет небытием, гибелью. Человек, отмечали отцы церкви, не переболевший подобные чувства, заканчивает смертью, и смертью бесславной, не героической². И Печорин как личность уже опошлится, он уже принадлежит «общей массе», толпе, и вызывает не восхищение, а жалость. «Жальче его никто никогда не был», - замечает Максим Максимыч.

Тему демонизма будет развивать вслед за М.Ю. Лермонтовым другой гений русской культуры *Н.В. Гоголь*. Гоголь обладал талантом исчислять «бесконечно великое значение бесконечно малых величин добра и зла», - как это совершенно правильно отметил Д.С. Мережковский³. Как никто другой он понимал страшные нравственные последствия нестрашных, а незначительных, пошлых, малых идей и поступков.

В рассказе шедевре «Шинель» *Н.В. Гоголь* мастерски изобразил диалектику грехопадения души. Жуть этого рассказа от тех разновидностей зла, которые вдруг приоткрываются за поступками и судьбами самого маленького, мелкого человечка Акакия Акакиевича, столь мелкого, что его и жалеть почти нельзя, и остаётся от общения с ним лишь чувство стыда, чем может быть «образ и подобие Бога», и тоска, тоска. Гоголь мастерски показывает, как происходит грехопадение человека через прельщение незначительной пошлой идеей – идеей «новой шинели», как эта мелочь, завладевая живой душой, делает её «мёртвой», а живого человека превращает в призрак, фантом. Гоголь основывался при этом и на святоотеческом опыте духовной жизни⁴. Само имя *Акакий*, что с греческого переводится как «беззлойный», взято из четвёртого слова «Лествицы» Иоанна Лествичника, и фабула посмертного существования Акакия также взята из того же слова. Однако, в отличие от гоголевского Акакия Акакиевича, святой Акакий был «прост нравом», но «мудр смыслом», т.е. он понимал истинную ценность смирения и опрощения и сознательно терпел унижения

¹ «Есть восемь помыслов, - отмечал св. Ефрем Сирин, - которыми производится всё худое: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, безвременная печаль, уныние, тщеславие, гордость. Они-то ведут брань со всяким человеком» (Добротолюбие. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. Т. 2.- С. 377.).

² «Из тяжких тяжкое иго – уныние, - читаем мы у того же св. Ефрема Сирина, - особенно, если имеет оно споборницею неверие; ибо плоды его исполнены смертоносного яда» (Добротолюбие. - Т. 2. - С. 416.).

³ Мережковский Д.С. Гоголь и черт // Мережковский Д.С. В тихом омуте. - М., 1991. -С. 214.

⁴ См.: Ч. де Лотто. Лествица «Шинели» // ВФ. 1992. № 8.

и издевательства над собой, и эта добровольная «нищета духа» составляла его величие.

Но если рабство перед идеей о материальной вещи и перед самой вещью мертвит отдельную личность, приводит её к катастрофе, то почему подобное не может случиться и с самим обществом, с Россией? - И Гоголь понимал, что это может случиться, и что, собственно, уже происходит *демонизация* России. Вот чего он испугался, вот чему ужаснулся! Мёртвой предстаёт вся та атмосфера казённости, канцелярщины, которая порождает и терпит издевательства над бедным маленьким человеком. «Оставьте меня! Зачем вы меня мучаете!»

Чертовщина живёт не только в столице, является не только на Невском, но расплзлась и по уездным городкам. Ведь только это и может породить фантазмагорию, когда такие пошлые, ничтожные люди как Хлестаков или Чичиков утверждаются как генералиссимусы, Бонапарты, и будут править как генералиссимусы. Задолго до советской власти и генералиссимуса Сталина Гоголь поставит правильный диагноз общей социальной и индивидуальной *болезни* в России и постарается предупредить сограждан. Но чертовщина в том и заключается, что и это предупреждение поймут превратно, - большинство станет считать, что всё дело в определённых социальных отношениях, а не в душах и в трансцендентной сущности этой *болезни*, и вместо развития истинной религиозности, без которой невозможно победить трансцендентное зло, - будут насаждать атеизм.

Гоголь увидел, и, думается, это не могло не потрясти его, что *мерзость* и *запустение* есть и в православной церкви. Уже в повести «Вий» чертовщина проникает в церковь. Крик души, изложение своего православного мировоззрения, искренняя и бескорыстная помощь своим согражданам от человека, которому дано было чувствовать, видеть нечто большее, чем другим, «Выбранные места из переписки с друзьями», будут поняты превратно. Талантливейший критик В.Г. Белинский напишет пасквиль, обвинив Гоголя в мракобесии, в желании стать воспитателем наследников престола. Некоторые церковнослужители, понимание которых, думается, было важно для Гоголя, увидят в этом произведении лишь душевность, а не духовность, отметят путаницу основных идей, тщеславие и желание поучать всех.

Пошлость, тривиальность, мрак, - вот что стоят за демонизмом, чертовщиной. Но почему мы и сейчас тоскуем, стыдимся чего-то, читая правдивые описания гениального писателя? А потому, что мы и в своей душе, и в действительности, окружающей нас, обнаруживаем эти черты, которые имеют трансцендентный и трансцендентальный характер. Однако чертовщина внушала Гоголю и истинный ужас, который он пытался победить

смехом. Но иногда этот страх прорывался, и тогда возникали такие произведения, как «Вий», «Страшная месть», «Портрет художника». Чем может страшить пошлость, серость? Тем, что за ней видится страшная, мёртвая, железная, как у Вия, личина чёрта, олицетворённого зла. Почему страшно смотреть на чёрта? Почему нельзя общаться с ним неопытной душе? Потому что мы увидим в нём свои *собственные*, действительные или возможные ценности зла, которые могут при обращении на них внимания, - *прилога*, а затем *сочетания, сложения* по пр. *Нилу Сорскому*, - пленить и привести к гибели нашу душу. И в нашей душе может не хватить сил противостать своей собственной гибели, - вот чего боится наша душа, вот от чего она трепещет, встречаясь с чертовщиной. А гибелью, омертвением души предстают и невоздержанность, и блуд, и печаль, и уныние, и гнев, и тщеславие, и гордость, и творческое бесплодие.

Гоголь понимал, что нельзя смотреть на чёрта, и всё же он посмотрел. И попытался через смех победить себя, сублимироваться от собственных мёртвых черт, наделяя ими своих героев. Но тем самым он нёс зло другим людям, создавая для них возможность увидеть то, на что смотреть без тяжких духовных последствий нельзя. «Стонет весь умирающий состав мой, чуя исполинские возрастания и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища от них подымутся!»¹.

Гоголь не захотел дольше жить по законам греховного мира, общества, тела и души. И хватило духовных сил уйти из мира. И Бог смиловился над страдальцем, и взял его от зла и греха. На могильном камне Н.В. Гоголя написано: «И горьким словом моим посмеюся». Это слова пророка Иеремии. Гоголь оставил людям, и прежде всего своим соплеменникам, следующий завет: «Будьте не мёртвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом, и всяк прелазай иначе, есть тать и разбойник»².

Ф.М. Достоевский продолжил тему бесовщины. В наибольшей степени ему удалось проанализировать нравственный грех, субъективное зло, которое открывается в человеке как его «подполье». «Идёт великая битва Бога с дьяволом, и поле этой битвы – сердца людей». И можно согласиться с А. Менем, что Достоевский заставил «просвещенный» атеистически мир вздрогнуть и отнестись серьёзно к тому учению о человеке, которое утверждалось в патристике³.

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Духовная проза. – М., 1992. – С. 42.

² Гоголь Н.В. Духовная проза. – М., 1992. – С. 442.

³ См.: Прот. А. Мень. История религии: В 7 т. – М., 1991. – Т. 1. – С. 133-140.

Ф.М. Достоевский, как и Н.В. Гоголь, был честен в изображении чёрта, который является его герою И. Карамазову не как романтический демон, а как пошлая карикатура его собственной личности, его собственной пошлости. «Только всё скверные мои мысли берёшь, а главное – глупые, - заявляет Иван Карамазов чёрту, явившемуся к нему в кошмаре. – Ты глуп и пошел. Ты ужасно глуп. Нет, я тебя не вынесу!»

И бесы, вольно шастающие по России, и пытающиеся поставить себя выше добра и зла, так что убийство для них старухи есть лишь критерий собственной исключительности, это уже серьёзно. И нельзя согласиться с М. Бахтиным, что Ф.М. Достоевский, создав полифонический роман, не предложил единой точки отсчёта добра и зла, единого общезначимого критерия добра. Как в теории относительности Эйнштейна, при всей относительности пространства и времени, есть одна постоянная величина, которая, собственно, и определяет всё, – и эта величина - постоянная скорость света – абсолютно не зависит от движения, так и в морали, по Ф.М. Достоевскому, есть инвариантная величина, моральный Абсолют – *жизнь и учение Иисуса Христа*, – которая в сфере добра и зла также решает всё. И не прав был Ницше, посчитавший, что Достоевский разгадал тайну Христа, признав его идиотом, что выразил иносказательно через заглавие одного из своих романов. Напротив, Ф.М. Достоевский благоговел перед Христом, с Евангелием он ушёл на каторгу, и с Евангелием на груди умер. Если нет Бога, нет бессмертия, тогда всё бессмысленно, абсурдно, и тогда всё позволено, и нельзя будет удержать человека, убедить его поступиться своими эгоистическими интересами. «Широк, слишком широк человек».

Но в русской культуре и после Ф.М. Достоевского сохранялась традиция романтической идеализации демонизма. Здесь надо отметить несчастного художника *Врубеля* с его галереей демонов, а также *М.А. Булгакова*, создавшего великолепный с эстетической точки зрения роман «Мастер и Маргарита». Загадочный, умный, всемогущий Воланд вызывает невольно к себе уважение. И, напротив, тем, кто не нравится ему, он внушает страх, даже панический ужас, укрыться от которого они стараются в «бронированной камере». Однако, с религиозной, философской и с нравственной точек зрения образ сатаны, Воланда, как и его свиты – чертей, ведьм, *неверен и вреден*.

Зачем, собственно, М.А. Булгакову потребовался именно положительный образ сатаны, чтобы показать силу добра? Разве не мог он с помощью своего несомненного таланта художника олицетворить добро в образе какого-либо архангела, святого? Почему в Иисусе Христе показано, собственно, только его человеческая природа, что предстаёт *ересью* арианства и несторианства? – Думается, всё дело в самом мастере М.А. Булгако-

ве и в его возлюбленной Маргарите. Как ни поэтична и бескорыстна их любовь, но она преступна. Любовь не может оправдать совершаемое ради неё зло. Если ради любви совершается зло, то от этого любовь сама становится греховной.

А зло, которое они совершают, - это бесчестие жены, которая была у мастера, и мужа Маргариты. Какой бы незаметной не являлась та женщина, которой суждено было стать первой женой мастера, нельзя преступать через человека, отдавая его на бесчестие и страдания. Нельзя так относиться к человеку, как отнёсся мастер к своей бывшей жене, забывшей даже имя её, что, конечно, символично, ибо в православной культуре имя есть знак личности:

« ... И я там тогда ... с этой, как её ...

- С кем? – спросил Бездомный.

- С этой ... ну ... с этой, ну ... - ответил гость и защёлкал пальцами.

- Вы были женаты?

- Ну да, вот же я и щёлкаю ... На этой ... Вареньке, Манечке ...

нет, Вареньке ... ещё платье полосатое ... музей, ... впрочем, я не помню».

Этого нельзя оправдать с точки зрения христианской морали, а оправдать и оправдаться хочется, хочется собственную грязь, собственное зло и грех представить в виде добра. И это свидетельствует о силе, хотя бы и формальной в данном случае, добра, - оно оказывается значимым и для слуг зла, только понимают они сущность добра превратно.

Несомненно, это не отрицает всей сложности, многозначности образа Воланда и темы чертовщины в советской России в годы сталинизма, как не отрицает это и действительной нравственно-психологической драмы, пережитой поколением мастера и Маргариты, прошедшего через реальную «переоценку ценностей», которая могла быть только иллюзорной, хотя утверждалась как истинная, что рождало специфическую *виртуальную* реальность.

Образы Воланда и Маргариты безнравственны ещё и тем, что внесли и вносят зло в души немалою числа религиозно неграмотных людей. Стать ведьмой и подружиться хотя бы с самим чёртом, чтобы удовлетворить собственное чувство любви, испытать невыразимо сладостное чувство свободы, хотя бы преступив при этом через невинного человека. А свободы от чего? - От ответственности, от долга, от жертвенности. Так вот, образ ведьмы Маргариты несомненно провоцирует подобные чувства и идеи у определённого рода представительниц слабого пола. И после всего этого получить в награду вечный покой в обителях дьявола! – Это так привлекательно и красиво. Но истинно ли так будет? И хорошо ли это?

Почему принцип *ведьмичества* как свободы для собственных чувств не может считаться принципом добра? - А потому, что он не может быть всеобщим, и не в том смысле, что не всем дано стать ведьмами и мастерами, а в том, что при этом принципе кто-то может стать действительной жертвой. Не плохо оказаться в положении мастера, к которому приходит возлюбленная Маргарита, а если очутиться на месте мужа Маргариты или жены мастера?

Кант общую законообразность поступка положил как формулу категорического императива: «Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*»¹.

Кант обосновывал это свойство нравственного принципа, прежде всего, в духе теории *правильности*, а именно тем, что всеобщность является сущностным свойством научной истины, и потому, если и нравственные суждения претендуют на истинность, они должны быть прежде всего всеобщими. Разъясняя же через практические примеры свойство всеобщности морального принципа, Кант обращается и к доводам, которые мы можем определить как аксиологические и которые кажутся нам бесспорными. Собственно, Кант утверждает, что всеобщность нравственного закона следует из того несомненного нравственного факта, что всякий человек обладает абсолютной самоценностью, которую нельзя принести в жертву. Иная формулировка категорического императива, как уже практического императива, и отражает это положение: «Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*»².

Принцип же «свободы чувств» не может стать всеобщим принципом, поскольку он не гарантирует того, что никто из людей не станет *средством* для утверждения кем-то какого-то своего чувства, что никто не будет принесён в жертву. Подобная максима, как справедливо отмечал Кант, «никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить»³. В самом деле, став всеобщим законом, подобный принцип просто бы отрицал самоценность и иерархичность чувств, делая бессмысленными требования следовать им и жертвовать ими в жизни.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Собр.соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4 (1). - С. 260.

² Кант И. Там же. - С. 270.

³ Кант И. Там же. - С. 262.

Образ Воланда и его философия, представленные в романе М.А. Булгакова, также ложны. Воланд при встрече с апостолом Левию Матвеем говорит тому: «Ты произнёс свои слова так, как будто ты не признаёшь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твоё добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с неё исчезли тени? Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и всё живое, из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом? Ты глуп».

Обвинение в глупости апостола Матфея, который написал евангелие, признанное каноническим, остаётся на совести М.А. Булгакова. Заметим, что если у Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского в глупости обвиняли чёрта, то у М.А. Булгакова сам чёрт обвиняет в глупости святых. Но доводы Воланда действительно софистические. – В софистике обвиняет сатану Левий Матвей: «Я не буду с тобой спорить, старый софист». – И софистика здесь проявляется в том, что добро объявляется неразрывно связанным со злом, что оно не может существовать автономно без зла как предмет на земле без тени. О ложности этих положений мы сказали выше, сейчас же отметим, что теней нет на *иконах*. И если выкинуть всё то, что не имеет теней, т.е. иконы, то мы будем иметь особую церковь, если даже сохраним веру в Бога. В такой церкви снижается на порядок духовность всякого бытия, в том числе и воцерковленного. Здесь надо будет дары Евхаристии признать лишь за *символы* тела и крови Христа, а не за его действительные тело и кровь¹. И мир от этого станет, и в самом деле, прозаично серым, скучным, безблагодатным, всецело рациональным, в котором не будет места никакому чуду, тайне.

Лукавил сатана, а вместе с ним и автор, и тогда, когда представлялся всемогущим, когда обещал умершим во зле покой и волю, ибо истинного покоя и воли не могут знать силы зла, по самой природе своей как находящейся в множественности и непрерывном брожении. Дать покой может лишь Тот, Кто и живым сказал: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»², ибо покой не может быть без свободы

¹ См., об этом в замечательной книге Л.А. Успенского: «Богословие иконы православной церкви». М., 1989. «Итак, - пишет Л.А. Успенский, - значение иконостаса не только назидательное. Здесь – онтологическая связь между Таинством и образом, показание того же прославленного Тела Христова, реального в Евхаристии и изображаемого в иконе. Поэтому для защитников икон иконоборческого периода икона была не только доказательством воплощения, как свидетельство историчности Христа; она тем самым есть свидетельство и истинности Таинства Евхаристии» (Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. – М., 1989. - С. 229).

² Мф. 11, 28.

от греха и зла. Лишь покой абсолютного небытия мог бы предложить сатана, но и этого ему не дано, ибо нет абсолютного небытия.

ГЛАВА III

СТРУКТУРА СИСТЕМЫ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. Понятие фундаментальных моральных ценностей

Мир моральных ценностей предстаёт упорядоченным множеством, *системой* с определённой структурой. Первым, низшим уровнем моральных ценностей является совокупность *предметных моральных* ценностей как специфических свойств предметов и субъектов. Предметные моральные ценности являются особенными для каждой сферы бытия, для каждой предметной области. Совокупность их велика, и, собственно, неограничена. В средние века были предприняты попытки выделить важнейшие субъективные ценности человека, связанные с его добродетелями, но только отрицательных страстей-грехов Пётр Дамаскин насчитал 298.

Что же лежит в основе структуры ценностей добра? Выше мы уже отмечали, что *добро* адекватно неопределимо, и «моральность» как таковая остаётся до конца рационально неформализованной. Но это не значит, что нельзя ничего рационального сказать о *структуре* добра. Добро предстаёт наиболее общей положительной моральной ценностью, которая *монадальна*, а не атомарна по своей структуре, как об этом свидетельствует нравственный опыт. В самом деле, наиболее частные нравственные ценности входят в содержание более общих, как, например, равенство в содержании *справедливости*, как та, в свою очередь, входит в содержание более общей ценности *единства*, и так до ценности *добра*. И таким образом формируется определённая морально ценностная *иерархия* (см. об этом подробнее *ниже*).

В этике высказана мысль о добре как о простой ценности, не содержащей каких-либо составных частей. Данная точка зрения отстаивалась Дж. Муром. «Моя точка зрения состоит в том, - писал Дж. Мур, - что «добро» - такое же простое понятие, как и понятие «жёлтое»¹. Из подобных простых понятиях составлены дефиниции, и на них «заканчивается дальнейший процесс дефиниции». «Я знаю, что оно не состоит из частей, на которые мы могли бы разделить его мысленно, когда мы думаем о нём»². Но подобная характеристика относится только к «добру как цели»,

¹ Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984. – С. 63-64.

² Мур Дж. Там же. – С. 65.

а не к «добру как средству». «Добро как цель» обладает внутренней самоценностью и лишь оно абсолютно.

С нашей точки зрения различать принципиально «добро как цель» и «добро как средство» неправомерно, ибо, во-первых, понятия цели и средства относительны. А, во-вторых, и цель и средство, оцениваемые как «добро», сопричастны ценностям добра, изучение которых и составляет нашу цель. Более правомерно разделение ценностей добра на абсолютные и относительные, о чём речь пойдёт ниже. Но в данном случае нас больше интересует утверждение Дж. Мура о *простом* характере «добра как цели», или «добра как такового». Мы не можем согласиться с этим утверждением, так как оно противоречит нравственному опыту.

Собственно, когда Дж. Мур писал о простоте «добра», то он имел в виду следующее: добро как таковое, т.е. как качество, мы не можем разделить на составные части, наподобие вещей, существующих в пространстве и во времени. Этим добро отличается, например, от лошади. Но здесь возможны следующие замечания. Во-первых, на практике мы сталкиваемся с разными видами добра, как, например, со справедливостью, свободой, любовью и т.д. Мы не можем сказать, не противореча общечеловеческому нравственному опыту, что справедливость не есть ценность добра или что любовь не есть ценность добра и т.д. Во-вторых, существует иерархия ценностей добра, - есть более высокие моральные ценности и более низкие, что мы должны учитывать в нравственном выборе. Всё это свидетельствует о сложной структуре мира моральных ценностей как ценностей добра и зла. Сложную структуру мира моральных ценностей признавали М. Шелер, Н. Гартман, Н. Лосский и другие аксиологи. Дж. Мур, видимо, не предполагал, что добро может иметь сложную структуру по содержанию, но не атомарного вида, а *монадального*. Во время Дж. Мура ещё не получил развитие *системный* подход, который можно применить к анализу моральных ценностей.

Определённая истина в рассуждениях Дж. Мура о «простоте» добра, тем не менее, существует. Дж. Мур в данном случае под «добром» имел в виду такое *простое* качество как «*положительную моральность*», что нами интуитивно чувствуется за любыми формами добра, и что трудно передать словами, т.е. что неопределимо до конца, - о чём и писал английский учёный. Но, таким образом правильнее, будет говорить не о *простоте* понятия добра, а об его *неопределимости*.

Рассматриваемые вопросы связаны с проблемой классификации ценностей и их иерархии, в частности, с проблемой классификации и иерархии моральных ценностей. В этике и аксиологии существуют разные под-

ходы к решению этих проблем¹. Следует обратить внимание на то, что ценностный подход к действительности изначально предполагает иерархическую оценку явлений, ибо ранжирование оцениваемых объектов входит в самую сущность ценностного подхода. Но задолго до возникновения аксиологии и собственно аксиологических классификаций в философии, в религии уже были свои классификации, где, в частности, учитывались и ценностные свойства классифицируемых объектов.

В античности наиболее развитые классификации представлены у Платона, Аристотеля, стоиков. Обращает на себя внимание факт различия между классификациями Платона и Аристотеля, например, форм государства. В классификации Платона высшим, идеальным типом государства предстаёт аристократия, поскольку в ней господствует идеальная форма справедливости – распределительная справедливость. Формы несовершенных государств, «низшие» формы, располагались в следующей последовательности от высшего ранга к низшему: тимократия, олигархия, демократия и деспотия. И их ранг зависел от степени реализации в них распределительной справедливости². В классификации Платона присутствует строгое одномерное ранжирование, означающее, что рангом определённого уровня может обладать только одна форма, а не несколько, и этот ранг определяется соответствием абсолютной форме (идеи, ценности). – Такое свойство иерархии можно обозначить как *принцип абсолютности*.

Аристотель в основу своей классификации форм государства положил ценность блага. И в его классификации также выделяются «совершенные» («высшие») формы государства и «несовершенные» («низшие») формы. Совершенными могут быть три формы государства, а именно: монархия, аристократия и полиция, несовершенными могут быть также три формы: тирания, олигархия и демократия³. Совершенные формы государства отличаются от несовершенных тем, что в первых правители заботятся о благе большинства людей, а во вторых – о собственном благе. Деление же совершенных или несовершенных форм государства на конкретные формы определяется не ценностными их свойствами, а количественным составом правящей элиты: в монархии и деспотии правит один человек, в аристократии и олигархии правит группа людей, а в полиции и демократии – большинство граждан.

Таким образом, в классификации Аристотеля присутствует *принцип многомерного ранжирования*. Такое шкалирование в социологии определяется как шкалирование по баллам, хотя сами баллы при этом подразде-

¹ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 71- 84.

² См.: Платон. Государство // Соч.: В 3 т. - М., 1972. - Т.3. Ч.1.

³ См.: Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. – М., 1986. –Т.4.

ляются на два разряда: «высшие» и «низшие». Это формальное различие в классификациях Платона и Аристотеля имеет глубокий содержательный смысл, оно определяется не различием в ценностях справедливости и блага, а различием в понимании их существования, становления. По Платону идеальная форма государства существует как абсолютная, независимая, как идеал, идея, и такой идеал, такая идея может быть только одна. Подобный же этому идеалу может быть множество, но и они ранжированы по степени соответствия идеалу, - по принципу абсолюта. Аристотель же не отделял формы от их материальных носителей. Поэтому его анализ форм государства сопровождался анализом действительных форм. Историки философии отметили, что Аристотель проанализировал более 150 реально существовавших государств при написании своей «Политики»¹. И он обнаружил факт многомерной иерархии, когда одна форма может быть реализована через многие более частные формы, но подобного же ранга. Аристотель пошёл дальше Платона в исследовании бытия форм, их предметного становления.

В христианском средневековом богословии и в философии также будет широко применяться классификация сущностей, качеств, отношений с учётом их ценностных свойств. В этих классификациях будут присутствовать принципы классификации и Платона и Аристотеля. Так, здесь оцениваемые объекты традиционно будут подразделяться на «высшие» и «низшие». При этом их ранг будет определяться их близостью к абсолютной ценности – к Богу, а один и тот же ранг представляться в нескольких разновидностях. Такова, например, знаменитая классификация высших небесных сил, или ангелов Дионисия Ареопагита².

Среди собственно аксиологических классификаций выделяются классификации ценностей М. Шелера и Н. Гартмана как представителей классического периода аксиологии. Особую роль в развитии аксиологии сыграла классификация ценностей, предложенная М. Шелером. В основу своей классификации М. Шелер положил связь ценностей с их носителями - личностями, что определяет вид и качество ценностей. Он отметил существование определённой «объективной» иерархической структуры в мире ценностей, которая отражается индивидом через такой ценностный вид сознания как *предпочтение*. В отличие от самого предпочтения, которое субъективно и может меняться, видовая структура ценностей имеет устойчивый характер.

М. Шелер выделял следующие виды ценностей: 1) ценности удовольствия - приятного и неприятного, или утилитарные ценности; 2) ряд

¹ Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. – М., 1986. –Т.4.

² См.: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – СПб., 1997.

ценностей витального чувствования, связанных с биологической природой человека, его бытием как природного живого существа; 3) духовные ценности. Среди духовных ценностей выделяются в порядке их иерархической значимости: а) эстетические ценности; б) правовые и политические ценности, связанные со справедливостью и несправедливостью; в) гносеологические ценности; г) нравственные ценности; д) религиозные ценности, святыни.

Соответственно отмеченным видам ценностей можно выделить и определённые образцы личностей, которым, в порядке возрастания их самоценности, соответствуют следующие типы людей: художник, вождь, гений, праведник, святой. Обращает на себя внимание факт, что замыкают ряд ценностей на высшем уровне религиозные ценности, а святой выделяется как совершенный тип личности, которая обеспечивает дееспособность, реальное единство всех прочих типов, их жизненных миров, - вполне логичное заключение для Макса Шелера.

Н. Гартман предложил свою классификацию ценностей, в которой, как он сам замечает, «их (*классов ценностей* - М.П.) взаимное разграничение также небезупречно», но которой всё же свойственна определённая логика. Можно отметить, что если М. Шелер дал ценностный анализ онтологии, то Гартман предложил онтологический анализ ценностей, - у него и классификация ценностей, и их функционирование так или иначе основаны на наличии определённых онтологических слоёв бытия. «Теперь со всей определённою необходимо сказать, что в основе эстетического предмета лежат те же самые слои, что и в строении реального мира»¹. Но это же справедливо и по отношению к этическому предмету, с которым связаны этические ценности и т.д.

Н. Гартман, следуя своей онтологии, выделяет следующие классы действительных ценностей, расположенных «снизу вверх»:

«Ценности блага, охватывающие все ценности полезного для нас и служащего нам средством»².

«Ценности удовольствия, называемые обычно «приятным»» ...

«Жизненные ценности. Сюда относятся ценности, присущие всему живому и разделяющиеся внутри этого класса по высоте, развитию и силе жизни»³. Н. Гартман замечает, что к ценности жизни можно отнести всё, что полезно для жизни.

Нравственные ценности, охватываемые понятием «добро».

Эстетические ценности, характеризуемые понятием «прекрасного».

¹ Гартман Н. Эстетика. - С. 663.

² Гартман Н. Там же. - С. 477.

³ Гартман Н. Там же. - С. 477.

Познавательные ценности, - собственно, только одна ценность - «истина».

Три последние класса ценностей в этой классификации сам Н. Гартман определил как духовные, которые находятся в определённой «параллельной связи» друг с другом, но это не исключает «различие высоты уровня между ними». Нравственные и эстетические ценности, справедливо замечает Н. Гартман, включают в себя также «градацию ценностей высокого и низкого порядка», находящихся друг с другом в сложных отношениях: «как могут быть этические ценности «более высокие», чем определённые эстетические, существуют и эстетические ценности, которые выше определённых этических ценностей»¹.

Примечательно, что в свою классификацию ценностей Н. Гартман не включил религиозные ценности, ибо для признания Бога он не видел достаточных оснований, а без существования Бога эти ценности являются иллюзорными. Н. Гартман, в целом, видел в религиозных ценностях не факт возвышения личности, а факт её унижения. По его мнению, с наличием Бога не согласуется свобода человека, его способность к творчеству добра. Однако в «критической онтологии» Гартмана появились свои внутренние «неразрешимые» противоречия, связанные, в частности, с объяснением свободы воли человека и с императивностью идеального мира.

Н. Гартман особое внимание уделил структуре ценностного мира. Есть особые закономерности, по которым строятся отношения классов ценностей, отдельных ценностей, - иными словами, есть определённая логика ценностей. Он сформулировал закон «*обоснования ценностей*» как важнейший аксиологический закон. Этот закон Гартмана звучит следующим образом: вышестоящие ценности обосновываются только нижестоящими, а, с другой стороны, они обладают ценностной автономией и не сводимы к иным. Различие ценностей по уровню даётся в классификации ценностей.

Раскрывая содержание первой части своего закона, Н. Гартман подчёркивал, что вышестоящие ценности возвышаются только строго над нижестоящими по отношению к себе, так ценности жизни возвышаются над ценностями блага, но ни в коем случае над нравственными или эстетическими ценностями. Эстетические ценности возвышаются, в свою очередь, над нравственными, но не наоборот, хотя, как мы уже отмечали, для духовных ценностей Н. Гартман и делает оговорки. Думается, следуя логике своего анализа, Н. Гартман здесь вступает в определённые противоречия как с практикой, так и со многими, особенно, этическими учениями.

¹ Гартман Н. Эстетика. - С. 478.

Надо иметь в виду, что аксиологический закон Н. Гартмана является конкретизацией в царстве ценностей сформулированного им более общего закона обоснования бытия духовного мира. Этот закон также имеет двойное содержание: во-первых, он утверждает, что «духовное содержание может существовать только постольку, поскольку оно заключено в реальную чувственную материю... И, во-вторых, он гласит: духовное содержание, подпираемое сформированной материей, всегда нуждается в ответном действии живого духа как персонального, так и объективного»¹, через действия которых оно и может только реализоваться.

«Критическая онтология» лишь частично признаёт связь материи и духа, и именно как их единство в существовании, в реализации. По своей же структуре, содержанию эти две сферы бытия автономны, идеальное не предстаёт отражением материального. Да и внутри их единства много различий. Материальное и идеальное, связанные с объективированным духом, имеют, пишет Н. Гартман, «совершенно различные способы бытия, так что единство обеих с самого начала является примечательным в царстве существующего. В остальном они весьма свободно варьируют по отношению друг к другу. Но самый большой размах существует внутри единства, которое они образуют в зависимости от их связи между собой»². Собственно духовное содержание остаётся ирреальным, оно выступает для персонального духа лишь как явление, и потому способ бытия объективации носит двойственный характер. И первенствующую роль в духовном бытии, в бытии духовных ценностей принадлежит самому духу.

Раскрывая вторую часть своего аксиологического закона, Н. Гартман автономность, независимость вышестоящих ценностей сводит к трём положениям. Во-первых, вышестоящая ценность автономна, самостоятельна по содержанию. Во-вторых, уровень вышестоящих ценностей не зависит от уровня находящихся в её основе ценностей. В качестве примера Н. Гартман приводит «лепту вдовы», когда «над самой незначительной ценностью блага может возвышаться самая высокая по уровню нравственная ценность, например способность на величайшие жертвы»³. Или, приводит факт Н. Гартман, «между совершенно незначительными и обыденными персонажами, изображаемыми поэтом, могут создаваться в высшей степени достойные внимания и имеющие большое значение ситуации. Это ещё не вполне понимали старые драматурги, у них ощущается потребность в людях с высоким положением - в королях и князьях. Только современная

¹ Гартман Н. Эстетика. - С. 127.

² Гартман Н. Там же. - С. 137.

³ Гартман Н. Там же. - С. 488.

драма спустилась до уровня простых людей»¹. - В мире ценностей наблюдается парадоксальный факт, когда наиболее значимое как наиболее безотлагательное и необходимое, не становится от этого наиболее ценным, напротив, высшие ценности в материальном отношении могут являться наименее значимыми, как и наоборот.

В-третьих, реализация, осуществление вышестоящих ценностей не зависит от реализации нижестоящих. Так, осуществление эстетической ценности «совершенно не зависит от осуществления лежащей в её основе нравственной ценности». В самом деле, замечает Н. Гартман, например, в трагедии гибнет герой, а вместе с ним терпит поражение и положительное начало, равно как и в комедии «стремление к нравственно-возвышенному тонет в мелочах и ничтожном, а незначительное, пустячное одерживает победу». Но в обоих случаях, если это действительно трагедия или комедия, над всем этим «парит», «возвышается» «эстетическая ценность, ценность драматического, сценического, трагического и комического»². И она «зависит не о победы добродетели, не от победы положительного начала, то есть не от его реализации в содержании и ходе пьесы, а от совершенно других условий: от художественного пластического формирования характеров и сцен, от построения целого и от конкретности изображения от слоя к слою»³. Можно обвинить Н. Гартмана в метафизически жёстком разделении эстетического и нравственного, добра и блага и т.д., однако, следует признать, что за этим положением стоит реальная проблема - проблема специфики реализации конкретных видов ценностей. Несомненно, что распределение, товарно-денежный обмен, потребление свойственны лишь экономическим ценностям, это их формы реализации, эстетические же ценности, нравственные и другие имеют свои особые формы, которые следует открывать, изучать, учитывать при их реализации.

Таким образом, каждый вид ценностей обладает определённой автономностью, самостоятельностью по отношению к другому виду. Н. Гартман утверждает более того абсолютность, автономность ценностей по отношению к их материальным носителям, или, другими словами, абсолютность мира ценностей как их независимость от материального мира. Он не может не признать и имеющуюся в мире ценностей определённую относительность, однако утверждает, что это не историческая относительность, а относительность, связанная с интенциональным характером ценностей, открытым М. Шелером. Каждая ценность связана с одним из типов ситуаций и становится актуальной тогда, когда возникает подобная ситуация, - так

¹ Гартман Н. Там же. - С. 509.

² Гартман Н. Эстетика. - С. 509.

³ Гартман Н. Там же. - С. 509.

мужество появляется тогда, когда живут, действуют в условиях риска, эстетические ценности получают признание, когда в истории «адекватно настроенное сознание» и т.д. Но в таком случае ценности не являются собственно исторически относительными, - делает вывод Н. Гартман, а относительными только в их сегодняшнем бытии и в зависимости от чувства ценности. Таким образом, в «критической онтологии» решается проблема абсолютности, исторической неизменности ценностей, проблема общечеловеческих ценностей. Ценности оказываются независимыми от реального исторического процесса, лишь реализация, осуществление их определённым образом связана с практической жизнью людей.

В качестве критических замечаний в адрес классификации Н. Гартмана можно заметить, что мир, который описан в «критической онтологии», получился миром «слоёного пирога», где слоями идут бытие, жизнь, душа, дух и их ценности. Каждый из этих слоёв по-своему замечателен, и отличен от другого, хотя между ними и есть определённые прослойки-связи. В общем, получился довольно-таки привлекательный продукт, хотя и не очень «удобоваримый», ибо чрезмерно фундаментален, статичен. На самом деле общество - это не пудинг, не слоёный пирог, и даже не пирог с начинкой, хотя бы и состоящей из одних ценностей. Общество - это живой организм, в котором органичной связью сочетаются друг с другом каждая клетка, каждая часть, и связь эта живая, развивающаяся, разрушающаяся, созидаемая, противоречивая, антиномичная и т.д., при этом, как есть различия в социальных организациях, так есть здесь и единство.

Итак, при классификации ценностей следует обратить особое внимание на их сущность, свойства. Как отмечалось, ценности отличаются таким свойством, как единство, целостность, означающее, что ценности нельзя разделить без ущерба для их моральности на атомарные части. Но это не исключает сложной структуры любой конкретной ценности, вплоть до наиболее общих ценностей добра, которые «способны» разворачиваться как пиктограммы Windows.

Наиболее общими, *фундаментальными* ценностями добра, собственно составляющими содержание «моральности» добра, «добро добра», предстают с нашей точки зрения моральные ценности *бытия, единственности и единства*. Данные ценности лежат в основе системы ценностей добра как системы положительных моральных ценностей. Для обоснования этой во многом интуитивной идеи, тем не менее, можно привести определённые логические и эмпирические аргументы. Вначале отметим, что речь идёт именно о *моральных ценностях* бытия, единственности и единства как о специфических свойствах данных феноменов, т.е. речь идёт о *бытии-как-добро, единственности-как-добро и единстве-как-добро*. – Мы

иногда будем использовать подобные искусственные словесные конструкции как, например, «бытие-как-добро» и т.п., понимая всю нехарактерность их для русского языка, но с единственной целью отделить бытие как ценность от одноимённого реального феномена бытия.

Предметные моральные ценности интенционально связаны с конкретными вещами, и их содержание интенционально связано с содержанием своих предметных носителей. Добро же как таковое связано уже с самими моральными ценностями в том смысле, что реализуется через них. Что же есть в них общее, что может объединять ценность добра? Очевидно, не конкретное содержание, не конкретные содержательные признаки, а та общая положительная «моральность», что явно не определяется, и которая связана с общими *ценностными* свойствами. Наиболее же общими *ценностными* свойствами, общими признаками, связанными с ценностями, и предстают, как отмечено ещё неокантианцами, и с чем согласны мы, *единство* и *единственность*. Но поскольку мы обращаемся к реально существующим ценностям, то следует отметить и *бытие* как наиболее общий их предикат. Таким образом, ценность *добра* связана, прежде всего, с *ценностными* свойствами *бытия*, *единства* и *единственности*.

Отметим, что здесь речь идёт именно о *ценностях* бытия, единственности и единства. И при этом отмеченные общие ценности предстают как наиболее общие ценности *добра*. Почему именно для *добра* они являются наиболее общими ценностями, а не для всякой ценности, ведь согласно неокантианцам *единство* и *единственность* есть отличительные свойства ценности как таковой? Что позволяет высказывать подобные утверждения? - Наше *аксиологическое* постижение данных ценностей и самого добра как такового.

Несомненно, что любая ценность характеризуется *свойствами* единственности, единства и бытия, но с содержательной стороны никакая ценность, кроме нравственной, не связана с *ценностями* единственности, единства и бытия в их совокупности, а предполагает какие-то иные более частные ценности. Можно сказать, что моральные ценности предстают более общими по отношению к другим ценностям. Поэтому мы и заявляем, что ценности *бытия*, *единства* и *единственности* предстают абсолютными и основополагающими, *фундаментальными* ценностями добра¹.

¹ Иммануил Кант формулу *категорического* императива выводил из самого *понятия* категорического императива. «Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, - писал Кант в «Основах метафизики нравственности», - то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы – быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он

Думается, что само понятие ценности неокантианцы создавали во многом на примере нравственных ценностей.

И нет здесь логического круга в определении самой *положительной моральности, добра*, ибо данный феномен рассматривается нами как интуитивно воспринимаемая реалья, отражаемая в сознании как конкретная универсалия, формализуемая определённым образом и в какой-то мере через систему конкретных ценностей.

Надо обратить также внимание на следующее свойство добра как ценности, также связанное с самим понятием добра. Добро в русском языке понимается как «всё положительное, хорошее, полезное»¹. В то время как другая универсалия – *красота*, - понимается как «всё красивое, прекрасное... как то, что доставляет эстетическое и нравственное удовольствие»². *Истина* имеет значение «*правды*». *Ценность* же понимается как «*полезность, цена, достоинство, дороговизна*». Таким образом, в живом разговорном языке отражается тот факт, что *ценность* как таковая наиболее близка понятию *добра*. Следовательно, можно предположить, что и *наиболее общие* формальные и содержательные свойства ценности в наибольшей степени соответствуют именно добру.

Данный факт свидетельствует также, что в реальном социальном континууме как единстве предметной и языковой деятельности *добро* имеет определённое первенство перед иными важнейшими универсалиями – *истиной* и *красотой*. Но это характеризует специфическую автономность и абсолютность добра и всех более частных моральных ценностей, которые обладают определённой независимостью по отношению к иным ценностям, не редуцируемы к иным формам бытия. Моральная оценка «абсолютна» среди прочих оценок, моральный суд предстаёт судом в «последней инстанции».

Об особом статусе моральных ценностей в мире ценностей писали многие мыслители. Так, согласно Дж. Муру добро имеет определённое *первенство* перед прекрасным. «... Из двух указанных терминов, служащих определению ценности, оно оставляет непроанализированным только

был бы ограничен, то не остаётся ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» (Кант И. Собр. соч.: В 6 т. - М., 1965. Т.4(1). - С.260.).

¹ С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова . Толковый словарь русского языка. - М., 1993. - С.171.

² Там же. С. 311.

один, а именно термин «добро»; тогда как термин «прекрасное», хотя он и не идентичен первому, можно определить в зависимости от первого»¹.

«Первенствующее значение морали в жизни человека и общества» с позиций ценностного подхода в этике отстаивает С.Ф. Анисимов. Он замечает, что «то, что мораль имеет первенствующее значение в жизни человека и общества, не представляется самоочевидным»³. Но в защиту данного положения можно привести тот довод, что мораль «единственное абсолютное условие духовности»⁴. Так отсутствие высокой образованности, развитого эстетического чувства, религиозного чувства у людей не лишает их сопричастности роду человеческому. «Неразвитость нравственного сознания, в отличие от всего перечисленного, есть единственное, что делает человека нечеловеком или недочеловеком, зверем, оборотнем, лишенного родовой человеческой сущности, айтматовским манкуртом, позабывшим о своей принадлежности к роду человеческому, не узнающим даже родную мать»².

Эмпирическим аргументом в пользу признания фундаментальными моральными ценностями ценностей *блага, единства и единственности* служит этико-аксиологический анализ самого бытия, единства и единственности, как и в целом космоса, социума, человека. Собственно, вся человеческая история является раскрытием и подтверждением данного положения, этой же цели служит и наше исследование.

Бытие в философии, особенно современной, и, прежде всего, благодаря трудам М. Хайдеггера, предстаёт как философская категория, с которой связано много онтологических и гносеологических проблем. Отметим, что наряду с онтологическими и гносеологическими проблемами следует выделить и аксиологические, и, прежде всего, аксиологическую оценку бытия. Человеку органически свойственна точка зрения на сам факт бытия, в том числе и на бытие вещи и на высшие его виды – на органическую жизнь природы, на человеческую жизнь как на проявление добра, блага. Всякое бытие, всякое существование, всякая жизнь уже сами по себе оцениваются как самоценность, благо, добро.

Положение о единстве бытия и добра находит своё яркое выражение в христианской этике, оценивающей всё Домостроительство Божие как то, что добро, «хорошо весьма» (Быт 1,31). «*Omne ens est bonum quia omne ens est ens*». – «*Всё сущее есть благо, потому что всё сущее – сущее*». Данный тезис томизма передаёт основную аксиологическую христианскую

¹ Дж. Мур. Принципы этики. – С. 295.

³ Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 113

⁴ Анисимов С.Ф. Там же. - С. 114.

² Анисимов С.Ф. Указ. Соч. – С. 114.

идею о бытии. Истинность этой идеи не может быть логически доказана, она сама предстаёт этической аксиомой для нравственного сознания. Это один из первых нравственных актов человека как существа морального и одно из первых оснований его индивидуальной и общественной нравственности, хотя это и абстрактнейший принцип.

На важность данного принципа указывал Ф.М. Достоевский, когда вкладывал следующие слова в уста старца Зосимы: «Полубите жизнь раньше смысла её!» – Это можно рассматривать как парадокс в нравственных воззрениях одного из глубочайших моралистов человечества, ибо кому, как не ему было известно, что «не хлебом одним будет жить человек»¹, и что «без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация». Однако прежде чем сделать следующий нравственный акт – оценить содержание бытия, определить смысл жизни, выработать «высшую идею» для жизни – необходимо признать как абсолютную истину моральную самоценность самого факта бытия, самого факта жизни. Поэтому, в частности, отрицательная оценка самоубийства является общечеловеческой, представленной в подавляющем числе нравственных систем.

Но что значит нравственно оценить бытие, жизнь как добро, если у нас до этого определения нет ещё самого понятия «добра»? – Собственно, мы здесь наблюдаем творческий «скачок», «прорыв» в сознании, когда с определённым осознанием бытия появляется и специфическая форма сознания, – нравственная.

Однако осознание самого бытия как добра, когда обращается внимание лишь на сам факт бытия, без его взаимосвязи с иными качествами сущего, носит ещё формальный характер. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с формальным бытием-как-добро, содержательное же бытие-как-добро является лишь во взаимосвязи бытия, единственности и единства.

Осознание *единственности*, уникальности всего сущего предстаёт следующим актом его, сущего, нравственной оценки. Проблема оценки единичного, индивидуального, лишь намечаемая в античном мире, была остро поставлена в средневековом мире. По оценке Б. Рассела, ««принцип индивидуации» является одной из важных проблем схоластической философии. В разных формах вопрос этот остался проблемным вплоть до сегодняшнего дня»². Примечательно, что в споре представителей позднего средневековья реалистов и номиналистов никто из них не сомневался в существовании реального единичного, спор шёл о сущности универсалий. Такие номиналисты как Уильям Оккам признавали объективное существование только единичных вещей. Под единичной вещью Оккам понимал

¹ Мф. 4. 4.

² Рассел Б. История западной философии. - Новосибирск. 1997. - С. 438.

вещь, «которая не только нумерически одна, но также «не есть естественный или условный знак, общий для многих обозначаемых вещей».¹

Как пишет Ф. Коплстон, с точки зрения У. Оккама «только индивидуальные вещи существуют... Благодаря уже тому, что нечто существует, оно является индивидуальной, или единичной, вещью. И всякое познание реальности предполагает непосредственное постижение индивидуально существующих вещей».²

Аргументом против универсальной сущности может служить уже тот факт, что с исчезновением той или иной единичной вещи род вещи не исчезает, что следовало бы ожидать, если отождествлять природу вещи с её универсальной, родовой сущностью.

Признавали *единичное* как важнейшее субстанциональное свойство бытия вещей и те, которые в средневековье представляли «старый путь», т.е. путь так называемых «реалистов», - собственно, здравомыслящему человеку в этом и нельзя сомневаться. Проблемой же предстаёт вопрос об *общем*, его сущности, ценности.

Но расхождения существовали и в вопросе о единичном. Так, Фома Аквинский считал, что *единичные* свойства являются *существенными* для духовных субстанций и второстепенными - для материальных вещей, ибо их сущность – материя - состоит из тождественных частиц, различающихся только положением в пространстве. Дунс Скотт утверждал, что единичные вещи всегда различны по существу. На этом и стоит его «принцип индивидуации». Согласно этому принципу различия вещей «есть различие между разными «формальностями» одной и той же реальности»³. И «формальное различие» Д. Скотт отмечал у всего существующего, - от Бога, - различие божественных атрибутов, – до вещи, личности. Так, в отдельном человеке – *Иване* – кроме его человеческой природы есть и его «*этость*», т.е. то, что делает его неповторимой личностью – *Иваном*.

Данный вывод средневекового западноевропейского мыслителя совпадает и с учением о личности многих восточноевропейских мыслителей, занимавшихся проблемой личности, от Максима Исповедника до Владимира Лосского. Как пишет об индивидуальной личности В. Лосский: «Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чём-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, при-

¹ Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. - М., 1997. - С. 451.

² Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. - С.285.

³ Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. - С. 265.

роду превосходит, кто этим превосходством даёт существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит».¹

В схоластической терминологии формальное индивидуализирующее сущее обозначается как «*Haecceitas*», - «это есть» (*haec est*). Иными словами, всё существующее есть *это* существующее, или индивидуальное, единичное сущее (*haec est*). Таким образом принцип индивидуации предстаёт важнейшим онтологическим принципом. Данный принцип станет одним из главных в метафизике Лейбница, как принцип «тождества неразличимых», наряду с принципами «предустановленной гармонии» и «достаточного основания». «Великие принципы *достаточного основания* и *тождества неразличимого* придают метафизике новый вид, так как посредством их она получает реальное значение и доказательную силу, в то время как раньше она состояла лишь из пустых слов».²

Принцип «тождества неразличимого» состоит в том, что «не бывает никаких *неразличимых друг от друга* отдельных вещей».³ Или, другими словами, «точно так же каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различие внутреннего или же основанного на внутреннем определении».⁴

Принцип индивидуации, однако, имеет не только онтологическое, но и аксиологическое значение. В том, что всё существующее существует как *это* есть, как *индивидуализирующее* сущее, как *единичная* вещь проявляется совершенство природы и благодать Творца, для верующего, ибо тварный мир предстает, таким образом, наиболее «экономным», свободным от пустого зряшного повторения и тем самым совершенным. Уже это свидетельствует об определённой «моральности», «добре» единичного. Однако «единичное» как таковое характеризует и *неповторимость, уникальность* всего существующего, что также само по себе есть добро, определяет само понятие добра, входит в его содержание. Здесь раскрывается то не формализуемое до конца содержание «*моральности*», *добра* в добре, которое интуитивно чувствует моральное сознание в самом понятии добра. И поскольку единичность есть всеобщее свойство, постольку и *единичное-как-*

¹ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // В.Н. Лосский. По образу и подобию. - М., 1995. - С.114.

² Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. - М., 1982. Т.1. - С. 450.

³ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. - М., 1982. Т.1. - С. 450.

⁴ Лейбниц Г.В. Монадология // Г.В. Лейбниц. Соч.: В 4 т. - М., 1982. Т. 4. - С.414.

добро есть всеобщая положительная моральная ценность, абсолютная и фундаментальная ценность добра.

И дать исчерпывающего определения *единственности-как-добра* невозможно, оно само предстаёт одной из основополагающих, исходных ценностей в мире добра. *Единственность-как-добро* есть положительная моральная ценность *единственности* как уникальности, неповторимости всего существующего, всего как *это* есть. Она предстаёт трансцендентной абсолютной *фундаментальной* формой добра наряду с ценностями *бытие-как-добро* и *единство-как-добро*.

Единство-как-добро предстаёт третьей основополагающей, *фундаментальной* ценностью добра. Здесь мы имеем дело с нравственным осознанием единства всего существующего, которое проявляется и в материальном единстве мира, и в идеальном его единстве. Единство есть у всех форм сущего, когда неживая природа не отрицает, а порождает живую природу и предстаёт фактором её существования, содержит в себе возможности её развития, равно как живая природа служит фактором существования социальной природы.

Единство всего существующего осознавалось уже в античности, что отразилось во многих учениях, понятиях, и, прежде всего, в одной «из самых первичных категорий античного мышления»¹ - «*космосе*». Античная мысль приходит к идее «единого» или «одного», которое объединяет и целесообразное, творимое человеческой или космической душой, и нецелесообразное. «Отсюда возникает поразительная склонность античного мышления признавать ещё и такое начало, которое выше самого мышления и которое воплощает в себе также и всё немислительное. Это начало в античности называлось «единым», или «одним». Оно трактовалось выше души и ума, а в конце античности даже и выше самого космоса [А.Ф. Лосев здесь имеет в виду прежде всего учение неоплатоников об едином. – М.П.Е.]. Но оно только и существовало в самом космосе»².

В христианском мире идея единства будет сохранена и конкретизирована, наполнится аксиологическим содержанием. «*Omne ens est unum*» – «всё сущее одно», - эта средневековая формула унитарности, единства бытия получит классическое выражение у Фомы Аквинского.

Средневековая мысль будет утверждать, что единство зависит от уровней бытия, - так механическое единство частиц металла или жидкости иное, нежели органическое единство плоти, или душевное единство личностей, или, наконец, духовное единство, как тождественность, омоусианство Трёх Лиц Святой Троицы.

¹ Лосев А.Ф. История античной философии. - М., 1989. - С.26.

² Лосев А.Ф. История античной философии. - С. 28.

Идея единства станет важнейшей для восточной, православной патристики, где, действительно, никто не хотел уступать ни на «йоту» в данном вопросе. Характерным и принципиальным для всего христианского мира явился триадологический спор, завершившийся принятием в IV веке никео-цареградского *символа веры*, где был узаконен догмат о *тождественности* (омоусиос) Трёх Ипостасей Бога. Тогда же было отвергнуто арианское учение о *подобии* (омиусиос) Божественных Ипостасей как еретическое. В эпоху Возрождения свойство единства было по-своему осмыслено в пантеизме с его принципом «всё во всём». Единство всего существующего как субстанциональное единство признавалось Спинозой с его учением о единой божественной субстанции, «кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема»¹. А всё иное, что существует, «существует в Боге, и без Бога не может ни существовать, ни быть представляемо»².

Единство бытия отстаивалось Лейбницем через принцип «предустановленной гармонии». Согласно философскому воззрению Гегеля, единое связано как с отдельным объектом, так и с миром в целом, с Богом. «Объект, далее, есть вообще *единое* (ещё не определённое в себе) целое, объективный мир вообще, Бог, абсолютный объект. Но объект имеет также различие в себе, распадается в самом себе на неопределённое многообразие (как объективный *мир*), и каждое из этих *единичных* есть также некий объект, некое в самом себе конкретное, полное, самостоятельное наличное бытие»³.

Философское познание, понимание по Гегелю и «состоит в том, что всё то, что кажется ограниченным, взятое самостоятельно, получает свою ценность в силу того, что оно принадлежит целому и составляет момент идеи»⁴.

В русской мысли *единству* придавалось особое значение, при этом здесь в *единстве* интуитивно видели не только онтологическое или логическое свойство, но и аксиологическое. И высшим проявлением единства, символом истинного, совершенного и благого единения русские мыслители видели Божественную Троицу. Собственно, идея Троицы явилась первым историческим вариантом *русской идеи*. Как свидетельствует жизнеописание преп. Сергия Радонежского, св. Сергий «поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитии, дабы взиранием на святую

¹ Спиноза Б. Этика // Б. Спиноза. Избранные произведения. В 2 т. - М., 1957. Т.1. - С. 372.

² Спиноза Б. Там же. - С. 373.

³ Гегель. Энциклопедия философских наук. - М., 1974. Т.1. - С.379-380.

⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук. - М., 1974. Т. 1. - С. 420.

Троицу, побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира». Евгений Трубецкой заметил в связи с этим, что «тем же идеалом вдохновлялось всё древнерусское благочестие; им же жила и наша иконопись. Преодоление ненавистного разделения мира, преображение вселенной во храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существо три лица Св. Троицы, - такова та основная тема, которой в древнерусской религиозной живописи всё подчиняется»¹.

Самая великая и прекрасная икона человечества, гениальная «Троица» св. Андрея Рублёва, и являет в красках трансцендентную ценность совершенного единства, которое существует в Боге. Идея единства является действительно выстраданной идеей русского народа, который через свою кровавую историю междоусобий, приводящую к нищете и зависимости целого народа, познал *добро* единства.

Эта идея близка русской культуре и в силу сидящего глубоко в русской душе соблазна к первобытному хаосу. Русский человек тонко чувствует этот «чудный, еженощный гул» как в объективном бытии, так и в своей душе.

«О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвётся он груди
И с беспредельным жаждет слиться...
О, бурь уснувших не буди –
Под ними хаос шевелится!»

(Ф.И. Тютчев)

А.С. Хомяков идею единства будет раскрывать через своё учение о *соборности*, о Церкви как мистическом теле Христа, представляющей цельную духовную организацию.

Вл.С. Соловьёв скажет, что русская идея состоит в том, чтобы «восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы», как символ единства.

Единство, действительно, есть не только всеобщее онтологическое свойство объектов и субъектов, но и аксиологическое, нравственное. Единство есть добро как таковое уже в силу самого факта *единения*. Эта третья фундаментальная и абсолютная ценность добра, которая не может традиционно определяться, потому что сама является основополагающей, исходной для определения иных, более частных ценностей добра.

¹ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Князь Евгений Трубецкой. Три очерка о русской иконе. - М., 1991. - С. 12.

Все три всеобщие, фундаментальные моральные ценности существуют в единстве, и абсолютизация какой-то одной из них предстаёт существенным искажением истинной морали. Так, абсолютизация ценности единственности, когда не учитывается её связь с ценностями бытие-как-добро и единство-как-добро, предстаёт эгоизмом, порождает индивидуализм и является одной из главных причин греха.

Абсолютизация единства-как-добра в ущерб единственности, в свою очередь, рождает зло тоталитаризма и грех социального насилия, и является одной из основных причин социальной греховности. Но точно так же и абсолютизация ценности бытия-как-добра в ущерб единственности и единства связана с деградацией индивидуальности и разрушением единства, когда ради бытия преступно жертвуется личность своя или иная, предаются узы братства, дружбы, любви.

Таким образом, можно сказать, что отмеченные фундаментальные моральные ценности равны друг другу своим ценностным содержанием, своей «содержательной бесконечностью», и в этом смысле они *автономны*, не сводимы одна к другой, не заменимы одна другой. Личность нельзя приносить в жертву всеединства, равно как всеединством жертвовать ради личности. И в этом моральная ошибка индивидуализма и тоталитаризма обоюдна. Добро цельно, едино в трёх своих основных ипостасях.

Это единство и автономность всеобщих фундаментальных ценностей *добра* «заставляет» делать существенные выводы о самом бытии. Так, существует общечеловеческая заповедь жертвенности, когда человек ради другого человека, или содружества людей, жертвует своей собственной жизнью, и это признаётся добром, - «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»¹. Или, как выражено это в исламе: «Уверовавший, который участвует в жизни людей, подвергая себя её мукам и страданию, заслуживает большего, чем тот, кто оградил себя от таких страданий» (*Хазис Ибн Маджаха*).

Но подобное самопожертвование жизнью рационально оправдано лишь в том случае, если признаётся *бесконечность жизни* индивидуальной души, т.е. её *бессмертие*. Иначе, человек не должен жертвовать своею и чужой жизнью даже ради добра, ибо сама жизнь есть основополагающая ценность добра. И подобная жертвенная любовь для своего собственного смысла «требует» *предположения бессмертия* жизни, которая таким образом постулируется.

История морали свидетельствует, что все три отмеченные всеобщие ценности добра присутствуют в любой исторически конкретной морали, как определённом ценностном порядке того или иного общества, хотя ос-

¹ Ин. 15,13

мыслялись и, следовательно, реально определяли бытующую в обществе нравственность под модусом той или иной ценности, в «оболочке» то ли бытия, то ли единства или единственности. Так, в обществе первобытно-общинном важнейшее значение для первобытных людей имела ценность бытия, жизни, жизни любой ценой. В обществе рабовладельческом и феодальном, а также и в реально существовавшем социалистическом, вплоть до 80-х годов XX века, особое внимание обращалось на ценность всеединства, хотя уже в силу этого данная ценность не получала адекватную себе здесь форму понимания и реализации. Начиная с эпохи Ренессанса, наибольшее развитие в морали европейских обществ получает ценность единственности, индивидуальности, но когда индивидуальность абсолютизируется, то с необходимостью рождается ложь индивидуализма, нигилизма.

Выше названные три основополагающие ценности добра рассматриваются нами как *абсолютные* и *фундаментальные*. - Об абсолютных и относительных моральных ценностях будет подробнее сказано ниже. Абсолютные моральные ценности составляют лишь часть «*морального абсолюта*». *Моральный абсолют* есть «вечное» в мире добра. И как таковой моральный абсолют проявляется и в содержании, и в форме моральных ценностей. С содержательной стороны моральный абсолют предстаёт прежде всего как совокупность определённых фундаментальных, базисных и системных ценностей добра. Со стороны же формы абсолют является как определённая логика морали и нравственности, как структура её ценностей.

Следует иметь в виду, что моральный абсолют предстаёт не как нечто общепринятое и общепройдённое, а как общедолжное, судьбоносное, идеальное. Общечеловеческое, содержащееся в моральном абсолюте, не отождествляется ни с личностным, ни с классовым, ни с национальным, оно специфически неизменно, «законченно», и в этом смысле *трансцендентно*.

Фундаментальность отмеченных трёх моральных ценностей означает, что они предстают основой добра, любых базисных, системных и предметных нравственных ценностей. Ценности *бытие-как-добро*, *единственность-как-добро*, *единство-как-добро* представляют собой «аксиологическое ядро»¹, «аксиологический стержень» мира моральных и нравственных ценностей. «Моральность», «добро» того или иного явления, вещи, предмета, субъекта определяется мерой «воплощения», «реализа-

¹ О существовании специфического аксиологического «центра», «полюса» в мире абсолютного писал ещё Вл.С. Соловьёв. – См.: Вл.С. Соловьёв. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. - М., 1988. Т.2. - С. 229-258.

ции», «объективации» или «опредмечевания», «овеществления» в них данных трёх ценностей добра.

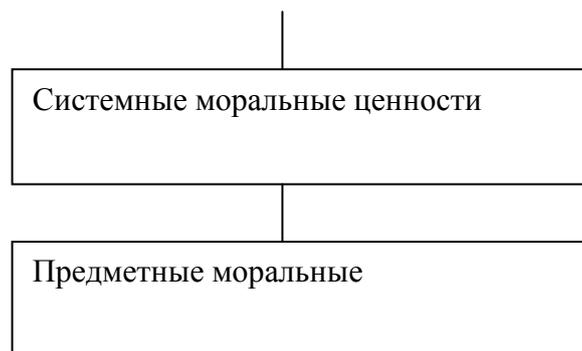
§ 2. Понятие базисных моральных ценностей. Структура базисных моральных ценностей и её принципы

Основные *фундаментальные* ценности добра развертываются в систему более частных ценностей, среди которых можно выделить *базисные* для той или иной сферы бытия, а также *системные*. Среди последних, в свою очередь, выделяются важнейшие или *главные системные* ценности конкретных природных, социальных, экзистенциальных образований. Системные ценности «разворачиваются» через частные *предметные* ценности добра и зла (по нашей классификации и терминологии). Таким образом, образуется мир моральных ценностей как система моральных ценностей и намечается следующая её структура (см. *рисунок*).

Базисные ценности предстают непосредственным проявлением бытия-как-добра, единственности-как-добра и единства-как-добра. И для каждой конкретной сферы бытия можно выделить также три основные базисные ценности, которые определяют «моральность», *добро* или *зло* конкретных объектов и субъектов. Подобная «тройственная» структура базисных ценностей определяется и тройственной структурой самого мира, основными онтологическими элементами которого предстают *сущности, свойства и отношения*¹.



¹ Мы разделяем подобную точку зрения на тройственную структуру мира, высказанную ещё в средние века, отстаиваемую в Новое время как соответствующую опыту и разуму. Тройственная структура мира проявляется также и в логике, и в языке. Как писал С.Н. Булгаков: «Есть три основных самоопределения мысли, образующих для неё исход и определяющих её ориентацию, по этим трём рубежам разделяются все философские системы с их основными началами... В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждении я есмь А» (Булгаков С.Н. Трагедия философии // С.Н. Булгаков. Соч.: В 2 т. - М., 1993. Т.1. - С. 317). И там же: «Основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина» (С.Н. Булгаков. Трагедия философии. - С. 319).



Таким образом, наблюдается определённое системно-структурное единство мира, которое проявляется и на идеальном уровне бытия – в мире ценностей. Данное положение предстаёт как факт, как данность, как существенное свойство мира ценностей, имеющее первостепенное значение и для ценностного бытия, и для аксиологической оценки. Поэтому вопрос о рациональном доказательстве этого факта предстаёт отчасти «праздным», бессодержательным. Можно лишь давать более или менее рационально осмысленные толкования данного факта, наподобие приведённых выше. Как писал о *доказательстве* реального бытия внешнего мира Хайдеггер: «Противосмысленно доказывать существование того, что является бытийным фундаментом всякого вопрошания о мире, всякого доказательства и удостоверения наличного бытия мира. Именно по своему глубинному смыслу мир – это уже-наличное для всякого вопрошания»¹.

Свидетельством же правдоподобия приведённых высказываний о структуре мира моральных ценностей предстаёт опыт, и, прежде всего нравственный опыт человека. Косвенным свидетельством истинности нашего предположения о ценностной структуре бытия является предложенная здесь аксиологическая теория, дающая, как кажется, логически непротиворечивое теоретическое толкование морального бытия.

В одной из самых разработанных теорий социальных систем, а именно в социологической теории Т. Парсонса, структура открытых систем четверичная, а не троичная². Т. Парсонс объясняет данную дифференциацию систем проявлением их самоупорядочения. Следуя закону самосохранения, открытая система выполняет четыре важнейшие функции: А) функцию адаптации, G) функцию целеполагания, I) функцию интеграции, L) функцию латентную как скрытую функцию поддержания образца, нор-

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск. 1998. С.225.

² См.: Парсонс Т. Новый аналитический подход к теории социальной стратификации // Т. Парсонс. О структуре социального действия. – М., 2000.

мы, снятия внутреннего напряжения. Для выполнения данных функций открытые системы дифференцируются на четыре важнейшие подсистемы. В свою очередь, каждая подсистема открытой системы предстаёт такой же по структуре четверичной системой. Современные социологические теории социальных систем рассматривают учение Парсонса как устаревшее. Так согласно Н. Луману современная социальная система есть аутопойетическая, самореферентная система, не нуждающаяся в подсистеме, выполняющей латентную функцию¹. Э. Гидденс также отбрасывает парсоновскую модель социальных систем как органическую. Социум с точки зрения Э. Гидденса имеет более сложную структуриацию, и отношения в нём более сложны². Рациональные доводы и эмпирические данные, связанные с исследованием *сущности* добра и зла, заставляют нас остановиться на тройственной структуре системы моральных ценностей, и рассматривать её как наиболее *общую* модель структуры мира моральных ценностей.

Прежде всего, опыт нам свидетельствует, что базисные ценности добра существуют даже в мире неживой и живой природы. В социальном мире основополагающими базисными ценностями являются - «жизнь», «личность» и «единство». Такова структура базисных моральных ценностей, которые, как отмечалось выше, «развёртываются», реализуются через системные и предметные ценности. Таким образом, с нашей точки зрения, система *базисных* моральных ценностей имеет следующую структуру:

1) Базисные моральные ценности:

1.1. **Неживая природа:** *естественность – благо - софийность.*

1.2. **Живая природа:** *жизнь – индивидуальность – органичность.*

1.3. **Социальная природа:** *жизнь – личность - соборность (единство).*

Система основных *общественных* нравственных ценностей имеет следующую структуру:

2) Системные общественные нравственные ценности:

2.1. **Экономика:** *благо – хозяйственность – справедливость.*

2.2. **Политика:** *мир – свобода – солидарность.*

2.3. **Право:** *легальность – достоинство – равенство.*

2.4. **Гражданское общество:** *любовь – честь – содружество.*

¹ См.: Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М., 1999; *его же*: Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос 1. – М., 1991.

² См.: Климов И.А. Социологическая концепция Энтони Гидденса // Социологический журнал. – 2000. - № 1-2.

2.5. Духовная сфера¹.

При этом моральные ценности социальной системы по рангу более высокие, нежели ценности живой природы, так же, как ценности живой природы более значимы, нежели ценности неживой природы. В свою очередь, в системе социальных нравственных ценностей наблюдается подобный же иерархический порядок, когда ценности политики оказываются более высокого ранга, нежели ценности экономики, а ценности права выше рангом ценностей политики и т.д., т.е. ценности, стоящие в нашем списке под более высоким номером, оказываются и более высокого ранга. *Критерием* ранга моральных ценностей, с нашей точки зрения, может быть следующий: *та моральная ценность является более высокой по рангу, которая характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, бытия, единства и единственности.* В отношении же моральных ценностей общества критерием их ранга будет следующий: *та моральная ценность является более высокой по рангу, которая характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, жизни, личности и единства.* – См, о принципе иерархии моральных ценностей ниже.

Положение о подобной структуре социальной системы получает подтверждение через аксиологический анализ нравственных ценностей. Более высокий ранг моральных ценностей определяется их большей *моральностью* как более полным воплощением фундаментальных и базисных ценностей добра, т.е. бóльшим «наличием» в них добра, бóльшим соответствием интересам добра; одним словом, большей информацией добра.

Итак, система моральных ценностей строится на определённых принципах. С нашей точки зрения можно выделить следующие важнейшие принципы системы моральных ценностей:

1. Принцип нравственного *фундаментализма*. Данный принцип означает наличие в мире ценностей определённого «ценностного фундамента», «ядра», который определяет моральность любого конкретного объекта или субъекта, т.е. всякую предметную моральную ценность. Таким моральным абсолютом предстают ценности *бытие-как-добро, единственность-как-добро, единство-как-добро.*

2. Принцип *базисности*, означающий, что в мире моральных ценностей, в каждой подсистеме данного мира существуют определяющие базисные ценности, представляющие конкретизацией абсолютных фундамен-

¹ Мы назвали конкретные системные моральные ценности лишь в некоторых социальных сферах, а именно там, где это кажется менее всего дискуссионным. Выделение основных системных ценностей в других социальных сферах является теоретической проблемой, требующей предметного исследования.

тальных ценностей и определяющие добро или зло иных, более частных ценностей. Реальная ценность объекта, субъекта определяется совокупностью всех связанных с ними ценностей. Однако частные моральные ценности являются под определённым «модусом» более общих ценностей, т.е. под определяющим влиянием какой-то конкретной фундаментальной и базисной ценностей, хотя имеет место и всеобщая взаимосвязь ценностных феноменов.

3. Принцип *морально-ценностной иерархии*. Аксиология свидетельствует, что всякий мир ценностей отличается таким существенным свойством, как иерархичность, т.е. неравной самоценностью отдельных ценностей, и потому определённым порядком расположения по вертикали «сверху-вниз» - от «высших» к «низшим». Миру *моральных* ценностей также свойственна иерархия, наличие «высших» и «низших» ценностей. Критерием порядка предстаёт мера воплощения в тех или иных ценностях фундаментальных ценностей; наблюдается определённое восхождение от абстрактных ценностей к конкретным, как к более информативным, говоря языком кибернетики. Так, моральные ценности природы являются низшими, нежели моральные ценности социума, поскольку в природе менее развита индивидуальность, единственность и связанная с нею ценность единственности. Единство здесь также имеет более низшую самоценность уже вследствие неразвитости в подобном «механическом» единстве индивидуальности, приносимой в «жертву рода». В свою очередь, в системе моральных ценностей социума есть своя иерархия, строящаяся по тому же принципу восхождения от ценностей «абстрактных» к ценностям «конкретным», в относительном смысле, конечно, ибо всякая моральная ценность по-своему конкретна, предметна. Так, справедливость является более конкретной ценностью, нежели благо: она есть несомненное благо, однако, не всякое благо есть справедливость. В свою очередь, свобода более конкретна как ценность, нежели справедливость и т.д.

Как отмечено выше, более высокий ранг моральных ценностей определяется их большей *моральностью*, как более полным воплощением фундаментальных и базисных ценностей добра, т.е. большим «наличием» в них добра, большим соответствием интересам добра; одним словом, большей *информацией* о добре.

Собственно, можно предложить следующий критерий ранга моральных ценностей: *та моральная ценность является более высокой по рангу, которая характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, бытия, единства и единственности*. Тогда для моральных ценностей общества критерий будет следующий: *та моральная ценность является более высокой по рангу, которая характеризует более полную*

реализацию, возможную или действительную, жизни, личности и единства.

Здесь наименее определённым остаётся понятие «*более полной реализации бытия, жизни и т.д.*». Однако критерий *качественных* отличий, особенно таких, как *ценностные*, когда невозможно полностью формализовать само понятие *ценности*, всегда будет оставаться относительно неопределённым и предполагающим опору на интуитивные суждения. Мы согласны с мнением Дж. Ролза, что «при рассмотрении проблемы приоритета задача заключается в уменьшении, но не в полном устранении опоры на интуитивные суждения. Нет оснований считать, что мы можем избежать обращения к интуиции вообще, или, что мы должны стремиться к этому»¹. Нам в своём нравственном бытии можно и нужно доверять интуиции. Нечто аналогичное было предложено ещё Аристотелем, что известно как «принцип Аристотеля»². Но, тем не менее, критерии, аналогичные приведенным выше, позволяют сделать довольно обоснованный выбор в пользу той или иной ценности. Конечно, для этого в нашем случае надо иметь относительно определённые понятия *бытия, жизни, личности* и т.д., что связано с *культурой субъекта* выбора.

Используя понятие *интереса*, можно предложить такой критерий ценностей: *та моральная ценность выше рангом, которая более полно соответствует интересам бытия, единственности, единства.* Или же, для общественных моральных ценностей - *та моральная ценность выше рангом, которая более полно соответствует интересам жизни, личности, единства.*

Например, если сравнить между собой такие ценности как *справедливость, свобода, достоинство*, то свобода будет выше по рангу справедливости, и при конфликтном выборе следует с нравственной точки зрения предпочтение отдать свободе. Почему? Потому что справедливость ха-

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск. 1995. – с. 51.

² Как пишет Дж. Ролз: «Аристотелевский принцип заключается в следующем: при прочих равных условиях человеческие существа получают удовольствие от реализации своих способностей (врождённых и приобретённых); и это удовольствие возрастает по мере роста этих способностей или их сложности. Интуитивная идея тут состоит в том, что человеческие существа испытывают большее удовольствие от совершения того, в чём они становятся всё более искусны, и из двух видов деятельности, которые они делают одинаково хорошо, они предпочитают ту, которая требует большего репертуара, искусности и разнообразия. Например, шахматы более сложная и тонкая игра, чем шашки, а алгебра сложнее, чем элементарная арифметика. Таким образом, принцип утверждает, что человек, который умеет играть в обе игры, в общем случае предпочитает шахматы игре в шашки, а знающий арифметику и алгебру занимается алгеброй, а не арифметикой». (Дж. Ролз. Теория справедливости. – Новосибирск. 1995. – с. 373.)

рактирует отношения распределения, которые зависят лишь частично от субъектов, а частично зависят от объектов распределения. Свобода же характеризует субъективное качество именно субъектов как личностей. В явлении, характеризуемом свободой, нашла более полную реализацию личность, нежели в явлениях справедливости. Ценность же достоинства выше рангом, нежели ценность свободы, ибо достоинство, где оно есть, характеризует более содержательное воплощение личности, нежели свобода, которая как таковая носит относительно формальный характер.

4) Принцип *иерархической абсолютности*, означающий, что в мире ценностей, как и в любом роде ценностей, существуют абсолютные ценности, соответствие которым определяется *моральность* конкретной ценности.

5) Принцип *морально-ценностной монадности*. Мир моральных ценностей имеет не атомарную, а *монадальную* структуру. Всякая ценность, в том числе и моральная, как не раз отмечалось, отличается *цельностью*, но это не исключает *сложного* и в то же время *цельного* характера самого добра. Все моральные ценности, включая и основные фундаментальные, базисные, системные, содержатся в добре в «свёрнутом виде» и «разворачиваются» интенционально объекту или субъекту. Добро, как и более частные моральные ценности, по своей структуре аналогично пиктограммам операционной компьютерной системе «Windows». Любая частная моральная ценность также является цельной и потому может содержать в себе целую группу иных, более дробных ценностей, на которые она может «развернуться». Так, например, *справедливость* может предстать и как *равенство*, и как *правда* и т.п.

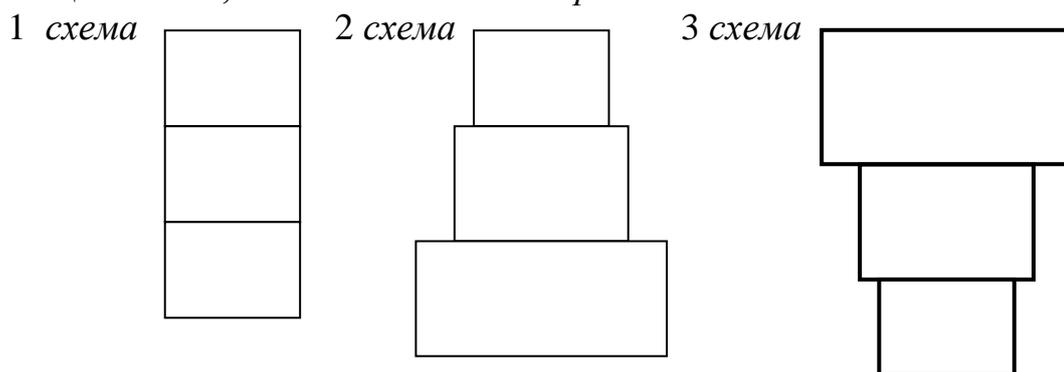
Но это означает специфическую всеобщность моральных ценностей, так как те или иные моральные ценности через входящие в их состав более частные ценности связаны с различными объектами, структурами. Так, *справедливость*, несомненно, характеризует экономические отношения, это её как бы *первоначальная*, основная *интенциональная предметность*. Однако можно и должно говорить о справедливости правовых отношений, - и существует давняя традиция, проявившаяся ярко ещё в римском праве, рассматривать право как форму справедливости, как её предметное воплощение.

6) Принцип *многомерного ранжирования ценностей*, согласно которому одним и тем же рангом могут обладать многие ценности. Этот принцип не отрицает принципа иерархической абсолютности, они сосуществуют в мире ценностей, в чём проявляется его особенность.

7) Принцип *морально-ценностной эманации*. Существенным моментом бытия моральных ценностей является то, что структура добра

«разворачивается» не эволюционно, не «снизу вверх», а *эманационно* – «сверху вниз». Развитие морали не предстаёт однолинейным прогрессом и порождением на основе «низших» более «высших», ибо «высшие» уже существуют для «низших» как трансцендентные цели, средства обоснования. Примечательно, что на более низших структурах мира и количество ценностей меньше, нежели на высших. Собственно, так и должно быть, если не считать мораль всецело продуктом природы или социума, а признавать её трансцендентный характер.

Таким образом, среди приведённых ниже схем структуры мира моральных ценностей, истинной является *третья*.



Создаётся впечатление, чисто физическое, что подобная схеме 3 структура мира моральных ценностей не устойчива, и это действительно характерно для идеального бытия в реальном мире. Так, неустойчива истинная нравственность человека, однако именно данная структура соответствует истинному духовному состоянию личности. Данная структура духовного мира человека подтверждается этикой совершенствования, в частности, христианской аскетикой. Виднейший теоретик и практик духовной жизни, заслуживший чин святости, св. *Феофан Затворник* писал: «Естественное отношение составных частей человека должно быть, по закону подчинения меньшего большему, слабейшего сильнейшему, таково: тело должно подчиняться душе, душа духу, дух же по свойству своему должен быть погружён в Бога. В Боге должен пребывать человек всем своим существом и сознанием. При сём сила духа над душою зависит от соприсущаго ему Божества, сила души над телом от обладающего ею духа. По отпадению от Бога произошло, и должно было произойти, смятение во всём составе человека: дух, отдалившись от Бога, потерял свою силу и подчинился душе, душа, не возвышаемая духом, подчинилась телу. Человек всем существом своим и сознанием погряз в чувственность. Человек, до приятия новой жизни в Господе Иисусе Христе, именно находится в этом состоянии извращенного соотношения составных частей его существа, по-

добие которому представляет зрительная трубка, когда составные её части вдвинуты одна в другую»¹.

8) Принцип *морально-ценностной органичности*. Для мира моральных ценностей характерно также то, что, здесь наблюдается не только определённая иерархичность, чинность, но и определённая автономность, самоценность каждой моральной ценности. В мире морали «высшие ценности» не «отменяют» «низших». Здесь действует закономерность, отмеченная в своё время Вл.С. Соловьёвым: «В нравственности вообще высшие требования не отменяют низших, а предполагают их и включают в себя»².

Свойства *иерархичности* и *органичности* ценностей были обобщены Н. Гартманом в его законе «*обоснования ценностей*», где утверждалось об их взаимозависимости и автономности, о чём писалось выше. Однако в мире ценностей нет той жёсткой иерархии, того формально деления ценностей на «высшие» и «низшие», что «узаконивалось» Н. Гартманом. В мире ценностей наряду с чинностью, иерархией есть и «самочинность», органическое единство, здесь не действует закон диалектического отрицания, по которому в новом качестве «снимается» всё ценное в старом. Мир ценностей не плоскостен, а многомерен, каждая ценность самоценна, имеет *объективное* основание, для своего бытия.

Ценностное восприятие мира также есть восприятие мира во всей его полноте, различии и единстве, которое несводимо к чёрно-белой дихотомии «высшего» и «низшего», хотя оно и не исключает иерархию и соответствующую оценку. Мир моральных ценностей и оценок по-своему диалектичен.

9) Принцип *морально-ценностного телеологизма*. В мире моральных ценностей «высшие ценности», как сказано, не отменяют «низших», но выступают для них основанием «обоснования». Основание же на своё существование ценность имеет не в том, что ниже её по рангу, а в том, что «выше» её. Таким образом, наблюдается определённый *телеологизм* в мире добра и зла. Морально-ценностный вектор бытия устремлён вверх, хотя разворачивается мир добра «сверху вниз». Есть определённая целеустремлённость к более совершенному, высшему, идеальному, что отмечено давно человеческой мыслью. В своё знаменитое учение о любви Платон включает подобное стремление переродиться в прекрасном и совершенном. «Мойра и Илифия всякого рождения – это красота»³. И любовь есть

¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. - М., 1994. Т.1. - С. 191.

² Вл.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. Т.1. - С.181.

³ Платон. Соч.: В 3 т. - М., 1970. Т.2. - С.137.

«стремление родить и произвести на свет в прекрасном»¹... «А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достаётся в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он»².

Апостол Павел, отмечал противоречивую природу человека и выделял в нём естественное стремление к злу и духовное стремление к добру: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живёт во мне, то есть в плоти моей доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех»³.

Стремление к высшему, более совершенному связано, несомненно, с удовольствием, и даже счастьем, которое доставляет достижение совершенного. И в эти чувства включается и чувство удовлетворения, определённого покоя, покоя совершенства. Сам покой определяется той твёрдостью основания, на котором теперь будет пребывать данный объект или субъект. В этом одна из причин таинственно притягательно силы совершенного, истинного, прекрасного, доброго. «Только в Боге успокаивается душа моя: от Него спасение моё. Только Он – твердыня моя, спасение моё, убежище моё: не поколеблюсь более»⁴.

На проявление принципа телеологизма в сфере логики указывал П.А. Флоренский: «Таким образом, закон тождества получит обоснование не в своём низшем рассудочном виде, но в некотором высшем, разумном. Это «*высшая форма закона тождества*» - основное открытие о. архимандрита Серапиона Машкина; впрочем, ценность открытия обнаруживается только при конкретной разработке системы философии»⁵. XX век лишь подтвердил всеобщность принципа телеологизма, который находит своё специфическое проявление и в мире социума, и в мире природы неживой. Так, согласно теореме фон Неймана, теоретической модели, использующей только «наглядные» понятия – дескрипции, для экспериментально установленной Вселенной быть не может. Лишь приняв некоторые умозрительные, интеллигибельные допущения можно создать теорию о той же эмпирии. Так подтверждается принцип *трансцендентализма* Канта, который только следует переосмыслить в реалистическом и онтологическом плане.

¹ Платон. Там же. - Т.2. - С.137

² Платон. Там же. - Т.2. - С.143

³ Рим 7, 15-20.

⁴ Пс 61, 2-3.

⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М., 1990. - Т.1. - С.47.

10) Принцип «обратной перспективы» в аксиологии. Этот принцип фиксирует общее для всех моральных ценностей свойство *специфической* анти-пропорциональности естественного и морально ценного. Так, самые необходимые для жизни естественные средства – воздух, вода – имеют и самую абстрактную моральную ценность *блага*. В мире моральных ценностей нет прямой пропорциональной зависимости между количеством естественных благ и их моральной ценностью. Скучная лепта нищенствующей вдовы может «перевесить» с моральной точки зрения обильные пожертвования богача. Но это не означает и прямой, «механической» обратной зависимости между качеством благ и их ценностью.

Добро не противоположно материальным ценностям, не отрицает механически материальное благополучие, экономический достаток. Отношение между моральным благом и материальными благами значительно сложнее простой прямой или обратной пропорциональности.

Принцип «обратной перспективы» в мире моральных ценностей проявляется не только в специфической связи естественных благ и моральных ценностей, но и в обратном отношении здесь исторического и логического, абстрактного и конкретного. То, что является исторически *начальным* при эволюционных процессах, происходящих в *живой* природе, то предстаёт логически *последним* при *эманационном*¹ развёртывании добра. Аналогично первоначала человеческой истории, такие как отношения рабства, воздающая справедливость и др. являются «последними» ступенями развития добра.

Морально-ценностный взгляд на мир, поэтому, заставляет воспринимать реальность в специфической *обратной перспективе*, и то, что в материальном бытии кажется значимым, в мире моральном может явиться обесценённым, как и напротив. Здесь проявляются «обратные» отношения между действительным и мнимым пространством, о чём писал П.А. Флоренский².

¹ О понятии «эманации» в мире моральных ценностей см. *выше*.

² «Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда – из области действительного пространства – как действительное, оттуда – из области мнимого пространства – само зрится мнимым, т.е. прежде всего, протекающим в телеологическом времени, как *цель*, как предмет стремлений. И напротив, то, что есть цель при созерцании *отсюда* и, по нашей недооценке целей, представляется нам хотя и заветным, но и лишённым энергии, - *идеалом*, - оттуда же, при другом сознании, постигается как живая энергия, формирующая действительность, как творческая форма жизни. Таково вообще внутреннее время органической жизни, направляемое в своём течении от следствий к причинам-целям. Но это время обычно тускло доходит до сознания». (Флоренский П.А. Иконостас // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. -М., 1996. Т.2. - С.426.)

Мы выделили ряд принципов, которые, конечно, не исчерпывают собою все возможные принципы отношений в мире моральных ценностей.

§ 3. Глобализм, фундаментализм, глобальная и фундаментальная этика.

Признание наличия фундаментальных, базисных, системных моральных ценностей, которые характеризуются как объективные, в современную эпоху с необходимостью заставляет обратиться к таким актуальным проблемам как *глобализация, фундаментализм, толерантность*. Проходящий в современном обществе процесс глобализации есть социологический факт. При этом некоторые социологи отмечают и глобализацию экономики, и глобализацию силы, и глобализацию культуры¹. Другие социологи в качестве основных аспектов глобализации выделяют экономический, энвайронментальный (глобализация процессов загрязнения окружающей среды) и культурный аспекты².

Глобализации посвящено множество работ, где приведены различные её оценки, находящие в ней как положительные и прогрессивные аспекты, так и отказывающие ей в этом. Международный характер приняло движение и глобалистов и антиглобалистов. Антиглобалистические идеи высказывают представители светской и религиозной мысли³. Если подойти к глобализации с нравственно-аксиологической точки зрения, развиваемой нами, то следует отметить, что глобализация, как всякое субстанциональное явление, противоречива, что ей присущи и отрицательные и положительные моральные ценности.

Отрицательным в глобализации является то, что процесс её развития в сфере культуры может привести к утрате национальных ценностей, к унификации человеческой культуры. В политической сфере глобализация может породить мондиализм. В экономической сфере глобализация грозит новым мировым порядком. Возможность подобного «преимущественно отрицательного» варианта глобализации не предстаёт только теоретической. Эта возможность имеет реальные социальные основания. В самом

¹ См.: *Giddens A. The consequences of modernity. Combridge: Polity Press, 1990; Его же: Modernity and self-identity: Self and society in the Late Modern Age. Combridge: Polity Press, 1991. Фурс В.Н. «Критическая теория позднего модерна Энтони Гидденса» // Соц. журнал. – 2001. - №1.*

² См.: *Ионин Л.Г. Политическая социология (Курс лекций). – М., 2002.*

³ Об отношении, например, некоторых иерархов РПЦ к глобализации свидетельствует само название доклада архимандрита Алипия (Кастальского – Бороздина) на VII пленуме Синодальной Богословской комиссии РПЦ 19-20 февраля 2001 г. «Глобализация как инструмент апостасии». <http://www.pravoslavie.ru/sobytia/sbk-inn/alipij.htm>

деле, глобализация сейчас во многом определяется американской культурой. Американская же культура знает в основном путь унификации. Европа познала путь дифференциации человечества через создание национальных государств, и таким образом с помощью национальных государств решала свои проблемы. Россия же больше всех практически освоила путь единения разных культур¹.

Но глобализация может развиваться и по другому, «преимущественно положительному», варианту. С нашей реалистической точки зрения на моральные ценности глобализация имеет и нравственно положительные аспекты. Дело в том, что сами фундаментальные, базисные и системные моральные ценности носят всеобщий и в этом смысле глобальный характер. Мораль по своей сущности изначально общечеловечна. Собственно, есть одна мораль, которая может иметь исторические, национальные, профессиональные и т.п. особенности. (См. *ниже* об абсолютных и относительных моральных ценностях). Выше уже было сказано, что «объективным всеобщим основанием сосуществования различных человеческих субъектов являются, в частности, объективные моральные ценности, язык добра. И в этом смысле мораль обладает специфической автономией».

В XX веке некоторые общественные феномены, имеющие глобальный характер, ярко проявились ещё до эпохи постиндустриального общества, в котором можно видеть основу современной глобализации. Современная глобализация, действительно, имеет свои особенности. Но рассмотрим, например, такой феномен как спорт. Представители разных цивилизаций, культур, стран, народов довольно быстро *договорились* по поводу общих правил спортивной борьбы. Кроме того, всеобщее признание получают и «неписанные» моральные правила, определённые моральные качества спортсменов. Мужество, благородство, смелость в спорте оцениваются положительно представителями разных цивилизаций. Язык, добра, как и язык красоты и язык истины, общечеловечен, универсален. И это является свидетельством определённой независимости ценностей добра и зла от социального пространства и времени, свидетельством их определённой трансцендентности.

Следует критически относиться к высказыванию, что «то, что вчера было добром, сегодня может явиться злом». Подобное, действительно, возможно, если это «то» включено в новые социальные условия, но это уже тем самым будет «иное то». «То, что было добром или злом вчера», остаётся таковым, т.е. «добром или злом вчерашним» и сегодня. Другое

¹ О подобном отличии России от Европы писал Вл. С. Соловьёв. См., например: Вл. С. Соловьёв. «Русская идея» // Соч.: В 2 т. – М., 1989. Т. 2; *Его же*: «Чтение о Богочеловечестве» // Соч.: В 2 т. – М., 1989. Т. 2;

дело, что могут меняться, развиваясь, наши оценки тех конкретных ценностей добра или зла, с которыми мы имели дело в прошлом.

Следует согласиться даже с тем, что глобализация создаёт благоприятные условия для утверждения универсально разделяемых ценностей. Как справедливо отмечает Э. Гидденс, универсальные ценности вовсе не исчезают в глобализирующемся постиндустриальном обществе, а напротив, они получают реальное основание в глобальной взаимосвязи¹. Нельзя согласиться лишь с тем, что только в условиях глобализации может быть впервые моральные ценности получают реальную точку опоры². Подобная реальная опора для моральных ценностей существовала изначально, в противном случае надо говорить не о реальных моральных ценностях, а об их *симулякрах*, или иллюзиях. (См. о *симулякрах* моральных ценностей *ниже*). Как уже отмечалось, не может быть реальных моральных ценностей у космополитизма или «единой мировой религии», которые сами по себе есть химеры, объективно не существующие. Однако это не отрицает возможности возникновения новых моральных ценностей, интенционально и функционально связанных с новыми феноменами, порождёнными глобализацией. Но не химерический космополитизм будет рождать новые моральные ценности, а само объединяющееся в глобальном масштабе человечество, сохраняющее и развивающее свои локальные, национальные культуры.

В связи с этим встаёт вопрос о *глобальной этике*. Возможна ли *глобальная этика*? В настоящее время идея глобальной этики уже получила своё практическое воплощение в организации фонда «Всемирный этос» (1995 г.), в принятии «Декларации принципов глобальной этики» (1999 г.) и в ряде других институтов и документов. Большая роль в развитии глобальной этики принадлежит швейцарскому католическому священнику Хансу Кюнгю.

В «Декларации принципов глобальной этики» отмечается, в частности: «Под глобальной этикой мы не имеем в виду глобальную идеологию или единственную объединённую религию за существующими религиями, и определённо не доминирование одной религии над другими. Под глобальной этикой мы понимаем фундаментальное согласие на связующие ценности, окончательные стандарты и персональные позиции. Без такого фундаментального консенсуса в этике, рано или поздно каждому объеди-

¹ См.: Giddens A. Beyond Left and Right. The future of radical politics. – Cambridge: Polity Press, 1994.

² См.: Giddens A. Beyond Left and Right. The future of radical politics.

нению должны угрожать хаос или диктатура, и индивидуальности должны исчезнуть»¹. И с этими положениями следует согласиться.

Отмеченная здесь международная организация Фонд «Всемирного этоса» возникла во многом на базе религиозных этик мировых религий. Но в религиозной этике, как и в светской этике, не может не присутствовать относительная истина, в том числе касающаяся моральных ценностей. Под интуитивно верные идеи об общечеловеческих моральных основах бытия мы стараемся подвести объективный прочный фундамент через реалистическое учение о ценностях. Таким образом, учение о глобальной этике, как и соответствующее движение, имеет будущее, они требуют серьёзного отношения к себе.

Мы считаем, что имеет право на существование и *фундаментальная этика*. Под фундаментальной этикой мы понимаем определённое этическое учение, признающее существование фундаментальных, базисных и системных нравственных ценностей, имеющих объективный характер. Положения подобной *фундаментальной этики* и развиваются нами в данной книге.

С нашей точки зрения глобализация вполне может быть нравственно оправданной, если наряду с утверждением ценностей единства, будут сохраняться и развиваться ценности единственности, т.е. ценности локальные, как-то: национальные, культурные и т.д. Так в детстве ребёнок любит только мать, отца, братьев, сестёр. В зрелом возрасте он начинает любить других людей и до такой степени, что «оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть»². Но если индивид не изверг рода человеческого, то он сохранит и любовь к отцу, к матери, к родным.

Антиглобализм питается естественной, во многом интуитивной, но и во многом правильной мыслью о ценности единственности. Каждая цивилизация, каждая нация и даже каждая профессия имеет свои особые положительные нравственные ценности, которые должно сохранить, развить, по крайней мере, до тех пор, пока сохраняются их предметные носители. Собственно, они существуют сами по себе, независимо от человека, как объективные свойства предметов. Однако они могут оставаться невосприимчивыми, или ложно понятыми, неверно оценёнными. И в таком разе проявляться в обществе в качестве симулякров. Моральные ценности при этом не будут играть ни какой роли в бытии материальных предметов, если брать лишь материальные аспекты бытия. Как интеллигибельные, иде-

¹ Global Ethic Foundation. Text of the Declaration. – The Principle. –1. См.: <http://www.weltethos.org>

² Быт 2, 24

альные, в отмеченном выше смысле слова, качества, они могут играть роль лишь в мире интеллигибельном, идеальном или через мир интеллигибельный, идеальный. А то, что они, таким образом, играют и могут играть действительные роли, свидетельствует нравственный опыт человечества, когда ради идеальных ценностей лучшие представители человеческого рода жертвовали своей жизнью, своим материальным благосостоянием. Если даже не признавать существование самих объективных моральных ценностей, то нельзя не признать моральной ценности за этими явлениями самопожертвования, что уже парадоксально.

Можно сформулировать следующий нравственный императив для современной эпохи: «Относись к любой цивилизации, культуре, нации, личности как к цели, и никогда как к средству». Признавая вывод историзма об открытом характере истории, мы должны рассматривать данный императив как требование определённой активности против преимущественно отрицательного пути глобализации. Открытый характер истории оставляет открытым вопрос о конце самой истории.

На настоящее время большую известность получило учение С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, что может стать концом истории. Насколько обоснована концепция Хантингтона с нравственно-ценностной точки зрения?

Столкновение цивилизаций, по мнению Хантингтона, стало возможным именно в однополярном мире, когда исчезло основное противоречие эпохи между разными общественными системами и начали проявляться иные противоречия, среди которых наиболее значимыми предстают цивилизационные противоречия. Эта идея опирается на реальный социальный факт крушения мировой системы социализма. Однако неизбежно ли в новых исторических условиях столкновение цивилизаций?

При формационном подходе к истории, развиваемым марксизмом, социальные *революции* рассматривались как необходимый элемент истории, представляющий собой качественный скачок в развитии общества от одной исторической формации к другой. Революцию можно рассматривать как разновидность социального переворота, как социальное насилие. Насилие, таким образом, есть необходимый элемент истории¹. Однако уже в XIX веке находились мыслители, которые ставили под сомнение такой фаталистический вывод марксистской философии. В России одним из таких мыслителей был И. Киреевский, оценивающий западное учение о социальных переворотах как вполне обоснованное обобщение именно западноевропейского исторического опыта. На Западе революции действитель-

¹ См.: Ф. Энгельс. Роль насилия в истории // Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд. – Т.21.

но имеют место, и там вполне оправдано и учение о революции. Однако нет никаких оснований распространять этот опыт, ограниченный определённым социальным пространством и временем, на другое социальное пространство и время. «Потому развитие в государствах европейских совершалось не спокойным возрастанием, - писал И. Киреевский, - но всегда посредством более или менее чувствительного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, покуда сам сделался уже не средством к чему-нибудь, но самобытною целью народных стремлений»¹.

Ещё менее обоснованной предстаёт гипотеза о столкновении цивилизаций. В самом деле, большинство войн шло не между разными цивилизациями, а между разными культурами, государствами, социальными и политическими движениями внутри цивилизаций. С нашей точки зрения такой социальный факт определяется самой природой цивилизации. Известно как трудно дать реальное определение цивилизации, и как трудно развести реальные понятия цивилизации и культуры. Мы придерживаемся традиции рассматривать цивилизацию как определённый этап в естественно-культурном развитии обществ, этносов. С нашей точки зрения цивилизацию можно определить как *естественно-культурный тип жизни людей*. Цивилизация связана и с культурой, и с естественным фактором. В цивилизациях очень важен природный фактор. Можно сказать, что цивилизация служит, прежде всего, интересам *жизни* людей. И когда та или иная цивилизация не может обеспечить дальнейшее существование и развитие жизни из-за изменившихся условий, или обеспечивает его хуже, нежели сосуществующая цивилизация, тогда она уступает место иной, более прогрессивной, как более жизнеспособной.

Моральная ценность *жизни* является важнейшей для цивилизации, а вместе с нею и ценность *единственности*. И поэтому смена цивилизаций происходит не путём их столкновения, а через их *естественную* смену. Если же то или иное общество применяет силу для утверждения своей культуры, то это свидетельствует об его цивилизационной слабости. Примечательно, что чудовищный террористический акт 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке совершали не типичные представители мусульманской цивилизации, а те, которые получили американское и западноевропейское образование², т.е. те, которые предстают в определённой степени маргиналами. Типичного представителя любой цивилизации можно сделать террори-

¹ Киреевский И. О характере просвещения Европы // Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 266.

² На этот факт обратил особое внимание Ф. Фукуяма. – См.: Ф. Фукуяма. Началась ли история вспять? // Русский журнал. - 06.11.2002. – 12.11.2002. <http://www.russ.ru/politics/20021106-fuk-pr.html>

стом, лишь сделав ему соответствующее внушение, дав ему соответствующее образование, т.е. сделав его уже «не типичным». И акт насилия в Америке был совершён не среднестатистическими представителями мусульманской цивилизации, а воспитанниками американской культуры, но не принявшими её ценностей. Это был акт террора «полу-своих» над «полу-чужими». Терроризм не имеет цивилизационных корней, он обусловлен социальными, политическими, культурными корнями. И конкретные случаи столкновения между культурами, конкретные террористические акты требуют конкретного предметного анализа.

Цивилизация тем жизнеспособнее, чем больше она может воспринимать, усваивать и использовать жизнеутверждающие, прогрессивные элементы иных цивилизаций, трансформируя их в своих целях. Но, как отмечалось выше, для мирного сосуществования цивилизаций, для возможности мирных межцивилизационных контактов должна быть объективная, независимая от данных цивилизаций, основа. Таковой основой в духовной сфере является система фундаментальных моральных ценностей.

Утверждение основополагающих моральных ценностей можно определить как *нравственный фундаментализм*. Фундаментализм в целом с нравственно-аксиологической точки зрения есть противоречивое явление. По определению, фундаментализм означает утверждение основополагающих религиозных идей. Он и отмечен впервые в религиозной протестантской среде. Но фундаментализм есть не только в религии, а в других сферах культуры. Существует понятие «русского фундаментализма», и других его разновидностей¹. Современный национальный и религиозный фундаментализм агрессивен. И подобная агрессивность определяется не столько сущностью самого фундаментализма, сколько искажённым его пониманием.

Существует и *фундаментализм нравственный* как утверждение основополагающих общечеловеческих нравственных ценностей. При этом в сфере ценностей наблюдается одно чрезвычайно интересное явление, когда в условиях кризиса *эпистемологического фундаментализма*, т.е. кризиса доверия к научному фундаментальному знанию, обращается внимание на *самоценность* моральных и религиозных фундаментальных ценностей как таковых. Следует заметить, что в *традиционных* обществах традиции даже *религиозные*, выполняют различные функции, а не только собственно религиозные, но и, например, практические². В обществах *модер-*

¹ См.: Корнев С. Трансгрессивная революция. Посвящение в посмодерн-фундаментализм. – 1998; *Его же*: Принципы русского фундаментализма. – 2000.

<http://kitezh.onego.ru/>

² См.: Бурдые П. Практический смысл. – СПб.,- М., 2001.

нити, и особенно *постмодернити* в религиозных нормах, традициях отделяется более чётко их религиозное содержание от иного содержания. И исповедующие ту или иную религию начинают почитать свой религиозный культ уже за собственно его религиозный характер. Так иудей отказывается есть свинину, не потому что свинья экологически грязное животное, курица не чище, а просто потому - что он иудей. И старовер начинает носить бороду не потому, что она его украшает, а потому что он – старообрядец, лик которого, если он мужчина, должен напоминать лик Христа, носившего бороду. Но для этого нужна определённая культура. Меняется мотивация религиозных действий, повышается чистота религиозного мотива. И это положительное явление.

Аналогичная ситуация может быть и в сфере морали, когда начинают в чистом виде осознаваться самоценности справедливости, чести, достоинства, других моральных ценностей. В современном обществе не случайно повысился интерес к общечеловеческим моральным ценностям. Социологи отмечают, что в глобальном обществе важнейшими элементами будут не только знания, но и ценности¹. Один из первых, кто обратился к этой проблеме и сформулировал программу «переоценки ценностей» был Ф. Ницше. Его по заслугам называют «предтече общества постмодернити». Ницше считал, что в будущем ценность должна заменить знание. Отрицание значимости фундаментального знания составляет одну из существенных черт *антифундаментализма*.

Антифундаментализм является характерным признаком современного постиндустриального общества. Но позиция антифундаментализма односторонняя. Мы уже отметили, что в сфере морали должен господствовать не антифундаментализм, а фундаментализм, только правильно понятый. Однако гармония между нравственным фундаментализмом и антифундаментализмом, между знаниями и ценностями не утвердятся помимо сознательной активной деятельности самих людей. Важным средством здесь выступает *толерантность*. Но несомненно, что классический рационализм уже не вернётся, и явления риска, как и люди риска, станут частыми и неизбежными. И к определённому оправданию, в том числе к нравственному оправданию риска должно быть готовым. Это один из императивов современной эпохи.

§ 4. Оценка релятивизма, индивидуализма, и нравственного компромисса

¹ См., например: *Giddens A. Beyond Left and Right. The future of radical politics.* – Cambridge: Polity Press, 1994.

Отмеченные выше существенные черты моральных ценностей и принципы, связанные со структурой данных ценностей, имеют важное методологическое и практическое значение для нравственного бытия человека, в частности, для борьбы с *релятивизмом* в сфере добра, который предстаёт в настоящее время одним из главных противников истинной морали, фундаментальной этики. Релятивизм, как нравственная позиция субъекта, признающего относительность всякой моральной ценности и принципа, и отрицающего абсолютные и фундаментальные моральные ценности, предстаёт не столько теоретической, сколько практической установкой.

С релятивизмом связана одна примечательная особенность, а именно та, что трудно найти серьёзное теоретическое обоснование релятивизма, и в то же время, как практическая нравственная деятельность, как определённое нравственное сознание и определённые отношения релятивизм предстаёт серьёзным объективным явлением. Об этом свидетельствуют и социологические данные. Автор проводил в течение ряда лет социологические исследования в средней школе по проблеме личности школьника. И эти исследования выявили факт, собственно, известный и ранее, который указывает на определённые черты личности. Так, на вопрос о статусе моральной ценности в мире ценностей были получены данные, согласно которым по значимости моральные ценности стоят на 1-м месте. За это высказалось в 1996 году 75 % опрошенных, а в 1997 году – 65 %. – (Опрос проводился среди двух гуманитарных классов одной из Владимирских школ и был сплошным). – Однако для *половины* опрошенных учащихся строгое соблюдение общепринятых норм ничего не значило для достижения успеха в жизни: так считало 69 % в 1996 году и 46 % в 1998 году.

В определённой степени данный факт указывает на реальное объективное противоречие между сознанием высокой идеальной ценности морали и её низкой дееспособностью в современном *российском* обществе. Это характеризует и *субъективную* низкую оценку общественной нравственности молодёжью. Но в то же время данный факт подтверждает *всеобщий* «естественный», в смысле данности по естеству, а не по божественной благодати, *нравственный закон*, о котором говорил ещё апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю»¹. Подобный релятивизм является естественным не только для существующего добра, но и для зла.

Релятивизм при этом, как в сознании отдельной личности, так и в общественном, сочетается с определённым нравственным абсолютизмом и фундаментализмом, когда всё же признаётся как первостепенная значимость моральных ценностей среди других видов ценностей, так и наличие

¹ Рим 7, 15.

определённого фундаментального ядра среди самих моральных ценностей. Авторы социологических исследований по динамике ценностей реформируемой России подтверждают данный вывод и наши социологические результаты, о которых шла речь выше. – «Обратим внимание на *факт определённой устойчивости отношения россиян к базовым ценностям*, которые и были основным предметом изучения. Как и в 1990 году, четыре года спустя респондентам были предложены те же 44 ценностные суждения – в тех же самых формулировках и в той же последовательности. Поразительно, но факт, что, несмотря на потрясения, через которые прошёл каждый россиянин в 1991-93 гг., принципиальное отношение к этим суждениям – согласие или несогласие с ними, одобрение или отрицание их ценностного содержания – *осталось почти неизменным*»¹.

Исследователи справедливо отмечают, что «интересный и весьма неутешительный результат опроса состоит в том, что от 21 до 37 % (каждый пятый или почти двое из пяти) выбирают позицию неопределённости либо прямо уклоняются от ответа, что является косвенным свидетельством нравственной незрелости массового сознания»². По данным цитируемого источника, «от 15 до 37 % опрошенных занимают оправдательную позицию по отношению к нарушениям общественных нравственных устоев, от 21 до 37 % оказываются в положении нравственной неопределённости даже при выборе вербальных нравственных суждений»³.

Авторы рассматривают данные явления как определённый кризис, отмечая, что «от 34 до 62 % разделяют общепринятые нравственные нормы» и «от 5 до 19 % занимают достаточно жёсткую позицию полного неприятия отклонений от норм нравственности. Это оставляет некоторую надежду на то, что преодоление *нравственного кризиса* [выделено нами - П.М.] станет важнейшим фактором экономической и политической стабилизации российского общества»⁴.

Питирим Сорокин в книге «Кризис нашего времени», вышедшей в 1941 г., приводит данные о соотношении релятивизма (этического, интеллектуального, эстетического) и абсолютизма среди выдающихся мыслителей отдельных исторических отрезков времени⁵.

¹ Динамика ценностей населения реформируемой России // Под ред. *Н.И. Ланина* и *Л.А. Беляевой*. - М., 1996. - С.55.

² Там же. - С. 167.

³ Там же. - С. 168-169.

⁴ Там же. - С. 169.

⁵ *Сорокин П.* Кризис нашего времени // *П. Сорокин.* Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992. - С.493.

Периоды	Релятивизм (в %)	Абсолютизм (в %)
400 – 1300	0	0
1300 – 1400	20,8	79,2
1400 – 1500	23,1	76,9
1500 – 1600	40,4	59,6
1600 – 1700	38,0	62,0
1700 – 1800	36,8	63,2
1800 – 1900	37,9	62,1
1900 – 1920	48,6	51,4

П. Сорокин отмечает, что «однако факт количественного преобладания абсолютизма (51,4 %) над релятивизмом (48,6 %) не должен вводить нас в заблуждение. Малая порция виски или несколько капель яда способны отравить или интоксигировать воду. Следует помнить об этом и применительно к обсуждаемым вопросам. Суть дела, видимо, в относительном увеличении или уменьшении каждого изучаемого направления. Скачок релятивизма, скажем, от 40 до 48 % достаточен, чтобы ослабить, раздробить, разрушить этические или любые иные ценности. Что же касается всех этих ценностей, то мы живём в век их чрезвычайной релятивизации и разрушения. Они, в свою очередь, являются показателем умственной и моральной анархии, ибо ценность, которая больше не универсальна, становится псевдоценностью, игрушкой фантазий и желаний»¹.

Данные о *релятивизме* того или иного мыслителя можно сделать по отдельным высказанным им оценкам, замечаниям, по его практическим действиям, поведению, поскольку принципиального теоретического обоснования релятивизма нет, да и быть не может, с нашей точки зрения. В самом деле, как отмечал ещё Сократ, споря с софистами, что если всё относительно, то относительна и сама относительность. Само ценностное восприятие мира невозможно с позиций абсолютного релятивизма, поскольку с ценностями по их природе связана, как отмечено выше, и определённая их чинность, иерархичность.

Практическая ограниченность релятивизма проявляется в хаосе, который порождается релятивизмом, в неспособности релятивизма предложить всеобщие принципы. Подобное же для морали является существенным недостатком, ибо противоречит объективности, фундаментальности и абсолютности обнаруживаемых в мире добра.

¹ Сорокин П. Кризис нашего времени // П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992. - С.494.

Можно указать на теоретическое обоснование *нигилизма*, каковым, например, является философия Ницше. Но нигилизм не просто отрицает ценности, а и предлагает свои, в том числе высшие, абсолютные ценности. Как пишет М. Хайдеггер, - «нигилизм, как его мыслит Ницше, есть история обесценки прежних верховных ценностей как переход к переоценке всех прежних ценностей, состоящий в отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип Ницше видит в воле к власти»¹. С подобной оценкой Ницше согласны и современные российские учёные: «Ницше является моральным нигилистом в строгом точном смысле слова: он решительно, последовательно, без каких-либо смягчающих оговорок и компромиссов отрицает мораль рабов»².

Как релятивистскую, т.е. как «исторический релятивизм», нельзя представить и марксистскую этику, в которой противопоставлены «так называемые» (пользуясь языком этой этики) общечеловеческие и классовые моральные ценности, ибо для марксизма существовала определённая морально-ценностная иерархия, когда мораль наиболее исторически прогрессивного класса объявлялась и наиболее прогрессивной для своего времени. И здесь совершалась, несомненно, ошибка, отмеченная в своё время при критике натуралистической этики Дж. Муром, а позднее зафиксированная при критике марксизма К. Поппером. «Должны ли мы принять мораль будущего только потому, что это мораль будущего, - именно эта проблема является моральной. Основополагающее решение нельзя вывести из какого бы то ни было знания будущего»³. Не будучи глубоко теоретически обоснованным учением, релятивизм, тем не менее, предстаёт существенным практическим регулятором, имеющим важные личностные и социальные последствия.

К. Поппер был одним из тех значимых мыслителей XX века, который серьёзно болел этими вопросами. Поэтому есть смысл хотя бы кратко рассмотреть его точку зрения, где, как всегда, найдём конкретные, умные идеи, которые необходимо учитывать, если даже мы полностью и не соглашаемся с ними. К. Поппер утверждал, что и в мире фактов, и в мире норм «мы не в состоянии обосновать или оправдать достоверность, и даже вероятность наших предпосылок и, значит, нам следует довольствоваться теориями, которые подлежат критике»⁴. Критика провозглашается не только как возможная, но и как необходимая черта человеческого позна-

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Время и бытие. - М., 1993. - С. 92.

² А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. Этика. - М., 1998. - С.175.

³ Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., 1992. Т.2. - С. 237.

⁴ Поппер К. Логика и рост научного знания. - М., 1983. - С. 392.

ния, а принцип *плюрализма* получает статус не только методологический, но и онтологический. В результате критики наших собственных ошибок мы приближаемся к наиболее истинным теориям и совершенным нормам и без наличия здесь соответствующих критериев, - так отсутствие критерия здоровья не делает «бессмысленным» понятия здоровья. – К. Поппер считает, что таких универсальных критериев и нет, он согласен с логическими рассуждениями Тарского об отсутствии универсального критерия истины. При этом критический рационализм исходит из того, что противоположные высказывания не могут быть одинаково правыми, обязательно «неправа одна из сторон, или другая, или обе», в чём видит своё принципиальное отличие от релятивизма, считающего, что обе стороны могут быть одинаково правыми, истинными.

Вышеприведенные рассуждения о критике и плюрализме убедительны, однако, не убедительна сама критика релятивизма. При принципиальном отрицании объективной истины и ценности, гносеологического и ценностного абсолюта провести чёткое разграничение между абсолютностью и относительностью знания или оценки не удаётся. Оптимизм К. Поппера в отношении значимости поиска наиболее истинных теорий и совершенных норм, при утверждаемой ограниченности их обоснования, основывается на учёбе нас на наших ошибках, а также на фактически критикуемой, но интуитивно принятой истине существования гносеологического и ценностного абсолюта. Последнее и служит, собственно, движущей силой перманентной критики всего существующего человеческого знания, критический же метод выступает источником появляющихся открытий в области фактов и норм. Таким образом, дееспособность критического рационализма основывается на необоснованном здесь телеологическом оптимизме, который изнутри разъедается скепсисом абсолютной относительности знания.

Этот мощный напор скепсиса сдерживает тонкая плотина «природного» «докритического оптимизма», онтологически свойственного человеку как живому и познающему существу и нашедшему выражение в критическом рационализме. Но слишком слаба эта преграда для насыщенного ядами нигилизма бурного потока современной антикультуры, и укрепить её критический рационализм, думается, не в состоянии. «Посткритический оптимизм» здесь не предстаёт логическим следствием теории и метода.

Нравственно-ценностный релятивизм подвергается критике и со стороны аксиологов, тяготеющих к материалистической аксиологии, к субъектно-объектному пониманию ценностей как значений. Так, С.Ф. Анисимов считает, что есть пределы релятивности ценностей. «Утверждать беспредельную релятивность ценностей – значит впасть в абсолютный реля-

тивизм в теории и в полный произвол на практике, в поведении. Но люди интуитивно чувствуют, из собственного опыта и опыта других людей, что абсолютной свободы в выборе значений нет»¹. С.Ф. Анисимов считает, что пределы релятивизма полагаются как субъективно, - психофизиологической и социальной природой субъектов ценностных отношений, так и объективной природой объектов. Каждая эпоха, цивилизация, культура создаёт свою шкалу значений, которая делает свободу выбора ценностей относительной².

С нашей точки зрения в этих рассуждениях есть несомненная для истины, учитывая интенциональную связь ценностей и их предметных носителей. Но ценности, как не раз отмечалось, обладают и определённой автономией, они не тождественны природным или социальным свойствам. Отождествление ценностей с природными или социальными свойствами, т.е. «натуралистическая ошибка» со стороны субъектов, часто и является причиной релятивизма, поскольку факт относительности природных и социальных свойств общеизвестен. Поэтому необходимо найти аргументы против релятивизма в самом мире ценностей. Кроме того, мы считаем, что провести последовательную критику ценностного релятивизма с субъективно-объективных позиций довольно сложно, если невозможно, ибо само понятие ценности при подобном субъективно-объективном подходе оказывается зависимым от субъектов и объектов, что и служит теоретической базой для ценностного релятивизма.

Однако ситуация в мире морали не столь уж безнадёжна, если признать объективность моральных ценностей, их трансцендентность, наличие в них абсолютных фундаментальных, базисных, системных ценностей, что служит твёрдым основанием для позитивной критики всякого релятивизма и нигилизма. Признание ценностного абсолюта не отрицает как плюрализма оценок, норм, теорий, предстающих различными видами понимания и объяснения, так и сложную диалектическую природу самого субъекта оценки и познания. Противоположные оценки могут к тому же являться не антиномичными, а дополняющими друг друга, характеризующими единую сущность в разных отношениях, что, в конечном счете, позволяет достичь единой, «цельной» нравственной истины. *Оценочный плюрализм* здесь выступает как методологический принцип осознания и практического утверждения ценностного абсолюта, а, учитывая онтологическую роль идеального в человеческом бытии, он становится, действительно, не толь-

¹ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 72.

² См.: Там же. С. 73-74.

ко методологическим, но и онтологическим принципом, определяющим организацию и познания, и практики.

XX век убедительно засвидетельствовал не только относительность многих видов человеческой «абсолютности», абсолютность человеческой относительности, но и трагедию всякой культуры, пытающейся всецело утвердиться на маленьком пятачке оценочного монизма.

При решении этих вопросов следует иметь также в виду, что проблемы гносеологические и аксиологические не являются сугубо теоретическими, а верифицируются в определённой мере практикой. Аксиологический же опыт человека свидетельствует, что наиболее полноценная жизнь наблюдается в случае признания определённой иерархии ценностей. Высшими же ценностями *культуры* как огромной, сложнейшей системы ценностей, свидетельствует человеческий опыт, являются моральные и религиозные ценности, о чём уже писалось *выше*. Всякая иная «переоценка ценностей» приводила к кризису и гибели как общества, так и личности. — Один из известнейших критиков моральной сущности культуры — Ницше — закончил жизнь в сумасшедшем доме, в XX веке пали безнравственные по своей сути системы Гитлера и Сталина. В этом смысле можно согласиться с замечанием А. Швейцера, что «этическое понятие культуры единственно правомочно»¹. Возможные же, учитывая открытый характер истории, экономическая, политическая автономии, даже претендующие на «научную обоснованность», заканчивались кризисом, состоящим в столкновении соответствующим образом сориентированного общества или человека, группы людей с цельным характером самого бытия, приводящим к ценностному вырождению и всеобщему краху. Собственно, подобная «переоценка ценностей», проводимая субъектом, когда он пытается стать над добром и злом, разрушить цельность мира ценностей, является не только фактом его кризиса, но и показателем душевной болезни, «ненормальности» субъекта.

Моральные ценности по своей природе являются наиболее общими и значимыми. Мораль и возникает как особый онтологический срез бытия, как совокупность самых сущностных, и только в этом смысле «высших» ценностей природы, общества, человека, как ядро культуры.

Выделение моральных ценностей как «высших», как ценностно-структурного «ядра» всякой жизнеспособной культуры, не означает отмены «низших», равно как и редукции морали к связанным с нею экономическим или иным ценностям. В мире ценностей в целом, а не только среди моральных ценностей, действуют отмеченные выше принципы аксиологического телеологизма и монадности.

¹ Швейцер А. Культура и этика. - М., 1973. - С.68.

Релятивизм связан и с *индивидуализмом*, хотя релятивизм может возникать и на ином основании, как в случае с софистами. Индивидуализм же всегда сопрячён в той или иной степени релятивизму. В самом деле, утверждение об исключительной роли каждой личности как основания и критерия тех или иных ценностей, оценок уже является определённым *релятивизмом*. Об этом открыто, честно говорится в известной книге *Ф. фон Хайека «Дорога к рабству»*: «Именно это признание индивида верховным судьёй его собственных намерений и убеждений, признание, что постольку, поскольку это возможно, деятельность индивида должна определяться его склонностями, и составляет существо индивидуалистической позиции»¹. Нет никаких общих моральных ценностей и принципов, не существует даже оснований для веры в общие моральные принципы. «К сожалению, для этих надежд нет оснований»².

Индивидуализм отвергает *тоталитаризм*, который в сфере нравственности может проявиться как насильственное насаждение определённых кодексов. Нравственность же есть сфера свободы, свободного индивидуального выбора и связанной с этим индивидуальной ответственности. «Вне сферы личной ответственности, - пишет Ф.фон Хайек, - нет ни добра, ни зла, ни добродетели, ни жертвы»³. Индивидуализм, по крайней мере, индивидуализм Хайека, отвергает объективные общие ценности и принципы именно из-за того, что это может явиться основанием тоталитаризма.

Однако данные рассуждения неверны. В самом деле, *объективность моральных ценностей как раз означает их независимость от чьего-либо сознания*. Тоталитаризм же всегда субъективен, и в этом смысле индивидуалистичен: и когда он утверждает нормы от лица личности, и когда от лица класса. Тоталитаризм может попытаться представить и свой *частный* интерес как *всеобщий*, т.е. «узурпировать» объективные ценности и свои субъективные ценности выдать за объективные и всеобщие. Поэтому принцип объективизма должен дополняться принципом *плюрализма*, в данном случае плюрализмом *оценок, принципов*.

Объективность моральных ценностей ни в коей мере не отменяет также свободную индивидуальную волю и индивидуальную ответственность. Свобода здесь предстаёт как позитивная свобода следования добру, что воспринимается как долг.

Примечательно, что Ф.фон Хайек признаёт принципы естественного права и отличает *правозаконность* от *простой законности*, как следование законам писанным, законам государственным. И Хайек требует от инди-

¹ Ф.фон Хайек. Дорога к рабству // Вопр. философии. 1990. № 10. - С. 145.

² Ф.фон Хайек. Дорога к рабству // Вопр. философии. 1990. № 11. - С.144.

³ Ф.фон Хайек. Дорога к рабству // Вопр. философии. 1990. № 12. - С.133.

вида соблюдения принципов правозаконности. «Чистый», абсолютный индивидуализм, как и абсолютный релятивизм, действительно, не могут существовать, ибо не дееспособны в реальном обществе.

К. Поппер в своей книге «Нищета историцизма» во многом солидарен с идеями *Ф. фон Хайека* об открытом характере истории и о специфике социологического познания. Он справедливо отмечает отсутствие в истории предопределённости, жёстких объективных законов. Одной из главных особенностей истории является то, что здесь важнейшим фактором выступает само *сознание*, когда знание истинное или иллюзорное о тех же исторических особенностях или «законах» выступает *действующей*, активной причиной исторических событий. *Но из этого факта можно сделать выводы как в пользу индивидуализма и релятивизма, так и в пользу морального абсолютизма и фундаментализма, этического реализма, отстаиваемого нами.* Так, видный представитель германской социал-демократии *Вилли Айхлер* писал: «Потребовался долгий и ужасный *опыт* для того, чтобы, по меньшей мере, частично освободиться от представления о существовании познаваемых или даже поддающихся научной формулировке «законов развития», которые определяют исторический процесс подобно законам развития природы. Под влиянием современной науки всё более пробивала себе дорогу мысль, что общественная жизнь в том случае, если она не организована по всеобщим критериям нравственности и права, снова и снова впадает в правовой, нравственный и организационный хаос»¹. Поэтому человек несёт нравственную ответственность за общественную жизнь. И В. Айхлер, обобщая западный опыт, отмечал: «Мы видим, что в настоящее время такое осознание истории всё нарастает, например, в христианских церквях – уже ни одна из них не воспринимает развитие земной жизни просто как божественное предопределение, не подлежащее изменению. Всё большее число представителей церкви выводит из христианского учения нравственную ответственность для каждого христианина за общественную жизнь»².

Но из всего этого следует вывод, что с одной стороны нравственная позиция субъекта в отношении общественной жизни не зависит непосредственно от исторических законов, если даже они существуют. Мораль автономна и объективна. Поэтому даже когда субъект не следует нравственным принципам в той же политике или экономике, политика и экономика от этого не становятся *внеморальными*. Но, с другой стороны, реальная свобода выбора субъекта, открывающаяся в общественном бытии, позволяет ему сделать истинный нравственный выбор. Он может и должен

¹ *Вилли Айхлер*. Этический реализм и социальная демократия. - М., 1996. - С. 31.

² *Вилли Айхлер*. Там же. - С. 32.

это сделать. Почему? Потому что он *личность*, потому что он *нравственен*. И постольку он это делает - поскольку он нравственен.

Против индивидуализма действует и следующий аргумент. Человек отличается независимостью как *свободой*, т.е. способностью поступать вопреки необходимости, законам, а также *разумом* и *творчеством*. Но свободное и разумное человеческое бытие может быть свободным и разумным только при признании им более *высших*, трансцендентных по отношению к себе ценностей. На этом настаивал Н. Бердяев, рассматривая это как вывод из всей истории культуры человечества¹.

В самом деле, сделав самого себя как свободную и рациональную личность высшей ценностью, человек приходит к самоуничтожению, ибо иная свободная и разумная личность должна выступать как ограничение его свободы и разума. Ограниченность разума здесь проявляется в том, что иной свободный разум по природе до конца не может пониматься мною, иначе это уже будет ограниченный, а не свободный разум. И это парадоксально. Но, следовательно, такой свободный разум будет стараться уничтожить себе подобный разум, чтобы стать действительно свободным. И если этого ещё не произошло, то потому, что человек *узрел* иные ценности, более важные, нежели его свободный разум, «встретился» с превосходящими этот разум, или равными ему, ценностями. И это определило его свободную разумную жизнь уже как положительно свободную, отстаивающую подобные высшие ценности, организованную согласно принципам, выводимым из таких ценностей, т.е. это определило его нравственную жизнь. Кажется, этого не понимали ни Хайек, ни Поппер. Хайек, в частности, не видел, что и индивидуализм, типа ницшеанского, способен привести к *тоталитаризму*. Не даром немецкие фашисты в качестве своего предтечи называли несчастного Ницше.

Отмеченные свойства моральных ценностей, важнейшие принципы структуры мира моральных ценностей, имеют существенное значение для проблемы *нравственного компромисса*. Реальному миру присуще не только добро, но и зло. Подобная диалектическая природа морального порядка должна учитываться при правильной нравственной и этической оценке компромисса. Жизнь даже самых суровых ригористов свидетельствует, что и им не удавалось избежать определённых компромиссов. Великий

¹ Н. Бердяев критиковал с данных позиций *гуманизм*, который «не знает Небесного Адама, Абсолютного человека, а потому не может знать подлинного достоинства человека... Гуманизм с роковой неизбежностью приводит в XIX веке к позитивизму... Гуманизм перерождается в антигуманизм, он отрицает человека. Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы, нет без Бога и Богочеловека» (*Бердяев Н. Смысл творчества // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989. - С.320.*).

подвижник земли русской протопоп Аввакум пишет в своём «Житии», что во время ссылки его в Сибирь, в Даурскую землю, когда наступил страшный голод, постигший там трудовой люд, многие христиане стали есть скоромное лошадиное и звериное мясо, мертвечину, что запрещается канонами православия. «И сам я, грешной, волею и неволею причастен кобыльим и мертвечьим звериным и птичьим мясам, - пишет протопоп Аввакум. – Увы, грешной душе! Кто даст главе моей воду и источник слёз, да же оплачу бедную душу свою, ю же зле погубих житейскими сластями?»¹.

Отношение марксизма к компромиссам чётко определил В.И. Ленин: «Марксизм не зарекается от компромиссов, марксизм считает необходимым использование их, но это нисколько не исключает того, что марксизм в качестве живой и действующей исторической силы со всей энергией борется против компромиссов. Кто не умеет усвоить себе этого, якобы, противоречия, тот не знает азбуки марксизма»².

Нравственная оценка компромисса, действительно, должна признать возможность компромисса, но при этом рассматривать его как *относительное* добро, т.е. никогда не оправдывать. И, следовательно, для нравственной личности утверждается долг борьбы с компромиссами, с условиями, порождающими их. Кроме того, нельзя идти на компромисс с фундаментальными и базисными моральными ценностями, ибо это выводит выбор всецело за сферу добра, и компромисс превращается в грех, в проступок или даже преступление. Так, никогда с истинно нравственной точки зрения, т.е. с точки зрения положительной морали или добра, нельзя относиться к жизни, к человеку, к общим интересам как к средствам, а всегда только как к цели. Иной выбор никак не может предстать нравственно оправданным, ибо сами эти ценности лежат в основании системы положительных нравственных ценностей и оценок, служат основой *оправдания добра*.

При выборе компромиссных средств следует останавливаться на тех, которые предстают наименьшим злом, т.е. руководствоваться принципом «наименьшего зла». И это требует всегда конкретного ценностного анализа ситуации. В частности, при выборе моральных ценностей нельзя приносить в жертву абстрактной более конкретную ценность, в которой в большей степени реализована жизнь, личность, всеединство и другие базисные ценности. Непозволительно «высшей» ценностью жертвовать ради «низшей».

С нравственной точки зрения также более предпочтителен, но никогда всецело не оправдан, компромисс средств, нежели компромисс целей,

¹ Житие протопопа Аввакума // Изборник. - М., 1969. - С.642.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.16. - С. 9.

если даже эти цели носят моральный характер. – Компромиссы средств всё же совершаются ради добра – «доброй» цели, в чём и заключается их относительная «законность», в то время как для компромисса целей уже не остаётся и подобного оправдания, если эта цель сама не переходит в средство для достижения уже более отдалённой самим фактом компромисса цели-добра.

ГЛАВА IV

СУЩЕСТВОВАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ВАЖНЕЙШИЕ ФОРМЫ И ПРОБЛЕМЫ

§ 1. Интенциональность и антиномичность моральных ценностей

В данной работе уже отмечалось такое свойство моральных ценностей, как *интенциональность*, утверждалось, что моральные ценности интенционально связаны с предметами и субъектами. Что мы понимаем под «интенциональностью»? Понятие «интенциональности», как известно, использовалось ещё средневековыми схоластами, а затем было реанимиро-

вано в философии Brentano, откуда с определёнными изменениями перешло в феноменологию Husserl.

М. Хайдеггер, разъясняя понятие «интенциональности», отмечал, что *«Intentio* буквально означает: *самонаправленность на ...*. Всякое переживание, всякое душевное отправление направляется на что-то»¹. *Интенциональность* в феноменологическом значении этого слова «представляет собой структуру переживаний как таковых, а не свойство сопряжённости с внеположенной действительностью, которым наделяются переживания, рассмотренные в качестве состояний психики»².

Учение об *интенциональности* обычно понимается как антитеза концепции *отражения*, что во многом справедливо. Однако учение об интенциональности разрабатывалось не как идеология, а, прежде всего, как учение, соответствующее феноменологическим данным. В самом деле, мы всегда воспринимаем действительность как таковую, а не её образ, что утверждается в теории отражения. М. Хайдеггер приводит пример с восприятием стула, который находится, например, в аудитории, где читается лекция. Что же мы имеем в данном случае в восприятии? – «Если отбросить предрассудки, то ясно, что это сам стул. Я не вижу каких-либо «представлений» стула, не чувствую вызванных им ощущений, но просто-напросто вижу *сам стул*»³. Уже в этих ранних лекциях М. Хайдеггер отмечал, что воспринимаемое само по себе есть как вещь окружающего мира, так и «предметная вещь», или предмет.

Таким образом, в феноменологии *интенциональность* понимается, прежде всего, как факт субъективный, характеризующий структуру восприятия субъекта. Так же, только с акцентом на *социального*, группового субъекта *интенциональность* станет понимать и М. Шелер. Мы же под *интенциональностью* понимаем не только факт субъективный, но и объективный, связанный с ценностями. *Интенциональность* есть «направленность» ценности на предмет и на субъект. Это специфическое свойство ценностей, характеризующее их бытие, функционирование.

Но как возможна подобная «направленность на», характеризующая определённую активность у вторичных свойств? Не является ли подобное наделение ценностей интенциональностью мистикой, специфическим оккультизмом или грубым витализмом? Что собственно интенционально направлено в отношениях *ценность – предмет, ценность – субъект*? Интенционально направлены ценности на определённые предметы, субъекты или интенционально ориентированы субъекты, предметы на определённые

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. - Томск. 1998. - С.33.

² Хайдеггер М. Там же. С.32.

³ Хайдеггер М. Там же. С.42.

ценности? С нашей точки зрения, именно субъектам, предметам изначально присуща ценностная интенциональность как направленность на определённую ценность. Данная *первичная* ценностная интенциональность отражается в бытии самих ценностей как *их* направленность на определённые предметы и субъекты, но при этом, как отмечалось, за ценностями наблюдается и трансцендентность как специфическая независимость по отношению к конкретным вещам. И это вполне согласуется с *вторичной* интенциональностью моральных ценностей.

Интенциональность моральных ценностей означает как их реальную *предметность*, так и *избирательность*, - определённые ценности связаны лишь с определёнными видами вещей, с определёнными типами субъектов. Поэтому возможны ситуации, когда объективно присущие предметному миру моральные ценности не функционируют в общественном бытии, и объясняется это отсутствием субъектов, для которых данные ценности и являются действительно реальными.

Падение нравственного уровня общества поэтому может наблюдаться и при неизменных, более того, прогрессирующих экономических, политических отношениях, но когда уменьшается или исчезает социальная группа, являющаяся потенциальным носителем, «реаниматором», определённых моральных ценностей. Моральные ценности в подобных случаях продолжают существовать как объективные свойства, не реализуемые в полной мере своих потенций. Подобная трагедия случилась в СССР, когда в процессе коллективизации деревня потеряла 10-13 миллионов крестьян¹, являвшихся носителями ценностей налаженного крестьянского быта, хозяйственности, трудолюбия, любви к земле, патриотизма. И хотя оставалась та же земля, скот, орудия труда, но они уже функционировали в обществе по-иному.

Интенциональность моральных ценностей не означает механическую связь между самими ценностями и их предметными носителями. Интенциональность, напротив, свидетельствует о сложном характере этих связей, которые нельзя свести к генетическим, причинно-следственным отношениям. Связь ценностей и их предметных носителей носит функциональный и избирательный характер. Сами моральные ценности не могут существовать автономно от мира вещей, субъектов, Бога, атрибутами которых они предстают, но и конкретные вещи, субъекты могут предстать «свободными» от аксиологических качеств лишь в абстракции.

В то же время интенциональность моральных ценностей проявляется в сознании иначе, нежели интенциональность самого сознания. Так, в отличие от восприятия предметов, когда мы непосредственно воспринимаем

¹ См.: Шубкин В. Трудное прощание // Новый мир. 1989. № 4. - С. 171.

их самих, а не их образы, копии и т.п., при восприятии ценностей мы воспринимаем именно сами ценности, а не предметы, интенционально с ними связанные. Здесь проявляется отмеченный выше принцип «*обратной перспективы*». «*Обратная перспектива*» наблюдается и в своеобразной форме восприятия предметных ценностей, когда мы *относительные* предметные ценности принимаем за единственно истинные, чего никогда не делаем в отношении, например, математических феноменов, - здесь всегда чётко различаются реальные величины и их математические прообразы.

Факт *интенциональности* моральных ценностей имеет определённое гносеологическое и педагогическое значение. Отметим в этой связи следующее. *Познание моральных ценностей не может не включать в себя и познание самой природы, общества и человека.* Более того, интенциональная связь моральных ценностей и их предметных носителей предстаёт одной из основ познания ценностей. Моральные ценности, которые трудно уловимы для рационального осмысления, которые во многом лишь интуитивно ощущаемы, как раз возможно постичь через аксиологический анализ реальных предметных носителей. Всякое иное, чисто логическое, *априорное* познание моральных ценностей предстаёт чрезмерно умозрительным и заведомо ограниченным. Здесь также проявляется недостаток рационализма, обобщённый в теореме Гёделя о неполноте всякой формализованной теории. Но нельзя и аксиологический анализ действительности выдавать за анализ самих ценностей, которые, повторим, обладают и таким свойством, как трансцендентность или относительная независимость, автономность. Предметный, объективный и субъективный мир, есть материальная *основа* существования ценностей, их проявления и путь к их конкретному, предметному познанию.

Педагогическое значение факта интенциональности моральных ценностей видится, в частности, в том, что нравственное воспитание в силу идеальности, трансцендентности и интенциональности моральных ценностей не должно протекать стихийно, а должно включать в себя целенаправленную, содержательную и избирательную деятельность, учитывающую особенность субъектов, специфику их связей с миром добра и зла.

В этике есть мыслители, не воспринявшие учение об интенциональности моральных ценностей, как, например, Дж. Мур. Исторической заслугой Дж. Мура, несомненно, останется его критика «натуралистической ошибки» в этике. Дж. Мур дал во многом правильную характеристику добра как ценности. Однако при изложении позитивного учения о предметных ценностях, о конкретных видах добра и зла, он приходит к заключениям, кажущимися «мелкими», слабыми по своему содержанию, особенно по сравнению с критической частью его метаэтики. Вот что пишет Дж.

Мур о *наибольших* ценностях. «Наибольшими ценностями, какие мы знаем или можем себе представить, являются определённые состояния сознания, которые в общих чертах можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждением прекрасным»¹.

Дж. Мур утверждает, что «данная истина – конечная и основная истина моральной философии»². Эти ценности по Дж. Муру «составляют конечную разумную цель человеческих поступков и единственный критерий общественного прогресса»³. При этом Дж. Мур согласен с Сиджвиком, что «ценность самого существования прекрасного настолько мала, что её можно не принимать во внимание по сравнению с ценностью *осознания прекрасного*»⁴.

В качестве *критического* замечания по вышеотмеченному можно сказать, что ведь в отождествлении добра с определёнными чувствами содержится та же *натуралистическая* ошибка, что и при отождествлении добра с удовольствием. Выделенные Муром состояния сознания являются психикой, психологическими чувствами. Правда, в отличие от чувства удовольствия от обладания предметами, удовольствие от общения с людьми и наслаждением прекрасным более *тонки*, более нравственны. Но что придаёт им качество *добра, моральности*? Вот в чём вопрос. Это уже не столь очевидно, что подобные чувства есть добро само по себе, хотя они и чисты от эгоизма. Можно испытать чувство удовольствия и от истязания людей, от созерцания хаоса.

Надо отметить, что Дж. Мур считал, что добром являются *лишь* эти два состояния сознания, что здесь идёт речь об изначально положительных явлениях. Зло же, как и добро, это «представление о каких-то предметах, сопровождаемое определёнными чувствами»⁵. Анализируя зло, Дж. Мур отмечает, что зло может быть и когда чувство добра «направлено на несоответствующие предметы»⁶. Если чувство направлено на несоответствующие предметы, то это будет «смешанное добро» или «смешанное зло». «Но, как я уже говорил выше, весьма сомнительно, является ли чувство, полностью оторванное от предмета, к которому оно относится, добром или прекрасным. И здесь следует, как на очень важное обстоятельство обратить внимание на то, что чувства, которые в обычном языке часто называют наивысшими и единственными благами, могут быть реальными состав-

¹ Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984. – С. 281.

² Мур Дж. Там же.

³ Мур Дж. Там же. - С. 282.

⁴ Мур Дж. Там же. - С. 281.

⁵ Мур Дж. Принципы этики. – С. 303.

⁶ Мур Дж. Там же. - С. 304.

ными частями самых худших ценностей и что в зависимости от природы сопровождающих их представлений они могут быть условием наивысшего добра или наихудшего зла»¹.

Дж. Мур приводит в качестве примера *жестокость* и *сладострастие*. Дж. Мур пишет, что мир, где бы жили люди, наделённые только двумя этими качествами, был бы для всякого здравомыслящего человека «худшим злом, чем несуществование никого»².

«Отсюда следует, что обе эти страсти, как обычно считается, не только являются злом как средством, но и злом сами по себе. Ясно также, что в природе этих страстей содержится та связь элементов, которую я назвал любовью к тому, что является злом или безобразным»³.

Снова приходится отметить, что Дж. Мур здесь *не совсем правильно применяет своё же учение о «натуралистической ошибке»*. Дело в том, что чувство любви является *психологическим феноменом*, который можно обозначить как сильная страсть к чему-либо или к кому-то. И любовь может иметь как положительную, так и отрицательную ценность, в зависимости от предмета любви и от действий, совершённых из-за этой любви (любовь как средство).

Любовь к злу имеет отрицательную ценность, но есть в ней и положительная ценность любви как таковой. Но что же тогда любовь как ценность? И есть ли любовь как ценность? Ценность любви ведь иначе ощущается, чем чувство любви. Ценность любви, в частности, могут почувствовать многие, а половая любовь есть избирательное чувство. Любовь как ценность добра есть качество, которое характеризует и определённые чувства и определённые отношения и определённые действия, и которое нельзя до конца определить, тем паче однозначно или адекватно. В гимне любви апостол Павел выразил характер любви как ценности добра. Любовь же как реальное явление сопричастна и добру и злу.

Следует отметить ещё одно *замечание* в адрес Дж. Мура, касающееся оценки им мира «*несуществование ничего*», как лучшего, чем мир абсолютной жестокости и сладострастия. Дело в том, что мира абсолютного небытия просто не может быть. «Несуществование ничего», абсолютное ничто, небытие – есть внутреннее противоречие, о котором писал ещё Парменид. Существует бытие и относительное небытие. Есть добро и зло, а чего-то третьего, индифферентного, нет. Высказывание Дж. Мура о том, что *лучше несуществование ничего, чем существование мира зла*, является просто *бессмысленным*.

¹Мур Дж. Там же. - С.304.

²Мур Дж. Там же. - С. 304.

³Мур Дж. Там же. - С. 304

Нам думается, что Дж. Мур связал добро с сознанием потому, что следовал определённой *логике* а именно: он считал, что достаточно убедительно показал, что добро *не является* одним из *натуральных* качеств; следовательно, добра нельзя найти среди естественных свойств. Он считал также, что добро *не является* и одним из *метафизических* свойств, в том числе божественных. Бога как метафизическую реальность он не признавал. Социальные свойства как автономные он совершенно не учитывал. И поскольку добро как ценность всё-таки существует, постольку оно может быть лишь *идеальным* свойством или *свойством сознания* как определённым его состоянием.

С нашей точки зрения, Дж. Мур не учитывал, что добро как ценность *интенционально* и является действительно особым свойством, но не только сознания, а и метафизической сущности, например, души, ангелов, Бога, а также и особым свойством *социальных* феноменов и материальных вещей.

Дж. Мур же считал, что *натуралистические* предметы обладают *натуралистическими* свойствами, а *метафизические* предметы – *метафизическими* свойствами. Добро не является ни натуралистическим предметом, ни натуралистическим свойством, равно как не является и метафизическим предметом или свойством. Добро предстаёт тогда *идеальным* свойством, или *свойством сознания*. *Социальные* явления и *социальные* свойства, повторимся, Дж. Мур не принимал в расчёт, может быть отождествляя их с *натуральными, естественными*. А ведь многие исследователи моральных ценностей будут рассматривать моральные ценности как особые *социальные* свойства, как специфические *социальные* явления.

Дж. Мур также не считал, что наряду с натуральными свойствами у натуральных объектов могут быть и особые *интелигибельные* свойства. Видимо он думал, что наука не может этого утверждать. Но наука не может этого и отрицать.

Интенциональная связь моральных ценностей с предметами и субъектами, как отмечено, не является прямолинейной, а носит сложный характер, может предстать противоречивой, даже *антиномичной*.

Антиномия, как известно, тем отличается от противоречия, что в ней самодовлеющи, относительно истинны обе противоположности, соединение которых как разрешение противоречия представляется невозможным с точки зрения формальной логики. А это означает, что антиномичные противоположности нельзя абсолютизировать, т.е. невозможно всецело одобрить, оправдать или осудить какую-либо из них. Или, другими словами, каждая из антиномичных противоположностей не есть абсолютная ценность, а лишь относительная, и разрешение противоречий, созданных ими, требует иного порядка бытия.

Специфической чертой антиномий является то, что противоположности антиномий предстают гармоническими, питающими, а не «пожирающими» друг друга, как в случае с антагонистическими противоречиями. Они необходимы друг для друга, как два конца натянутого лука или лиры, напряжение между которыми и рождает, перефразируя Гераклита, гармонию орудия смерти и жизни. Потому для мировоззрения, признающего антиномии, как, например, для христианского, внешний мир столь гармоничен, столь и напряжён, как, впрочем, и внутренний мир человека.

Думается, античность не знала истинной реальной антиномии. В античности Гераклит с его диалектикой лука и лиры, и особенно Платон, глубоко осознали противоречивость и диалектичность общества, человеческих поступков, поведения, сознания. Однако античное мировоззрение, связанное с языческим политеизмом, «позволяло» развести противоположности, представить их как индифферентные, неравноценные и разрешить противоречие формально логически, приняв сторону какой-то одной антитезы, т.е. став на сторону кого-то из многочисленных богов, или же предложить решение диалектическое как переход одной противоположности в другую, увидев в этом пластическую метаморфозу одной и той же духовно-телесной сущности¹.

Европейская философия новой эры испытала мощное воздействие христианства. А в христианстве с его идеей единобожия, с понятием Бога как всемогущего, всеблагого, всеистинного уже нет той, присущей античному миру, возможности формального разведения противоположностей как «разбегания богов». Здесь внутренняя логика мировоззрения заставляет видеть истину каждой стороны, ибо если они истинны, то они от Бога и не могут быть отброшены, редуцированы или растворены друг в друге. Реальная антиномичность бытия впервые открывается христианству и в новой европейской философии и ставит перед ними трудные проблемы, которые они решают и по сей день, - в том и суть истинной антиномии².

Природа антиномичности бытия, человека, его сущности и существования в различных формах их объективации определяется, с христианской точки зрения, как актом грехопадения, имеющим не только антропоморфный, но и космический характер, так и гармоническим единством космоса. С одной стороны, мир трагически повреждён, естественная связь человека и Бога нарушена, с другой стороны, в мире всё чудесным образом взаимосвязано, и, как отмечал апостол Павел, задолго до пантеистов Возрождения и Нового времени: «... Бог один и тот же, производящий всё во

¹ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993. - С.646.

² См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. - М., 1994. - С.249-251.

всём»¹. Ярким образцом антиномичного восприятия мира и человека, его деятельности предстаёт, например, христианское учение об *успехе*².

Светская философия и этика через многих своих представителей восприняла антиномичный взгляд на мир, в том числе и на нравственное бытие³. С нашей точки зрения, антиномичность в мире ценностей является реальной проблемой, которую необходимо признать и на которую всегда следует обращать внимание.

§ 2. Абсолютные и относительные моральные ценности. Проблема ценностных симулякров

Предметы, субъекты как реальные, объективные феномены обладают целой совокупностью различных свойств, в том числе моральных, «положительных» и «отрицательных». В обыденном сознании под конкретными моральными ценностями конкретного предмета или субъекта понимаются, как правило, не *абсолютные* ценности, так или иначе связанные с ними, а реально, предметно воплощённые, *относительные*. Так, когда Платон в «Государстве» перечисляет различные виды справедливости, а затем определяет идеальную справедливость, то он не открывает здесь нечто новое, фантастическое, - он просто отмечает реально существующие в языке эллинов разные значения и смыслы самого понятия справедливости. Но за этими объективными значениями и субъективными смыслами «скрывается» идеальная справедливость, единая для всех значений, хотя по-разному осмысливаемая. Именно идеальная справедливость и представляет абсолютную справедливость.

И возникает вопрос, должны ли мы понимать под ценностью только то, что связано с подобным абсолютным значением, или также и то, что связано с реальными, конкретно представленными значениями? В таком виде подобные проблемы являются актуальными и для XXI века. Мы придерживаемся точки зрения, что под той или иной ценностью надо понимать как то, что связано с абсолютным значением одноимённых понятий, так и то, что связано с реально-историческими, конкретно-предметными значениями данных понятий. В первом случае мы имеем дело с *абсолют-*

¹ 1 Кор. 12, 6.

² См.: Матвеев П.Е. Христианская метафизика успеха // Духовные аспекты бытия. – Владимир. 1996.

³ Об антиномии писали Кант, П. Флоренский, Б. Вышеславцев и др. См.: Кант. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – М., 1964. - Т.3; П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. - М., 1990; Б.П. Вышеславцев. Этика преображённого эроса. - М., 1994.

ной моральной ценностью, а во втором – с *относительной* моральной ценностью. И здесь мы следуем феноменологическим фактам, опыту.

В этике существуют различные точки зрения на проблему существования абсолютных и относительных моральных ценностей. Здесь по-разному понимается само понятие «абсолютная моральная ценность». В русской этике эту проблему поднимал Н. Лосский. У Н. Лосского есть своя классификация ценностей. Так он прежде всего выделял *абсолютные* и *относительные* ценности, которые он признавал. «Абсолютная положительная ценность есть ценность сама в себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта»¹. Такая ценность всегда предстаёт добром, и то, что следует из неё, не содержит никакого зла. В свою очередь, абсолютные самоценности по Н. Лосскому, подразделяются на *всеобъемлющие* и *частичные*.

Такой абсолютной самоценностью является, прежде всего, Бог, но к абсолютным самоценностям могут принадлежать и тварные ценности, как, например, *личности*. Личность является актуальной всеобъемлющей самоценностью, поскольку она приобщена к всеобъемлющей полноте бытия как абсолютному совершенству. Существуют и потенциально всеобъемлющие ценности – *субстанциональные деятели*, которые есть возможные члены всеобщей полноты бытия или Царства Божия. Кроме всеобъемлющих абсолютных самоценностей Н. Лосский выделял и частичные самоценности добра, которые являются производными, «лучевыми» от всеобъемлющих, но не предстают лишь средством для них. Такими частичными самоценностями являются любовь, истина, красота, свобода.

Схематично сам Н. Лосский изобразил свою классификацию абсолютных самоценностей в таком виде:



Эта классификация отражает мировоззренческие установки философа, а именно его *органическое* миропонимание, его *интуитивизм* и *иерархический персонализм*. С нашей точки зрения, в этой оценке ценностей са-

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 288.

мой ценной является идея о существовании и объективности самих абсолютных самоценностей добра, а также различные степени их всеобщности, позволяющие выделить всеобщие и частичные ценности.

Н. Лосский приводил и определённое обоснование существования абсолютных самоценностей. Русский философ отмечал, что «важнейшая задача аксиологии состоит в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении *аксиологического релятивизма*, т.е. учения, утверждающего, что *все ценности относительны и субъективны*»¹. Этический релятивизм, действительно, является одним из основных врагов истинной нравственности. Н. Лосский считал, что релятивистское учение следует из неорганического миропонимания, которое, в конечном счете, отвергает идеальный аспект мира и ограничивается фактами, *субъективно* принятыми или отвергнутыми. Но при таком взгляде на мир невозможно найти рациональных основ для общезначимых норм поведения.

Н. Лосский не приводит здесь каких-либо логических доводов, он ссылается на духовный опыт, на интуицию, любовь и веру, которые заставляют нас признать, что «в действительности есть Бог и Царство Бога как абсолютно достойное и оправданное бытие». И ещё «никакая наука не доказала небытие Бога и невозможности Царства Божия»². Бог и Царство Божие, как абсолютные моральные ценности, есть основа всех тварных абсолютных и относительных ценностей. – «Всякая попытка отрицания абсолютных ценностей ведёт к самопротиворечию, т.к. абсолютная ценность Бога и Царства Божия есть основное необходимое условие и всех относительных ценностей и даже самой *бытийственности* вообще»³.

Относительные ценности, по Н. Лосскому, это те, «которые в каком-либо отношении суть добро, а в другом зло, по крайней мере, потому что необходимо связаны со злом»⁴. Таким образом, относительные ценности двулики и возможны в психоматериальном царстве. Это царство *субстанциональных деятелей*, которые отпали от Бога и находятся в той или иной степени обособленности друг от друга. В самом деле, в реальной жизни, в процессе нормальной эволюции, как возрастания относительного добра, отмечал Н. Лосский, невозможно избежать борьбы за существование. Чтобы есть и пить человек вынужден истребить растение и животных, а в своей предметной деятельности он вмешивается в объективные природные процессы, нарушая целостность растительного и животного мира. Всё это и предстаёт злом, которое, однако, с необходимостью связано с добром,

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 288.

² Лосский Н. Там же. - С. 290.

³ Лосский Н. Там же. - С. 291.

⁴ Лосский Н. Там же. - С. 293.

ибо подготавливает «осознание абсолютных ценностей и усвоение их». Относительные ценности также объективны, общезначимы. Но вследствие их связи со злом, «общезначимость их иная, чем общезначимость абсолютных ценностей; совершенная любовь, красота, истина, нравственное добро суть общезначимые самоценности, тогда как относительное добро общезначимо не как самоценность, а как нечто служебное, как необходимый момент эволюции, подводящий к порогу выхода из зла»¹.

С нашей точки зрения, Н. Лосский в своём учении об относительных ценностях совершал *аксиологическую ошибку*, когда отождествлял оценку с ценностью. Добро как ценность, даже относительное, не предстаёт ни в каком отношении злом, - и добро и зло не релятивны, хотя в предметном мире и оказываются взаимосвязанными и именно через своих предметных носителей. Приведённые критические замечания по поводу учения Н. Лосского об относительных ценностях не означают, что само понятие «относительные ценности», в частности, «относительная нравственная ценность», является пустым, фикцией. Оно имеет право на существование как обозначение добра, зла, различных их конкретных форм, которые лишь частично реализовались в конкретных объектах и субъектах, но и как относительные, они всегда остаются добром или злом.

Разные точки зрения западных учёных на проблему абсолютных и относительных ценностей проанализированы у С.Ф. Анисимова². С.Ф. Анисимов на основе проделанного анализа ряда классификаций ценностей приходит к выводу, что эти классификации можно подразделить на три вида: 1) «иерархии ценностей субъективистов, феноменологов, неопозитивистов, эмпириомонистов»³; 2) «материалистические», «натуралистические», «эмпирические» и прочие объективистские классификации; 3) классификации ценностей в теологии и идеалистической философии.

Для первого рода классификаций характерно противопоставление ««высших» (абсолютных, вечных, неизменных, априорных) и «низших» (релятивных, преходящих, апостериорных) ценностей»⁴. При этом «высшие» ценности понимаются как «автономные», «априорные», данные в интенции, и в сущности непознаваемые. «Низшие» ценности характеризуются как относительные, эмпирические, обусловленные. «Низшие» ценности непостижимым образом подчинены «высшим». Рационально объяснимая

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 298.

² См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию – С. 71- 84.

³ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 82.

⁴ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 82.

иерархия начинается только на уровне «низших», житейских, эмпирических ценностей¹.

Для классификаций второго рода ценности могут субординироваться: 1) по степени генерализации, когда выделенные «высшие» ценности относятся к «низшим» как обобщающие роды к видам; 2) по генетическому, причинно-следственному принципу, когда выделяются «первичные» и «вторичные» (производные) ценности, или «сущностные» и «явленные» ценности; 3) по родам деятельности и функциям ценности подразделяются на «материальные» и «идеальные», с последующими градациями и подчинениями².

В «материалистической» классификации не отрицаются всецело и «абсолютные» ценности. Так сам С.Ф. Анисимов, тяготеющий к подобной классификации, позитивно решает вопрос о существовании абсолютных ценностей и «абсолютных антиценностей», которые расположены по концам шкалы значений. «При этом распределение значений по шкале подчиняется закону дивергенции: в середине поля значений плотность (относительных) ценностей максимальна, а ближе к концам абсолютной ценности и неценности (антиценности) она сходит на нет»³. С.Ф. Анисимов считает, что «абсолютных ценностей, как и антиценностей, не так уж много, их можно сосчитать на пальцах: жизнь, здоровье, знание, труд, талант, красота, справедливость, любовь и т.п.; смерть, невежество, лень, бездарность, безобразия, несправедливость, ненависть и пр.»⁴.

В теологии и в идеалистической философии со времён античности и христианства выделяются ценности «высшие» (божественные, абсолютные) и «низшие» (человеческие, относительные). При этом согласно «традиции Аристотеля – стоиков – Фомы Аквинского: «абсолютные» ценности, имеют ценностное содержание «сами в себе», безотносительное к чему-либо другому, ничем не обусловленное. Это самоценности, подобные «конечным целям» Аристотеля. Они – «относительные» ценности для кого-то, обусловленные чем-то другим (цели-средства Аристотеля)»⁵. Фактически здесь абсолютные, «высшие» ценности оказываются вне иерархии, а иерархия ценностей начинается с «низших», относительных ценностей, где можно обосновать иерархию средств и целей.

Некоторые теологи, например К.Х. Нибур, выдвигают идею, что относительны все ценности, выражающие реальность природного, социаль-

¹ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 82.

² См.: Там же. - С. 83.

³ Там же. - С. 74.

⁴ Там же. - С. 74.

⁵ Там же. - С. 79.

ного, психического бытия или исходящие из абстрактной идеи справедливости и т.п., так как все эти сущности обусловлены, зависимы. Есть только одна единственная абсолютная ценность - Бог¹.

С.Ф. Анисимов приводит критические замечания в адрес классификаций ценностей. Он правильно, с нашей точки зрения, замечает, что «разорванность единой шкалы иерархии ценностей по линии «высшие – низшие» - главный и общий недостаток всех субъективистских (кантианских, феноменологических, неопозитивистских) классификаций ценностей»². Этот недостаток присущ и теологическим классификациям. «Так в теологии утверждается резкое размежевание «высших» и «низших» ценностей с явной утратой связи между ними, то есть, например, между ценностями «сущей» морали и абстрактными ценностными понятиями теологической этики»³.

Под «разорванностью» единой шкалы ценностей следует понимать и следующее: «высшие» ценности в этих классификациях предстают некими абсолютными феноменами, данными в интенции, которые непознаваемы, по сути дела, не квалифицируемы. «Низшие» же ценности являются относительными, эмпирическими и познаваемыми. Классификация ценностей, которую можно рационально обосновать, приложима именно к ним, и, собственно, начинается с них. При этом «низшие» ценности непостижимым образом должны подчиняться «высшим» ценностям.

По поводу материалистических моделей классификации С.Ф. Анисимов заметил, что «во всех случаях позитивистско-материалистические модели иерархии ценностей претендуют на научность, наполнение реальным содержанием ценностных понятий любой степени и высоты обобщения»⁴.

С нашей точки зрения, во всех приведённых С.Ф. Анисимовым примерах классификации ценностей совершается «натуралистическая ошибка» или «идеалистическая ошибка», особенно в отношении относительных ценностей. Мы под «натуралистической ошибкой» здесь, как и в других случаях, понимаем отождествление ценностей и одноимённых им их предметных носителей. Этот недостаток, с нашей точки зрения, присущ и материалистическим классификациям, и субъективным классификациям и даже религиозным, когда речь здесь идёт о конкретных, «низших», относительных ценностях. Под «идеалистической ошибкой» мы понимаем

¹ См.: *Нибур К.Х.* Средоточие ценностей / *Культурология*, XX в. Антология. – М., 1996. – С. 124-144.

² *Анисимов С.Ф.* Введение в аксиологию. – С. 82.

³ Там же. – С. 76.

⁴ Там же. – С. 84.

отождествление ценностей с одноимёнными понятиями, или наделение ценностей каким-то особым способом существования вне их реальной связи с конкретными объектами и субъектами.

Другой недостаток в рассуждениях аксиологов об относительных и абсолютных ценностях, с нашей точки зрения, связан с тем, что не учитываются в должной степени разные значения самих понятий «абсолютное» и «относительное», что может приводить к двусмысленности и противоречивости соответствующих рассуждений. Понятия «абсолютное» и «относительное» многозначны. Вл.С. Соловьёв, например, так определял «абсолютное»: «По смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во 1-ых, *отрешённое* от чего-нибудь, *освобождённое*, и, во-вторых, - *завершённое, законченное, полное, всецелое...* В первом [значении – М.П.Е.] оно определяется ... как свободное от *всего*, как безусловно *единое*; во втором значении оно определяется ... как обладающее *всем*»¹. Анализ аксиологической литературы свидетельствует, что здесь понятие «абсолютное» может использоваться в двух основных значениях: 1. *Абсолютное* как наивысшее, завершённое, идеальное в *своём роде*; 2. *Абсолютное* как наивысшее, завершённое, идеальное в *мире ценностей*. Соответственно, понятие «относительное» может использоваться в двух основных значениях: 1. *Относительное* как незавершённое, неполное в *своём роде*; 2. *Относительное* как незавершённое, неполное в *мире ценностей*.

Подходя с этой точки зрения к проблеме абсолютности и относительности моральных ценностей можно сказать, что любая действительная моральная ценность, кроме фундаментальных моральных ценностей, воплощённых в Боге, что признаётся религиозным сознанием, содержит в себе одновременно свойства абсолютности и относительности. Действительная моральная ценность содержит в себе элементы абсолютности в *своём роде* уже как самоценность, но поскольку полной, идеальной моральной ценности в действительности не существует, постольку каждая из них является как относительная ценность в *своём роде*. Можно говорить об абсолютных моральных ценностях в *своём роде* как о возможностях и идеалах. Идеалы же существуют только в сознании субъекта, и, с нашей точки зрения, не являются ценностями, - о чём писалось выше.

В то же время в *мире* моральных ценностей любая, даже абсолютная базисная, системная, предметная моральная ценность предстаёт относительной как неполное, частичное воплощение фундаментальных моральных ценностей добра или зла. Фундаментальные моральные ценности являются единственно абсолютными в *мире* моральных ценностей.

¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. - М., 1988. Т.2. - С.231

Итак, с нашей точки зрения, можно дать следующие дефиниции абсолютных и относительных моральных ценностей, позволяющие «развести» данные понятия. – *Абсолютная моральная ценность определяется местом, рангом вещи, предмета, субъекта с точки зрения добра и зла во всеобщей действительной и возможной взаимосвязи вещей, предметов, субъектов. Относительная моральная ценность определяется местом в действительной взаимосвязи вещей, предметов, субъектов.*

Относительные моральные ценности предстают как конкретные предметные моральные ценности, т.е. как ценности добра и зла, интенционально связанные с конкретными вещами, предметами и субъектами и таким образом реализовавшиеся в определённом пространстве и времени. Все конкретные предметные ценности добра и зла являются относительными моральными ценностями. Относительные моральные ценности добра *не есть зло*, а предстают неполной реализацией, «опредмечиванием» соответствующих абсолютных моральных ценностей. – Аналогично бытие другой важнейшей универсалии – *истины*, где наблюдается подобная же диалектика абсолютной и относительной истин.

Относительные моральные ценности предстают также идеальными и трансцендентными. Идеальны они по своей природе, т.е. в том онтологическом смысле, о котором писалось выше. Но абсолютные моральные ценности обладают и иным значением *идеальности*, а именно, - *идеальности как совершенства*. Абсолютные моральные ценности, с этой точки зрения, предстают нравственной идеальной возможностью для соответствующих конкретных форм добра, к которой направлено нравственное развитие, вектор нравственного напряжения. И в этом проявляется специфическая *телеологичность* нравственного бытия.

Мы развиваем концепцию ценностей как об определённых объективных свойствах объектов и субъектов. Если мы признаём это положение, то, очевидно, что оно касается, прежде всего, относительных моральных ценностей. А как же существуют абсолютные моральные ценности? Ведь в действительности мы не найдём подобного нравственного совершенства не за одним объектом или субъектом, за исключением Бога? Следует предположить, что абсолютные моральные ценности существуют в действительности как возможности. Они также представлены в сознании субъектов как определённые идеи, реалии. Абсолютные моральные ценности могут восприниматься как идеалы. И, собственно, когда отождествляют ценности и идеалы, то и берут только данный аспект бытия моральных ценностей, но это не единственный их аспект бытия.

Трансцендентность *относительных* моральных ценностей характеризуется как их нередуцируемость к материальной природе, к экономиче-

ским, социальным явлениям, как их определённая независимость по отношению к конкретным предметам и субъектам, к их конкретным материальным носителям. И это может показаться странным, ибо о подобных конкретных моральных ценностях существует представление как о всецело относительных. Но, в действительности, релятивны наши *оценки*, и релятивны в том смысле, что зависят от времени, от исторических обстоятельств, от самих субъектов, и вчерашний грех сегодня может в сознании предстать адиафорой (безгрешным злом), как и наоборот. И это имеет объективное основание и связано с тем, что, как отмечено выше, конкретный предмет или свойство, отношение могут быть связаны с ценностями добра и зла, но это не означает, что *добро может быть злом*. Конкретный объект или субъект и в самом деле может предстать носителями ценностей и добра и зла. В другой системе это же явление может иметь и иные моральные качества.

С проблемой соотношения абсолютного и относительного связан вопрос об «*историческом*», «*событийном*» и «*общечеловеческом*» в мире моральных ценностей. Что такое «*историческое*», «*событийное*» и «*общечеловеческое*» в морали? Первоначально следует уточнить само понятие «*историческое*». В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова приведено несколько значений «исторического». Отмечено, что «историческое» - это «относящееся к периоду, от которого сохранились вещественные памятники быта, письма, культура... 3. Существовавший в действительности, не вымышленный... 4. Знаменательный, исключительно важный, вошедший в историю».

«*Историческое*» в мире моральных ценностей связано со временем и местом реализации ценностей, которые, как всегда, предметно и субъектно интенциональны. «*Историческим*» предстают содержание и форма моральных ценностей. Но «*историческое*», в свою очередь, может явиться как «*событийное*», т.е. осуществившееся в действительности в данное конкретное время и в данном конкретном пространстве. Таковыми и предстают все моральные ценности.

Среди «*событийных*» моральных ценностей можно выделить ценности, которые связаны с определёнными историческими периодами, которые существовали или существуют реально в определённом историческом пространстве определённой культуры, нации, социальной группы. Подобные ценности можно обозначить как «*собственно исторические*». Здесь и возникает вопрос о так называемой «*профессиональной, классовой, национальной нравственности или этики*». Очевидно, что правомерно говорить лишь о *профессиональных, классовых, национальных нравственных ценностях*, имея при этом в виду именно историческую природу данных ценно-

стей, творчество которых связано с той или иной профессиональной деятельностью, с той или иной социальной группой, нацией. Историческим здесь является, прежде всего, содержание *относительных* моральных ценностей, их связь с конкретными историческими действиями, отношениями, свойствами, сущностями.

Некоторые из собственно исторических моральных ценностей становятся «*общечеловеческими*» как свойственные *множеству* социальных групп и видов деятельности, не ограниченному конкретным временем и пространством. Становление общечеловеческого определено историческим и событийным творчеством различным образом. Во-первых, определённые моральные ценности, первоначально утверждаемые тем или иным народом, классом, и потому исторически относительные в своём содержании, в дальнейшем усилиями тех же субъектов развиваются до уровня общечеловеческих, «вечных» ценностей. Как очень верно заметил А.С. Хомяков: «Нет человечески истинного без истинно народного»¹.

В качестве примера можно сослаться на исследование М. Оссовской о становлении общечеловеческой ценности *благородства*, которая первоначально отождествлялась аристократией Запада и Востока с определённым происхождением людей. Затем данная ценность была усвоена другими классами и стала отождествляться с определённым характером, образом поведения, поступками, взглядами человека, не зависимо от его социального происхождения и статуса.²

Другой формой становления общечеловеческого является подвиг *подвижничества*, или нравственного открытия, совершённого отдельным человеком. - *Пример* в нравственности имеет свой особый статус бытия. «Общечеловеческое» в морали может предстать как «*исключительно важное*», что, естественно, также имеет историческую природу. *Исключительное, ставшее общезначимым*, – диалектическая парадоксальность, характерная для мира ценностей.

Всё это означает, что не всякие общечеловеческие ценности предстают *абсолютными*. Общечеловеческим на данный момент может признаваться и то, что в будущем будет развито, усовершенствовано. Так, для определённого периода общечеловеческой ценностью можно считать *воздающую справедливость*, которая связывалась не только с распределением материальных благ, но и с преступлением и наказанием, и которая оценивалась здесь в форме талиона, оправдывающего смертную казнь.³ Но и христианская заповедь «любви», требующая любви даже к врагу, может

¹ Хомяков А.С. О старом и новом. - М., 1988. - С.70.

² См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. - М., 1987.

³ См.: Гусейнов А.А. Социальная природа морали. – М., 1973.

стать общечеловеческой лишь в нравственно преображённом мире, среди этически перерождённых людей.

Признание профессиональных, классовых, национальных, общечеловеческих моральных ценностей, как связанных преимущественно с теми или иными видами деятельности и социальными общностями, или с их множествами, не равнозначно утверждению о существовании особой «профессиональной этики» или особой «классовой», «национальной», «общечеловеческой» морали. Мораль существует только одна, а реализуется она через систему относительных ценностей, интенционально связанных с конкретно историческими видами деятельности, отношений, с конкретно историческими объектами и субъектами.

Всякие рассуждения об особой профессиональной, классовой, национальной, общечеловеческой морали можно оценить аналогично тому, что было сказано в бессмертном романе об осетрине «второй свежести».

« - Я извиняюсь, - заговорил ошеломленный этим внезапным нападением Андрей Фокич, - я не по этому делу, и осетрина здесь ни при чём.

- То есть как это ни при чём, если она испорчена!
- Осетрину прислали второй свежести, - сообщил буфетчик.
- Голубчик, это вздор!
- Чего вздор?

- Вторая свежесть – вот что вздор! Свежесть бывает только одна – первая, она же и последняя. А если осетрина второй свежести, то это означает, что она тухлая!»

Объективная диалектика событийного, исторического, общечеловеческого и абсолютного свидетельствует, что неправомерно ни их отождествление, ни противопоставление. *Общечеловеческое* не может предстать абсолютным критерием моральности уже потому, что не всякая общечеловеческая ценность является абсолютной моральной ценностью. Иногда более правой оказывается новая моральная норма, утверждаемая новым социальным слоем, нежели традиционная, старая, общечеловеческая норма. Всё это характеризует живую объективную и субъективную мораль, нравственность, этику.

Нравственный выбор при конфликтах моральных систем носит творческий характер. И основой правильного решения предстаёт понятие абсолютных ценностей, которые интуитивно ощущаются субъектом и что не может быть всецело формализовано, рационально осмысленно. Данный, неявно выраженный, и потому кажущийся туманной фантазией, *симулякром*, моральный абсолют, тем не менее, реально функционирует и для субъекта предстаёт основанием его, субъектного, действительного выбора.

Подлинная мораль, нравственность, этика возможны лишь в случае диалектического единства разных временных параметров, отмеченных выше. Трагически ограничивается нравственность, когда наблюдается отождествление абсолютных и классовых ценностей, что стало характерным для XX века и, в частности, для строительства социализма в СССР.

В четвёртой книге «Тихого Дона» описана изумительная по своей нравственной глубине и правдивости встреча вернувшегося в родной дом с гражданской войны демобилизованного из рядов Красной Армии Григория Мелехова со своим шурином, бывшим другом и однополчанином по Первой мировой войне большевиком Михаилом Кошевым:

«Они молча закурили. Сбивая ногтём пепел с сигарки, Кошевой сказал:

- Знаю я об твоих геройствах, слышал. Много ты наших бойцов загубил, через это и не могу легко на тебя глядеть... Этого из памяти не выкинешь.

Григорий усмехнулся

- Крепкая у тебя память! Ты брата Петра убил, а я тебе что-то об этом не напоминаю... Ежели всё помнить – волками надо жить.

- Ну что ж, убил, не отказываюсь! Довелось бы мне тогда тебя поймать, я и тебя бы положил, как миленького!

- А я, когда Ивана Алексеевича в Усть-Хопре в плен забрали, спешил, боялся, что и ты там, боялся, что убьют тебя казаки... Выходит, занасрану я тогда спешил.

- Благодетель какой нашёлся! Поглядел бы я, как ты со мной разговаривал, ежели б зараз кадетская власть была, ежели б вы одолели. Ремни бы со спины небось вырезывал! Это ты зараз такой добрый...

- Может, кто-нибудь и резал бы ремни, а я поганить об тебя рук не стал бы.

- Значит, разные мы с тобой люди... Сроду я не стеснялся об врагов руки поганить и зараз не сморгну при нужде»

Великий художник показал здесь встречу действительно разных людей как представителей разных нравственных систем. Один, Григорий Мелехов, олицетворяет сословно-казацкую мораль, которая органически включает в себя общечеловеческие ценности сострадания к человеку, верность дружбе, благородство к побеждённому, которая осуждает насилие как таковое, не отрицая рыцарскую героику воина. Другой, Михаил Кошевой, является типичным представителем новой классовой пролетарской нравственности, каковая утверждалась тогда в сознании людей и которая в начале двадцатых годов не знала сострадания к человеку как таковому, рассматривала насилие по отношению к классовому врагу как абсолютное

добро, не признавала моральной самоценности за родственными или дружескими связями как таковыми. Это была новая нравственность, нравственность победителей.

Но почему мы всей душой на стороне Григория Мелехова? Почему нам симпатизирует благородство и рыцарство Григория и претит агрессивность и классовая непримиримость Михаила Кошевого? – Потому что наше нравственное сознание интуитивно чувствует правоту Григория Мелехова, отстаивающего общечеловеческие и во многом здесь абсолютные ценности морали. И это составляет основу нравственного достоинства Григория. Михаил Кошевой, который абсолютизирует классовое до отрицания общечеловеческого и абсолютного, напротив, воспринимается как ограниченный, фаталистически готовый к преступлению против жизни и личности, человек. И это вызывает не только осуждение, но и омерзение.

В реальности, то, что функционирует в действительности или в возможности под *именем* той или иной ценности, по большей части является *совокупностью разных ценностей*, в том числе положительных и отрицательных. Именно подобные феномены лишь симулируют одноимённые ценности. Мы и называем *ценностными симулякрами* реально существующие совокупности ценностей, которые интенционально связаны с объектами и субъектами. – Понятие *симулякра* используется в постмодернизме как обозначение тождества и различия, свойственных миру вещей и представлений. Как пишет Ж. Делёз, «современный мир – это мир симулякров. Человек в нём не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффект» более глубокой игры – игры различия и повторения»¹.

Это не исключает возможности и необходимости аксиологического анализа ценностных симулякров, в частности, с помощью метода *идеализации*, под которым следует понимать познание, основывающиеся на понятии абсолютных и относительных ценностей. Следует иметь в виду, что, как уже отмечалось, при сочетании ценности не переходят друг в друга, не создают новых ценностей и не меняют своей модальности. Данное сочетание может предстать лишь фактором, но не причиной появления новых ценностей. - Развитие ценностей имеет *монадальную* форму.

§ 3. Моральные ценности и оценки. Проблема свободы и долга

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С. 9.

Ценности интенционально связаны как с объектами, так и с субъектами. Интенциональная связь моральных ценностей с субъектами означает, что те или иные конкретные ценности «требуют» и конкретных субъектов, только им «открываются», только конкретные субъекты могут «узреть», осознать в той или иной степени данные ценности. Подобной субъективной интенциональностью моральных ценностей и объясняется тот факт, что, являясь объективными свойствами и потенциально присутствуя в объекте, в социальной действительности они могут и не быть реализованными, оставаться неосознанными.

Осознание субъектом ценностей определяется как *оценка*. Понятие «оценка» в «Толковом словаре русского языка» имеет значение как «мнение о ценности, уровне или значении кого-чего-нибудь».¹ Поскольку оценки предстают субъективными по своей сущности и форме, постольку они могут существенно отличаться от своих объективных прообразов-ценностей. Здесь возможны различного рода противоречия между ценностями и оценками. Так, при первоначально высокой субъективной оценке феномена, но при его объективно низкой ценности, возможна быстрая качественная бифуркация сознания, особенно в состоянии общественного неравновесия. И тогда тот же феномен теми же субъектами через короткий промежуток времени начинает оцениваться иначе.

Важнейшим способом нравственного осознания моральных ценностей предстают *принципы* и *нормы*, отличающиеся *императивно-оценочным* характером. Но наряду с ними мир моральных ценностей отражается и через такие формы, как нравственные чувства, понятия, этические теории, через литературные произведения, проповеди, сказки, мифы, пословицы, басни и т.п. Формы нравственного сознания многообразны и естественны.

Количество нравственных норм и принципов, являющихся наиболее общими и значимыми нормами, также многообразно. Нормы представляют собой сформированные на основе той или иной ценности правила жизнедеятельности человека. И, очевидно, что количество нравственных норм и принципов зависит от количества моральных ценностей, - при этом здесь нет однозначного соответствия, учитывая содержательную «бесконечность» ценностей: одна ценность может передаваться множеством норм, дополняющих, объединяющих или разделяющих друг друга. Нравственные нормы, принципы, как и другие формы нравственного сознания, в то же время никогда не смогут «до конца» «исчерпать», формализовать моральные ценности как свой объект. Поэтому и нравственное постижение

¹ Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - М., 1993. - С. 499.

мира предстаёт перманентным нескончаемым диалогом, процессом. Любые моральные кодексы несовершенны; даже количество основных нравственных принципов не может быть однозначно определено. Очевидно, что число основных принципов не равно ни десяти, ни двенадцать, - система нравственных принципов предстаёт принципиально *открытой*.

Принцип, норма не являются прерогативой нравственного сознания, они присутствуют во всех формах сознания, где ставится проблема действий субъекта. Со стороны формы нравственные нормы не отличаются от юридических¹, их отличие связано с характером самого выбора субъекта, определяемого данной нормой, - выбор должен быть не только осознанным, но и *свободным*, свободным от иных, не нравственных требований, - здесь важна «чистота» нравственного мотива. Нравственная норма, принцип обязывают субъекта «подняться» над обстоятельствами, сделать «прорыв» необходимости, опутывающей его, что указывает на «высшую» ценность нравственного требования, определяемого онтологически «высшим» статусом самой моральной ценности в мире ценностей.

Характерной чертой нравственной нормы, принципа является их элементарная словесная форма и сложность, глубина содержания, что обязывает субъекта иметь соответствующий уровень культуры. Внешняя простота нравственного требования может сформировать скептическое отношение к нему со стороны людей, не чувствующих, не осознающих трансцендентной глубины содержания ценности, лежащей в основе требования. В этом проявляется, в частности, та интенциональность ценности, которую отмечал М. Шелер, - моральные ценности действительно «требуют» субъекта определённой нравственной культуры.²

¹ См.: *Ивин А.А.* Основания логики оценок. - М., 1970.

² Очень хорошо по этому аспекту нравственности высказался *Л.Н. Толстой*: «Если я расскажу человеку, не знавшему этого, то, что мне известно из геологии, астрономии, истории, физики, математики, человек этот получит совершенно новые сведения, и никогда не скажет мне: «Да что же тут нового? Это всякий знает, и я давно знаю». Но сообщите человеку самую высокую, самым ясным, сжатым образом, так, как она никогда не выражалась, выраженную нравственную истину, - всякий обыкновенный человек, особенно такой, который не интересуется нравственными вопросами, или тем более такой, которому эта нравственная истина, высказанная вами, не по шерсти, непременно скажет: «Да кто же этого не знает? Это давно и известно и сказано». Ему действительно кажется, что это давно и именно так сказано. Только те, для которых важны и дороги нравственные истины, знают, как важно, драгоценно и каким длинным трудом достигается уяснение, упрощение нравственной истины – переход её из туманного, неопределённого сознаваемого предположения, желания, из неопределённых, несвязных выражений в твёрдое и определённое выражение, неизбежно требующее соответствующих ему поступков». (*Л.Н. Толстой.* Так что же нам делать? // *Л. Толстой.* Не могу молчать. - М., 1985. - С.139-140.)

Глубина содержания моральных ценностей может быть осознана лишь в единстве чувственного, рационального и интуитивного. В этом смысле нравственное познание, как никакая иная форма сознания, представляет собой синтетическое, *цельное* сознание, осуществляющее непосредственную духовную связь субъекта и объекта, «со всей полнотой его живой действительности».¹ Если, следуя определённой философской традиции, обозначить подобную форму цельного сознания как *мистику*², то следует признать, что нравственное сознание органично сопряжено мистике.

Вследствие того, что моральные ценности не получают адекватного выражения в нравственном сознании, мы встречаемся с фактами, кажущимися парадоксальными, когда слово моралиста остаётся «гласом вопиющего в пустыне» среди самой «интеллектуальной», «интеллигентной» аудитории, и предстаёт услышанным и правильно оценённым среди части «простого» населения, не имеющего даже среднего образования, но не утратившего цельности сознания, сохранивших остроту нравственных чувств и интуиции. *Нравственность эзотерична, но не элитарна, она имеет подлинно демократический характер.*

Существенными чертами нравственного принципа, нормы является их *оценочный* и *императивный* характер, что, однако, также не составляет их прерогативы, ибо это характерно для любой формы ценностного сознания. Нравственная императивность отличается особой *категоричностью*, или определённой независимостью от условий. «Должен, значит можешь». В открытии категоричности нравственного долга видят научную заслугу Канта. «Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*, - писал И. Кант. - Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средства к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорический императив был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо дру-

¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. - М., 1988. Т.2. - С.191.

² «Предмет мистической философии, - писал В.С. Соловьёв, - не есть мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному [а мы скажем, - к фундаментальным и базисным моральным ценностям. - М.П.Е..]» (В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. - М., 1988. Т.2. - С.192.).

гой цели».¹ Кант, далее, уточнял, что «если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть, как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом её, то императив – *категорический*».² Категорическое, или безусловное, веление отличается от гипотетического тем, что оно «не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного решения, стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем от закона».³

Категоричность нравственного императива Кант связывал не с его содержанием, а со спецификой его формы. Так он писал: «Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом нравственности».⁴

Как возможен категорический императив? Категорический императив Кант связывал с автономией воли, или с её свободой. «Следовательно, свободная воля и воля, подчинённая нравственным законам, - это одно и то же».⁵ Свобода же воли возможна благодаря тому, что человек как разумное существо живёт не только в эмпирическом мире явлений, где всё подчинено природной причинности с её событийной, естественной необходимостью, где нет никакой свободы. Человек как вещь в-себе принадлежит одновременно миру трансцендентному и трансцендентальному. Именно через признание мира умопостигаемого, к которому принадлежит человек, удаётся разрешить антиномию свободы. «Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины можно рассматривать как свободное и тем не менее в отношении явлений – так же, как их результат, основанный на естественной необходимости».⁶

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4(1). - С. 252.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4(1). - С. 259.

³ Кант И. Там же. - С. 259.

⁴ Кант И. Там же. - С. 254-255.

⁵ Кант И. Там же. - С. 290.

⁶ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 3. - С.481.

Но что значит автономия, свобода воли в отличие от гетерономии действующих причин (естественной необходимости)? - Это означает, что «воля есть во всех поступках сама для себя закон»¹, в то время как при естественных событиях «нечто другое определяло действующую причину к причинности».² Но положение, что «воля есть во всех поступках сама для себя закон» означает как раз формулу категорического императива и принцип нравственности; потому и тождественны *свободная* воля и воля, подчинённая нравственным законам (*добрая* воля).

Учение об автономии воли предстаёт научным достижением И. Канта.³ Да и в учении Канта о свободе имеются, несомненно, истинные положения. Мы в сфере природных явлений, и в самом деле, не можем нарушить естественной необходимости, - что здесь противоречит необходимости, то невозможно. Человек обладает в мире природы лишь относительной свободой в меру своего господства над нею на основании познанных законов. Свобода человека здесь проявляется и как всегда имеющаяся у него потенциальная субъективная способность пойти на противоречие с некоторыми законами природы, но в рамках иных законов, вплоть до самоуничтожения, что, к сожалению, случается и не столь уж редко, да и не только в единичных случаях, а и в массовых масштабах.

Значительно большей свободой, от произвола до положительной свободы, человек обладает в мире социальном и особенно в мире духовном. Это, с одной стороны, свидетельствует о случайном, договорном характере многих феноменов социального и духовного мира, а, с другой стороны, - о наличии здесь объективной социальной и духовной необходимости, которой может следовать человек и вопреки обстоятельствам, проявляя в этом свою позитивную свободу. И эта свобода имеет как врождённый характер, так и исторический, ибо наблюдается её развитие по мере социального и духовного прогресса субъекта.⁴

Свобода в данном случае предстаёт как *свойство* (качество) воли, т.е. в этом значении свобода есть определённый антропоморфный феномен. Представить же непосредственно такую свободу как моральный закон, как особый моральный принцип, значит, совершить не только аксиологическую, но и натуралистическую ошибку, что и наблюдается у Канта.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4(1). - С. 290.

² Кант И. Там же.

³ «Нравственность действительно самозаконна – в этом Кант не ошибся, и этот великий успех сознания, связанный с его именем, не пропадёт для человечества» (В.С. Соловьёв. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. - М., 1988. Т.1. - С. 244.).

⁴ См.: Матвеев П.Е. Нравственное регулирование и свобода воли. Автореферат канд. диссертации. - М., 1980.

Чтобы свобода стала основанием определённого морального принципа, необходимо её осознать как определённую моральную *ценность*, как определённое свойство свободы, являющейся свойством воли. Тогда мы и можем иметь оценку свободы в форме императива. Однако отсюда ещё не следует категоричность и абсолютность данного императива. Собственно, категоричность нравственного императива и у Канта выводится не из автономии воли, а из самоценности человека как личности, причём самоценности абсолютной. «В этом и заключается парадокс, что только достоинство человечества как разумного естества без всякой другой достижимой этим путём цели или выгоды, стало быть уважение к одной лишь идее, тем не менее должно служить непреложным предписанием воли и что именно эта независимость максимы от всех подобных мотивов придаёт ей возвышенный характер и делает каждое разумное существо достойным быть законодательствующим членом в царстве целей; ведь в противном случае его нужно было бы представлять подчинённым только естественному закону его потребностей».¹

Однако, если, как при нашем реалистическом подходе к ценностям, мы не абсолютизируем только одну ценность человеческой личности, а считаем, что базисными для общества являются ценности жизни, единства и личности, которые равноценны, то у нас уже не может быть единого категорического императива. Если мы также учтём интенциональность моральных ценностей и их иерархичность, то нам следует признать *гетерономность* всех моральных принципов и норм. Всё, за исключением Бога, в мире является и целью и средством, что и выявляет ценностный подход. Особая категоричность моральных ценностей, с нашей точки зрения, объясняется не спецификой формы моральных императивов, а высшим уровнем моральных ценностей в миру ценностей, и предстаёт, собственно, косвенным доказательством подобного статуса моральных ценностей в ценностной иерархии. Определённая относительная категоричность моральных принципов связана также с самоценностью моральных ценностей и их иерархичностью. Итак, *моральные принципы и категоричны, и гетерономны, моральные ценности предстают и целью, и средством*. Анализ конкретной меры категоричности и гетерономности требует и конкретного анализа каждого конкретного принципа, нормы.

Нравственная императивность оценивается как *долг*. Характерен ли долг только для нравственности или же и для иных форм ценностного сознания? – Мы считаем, что долг предстаёт именно *нравственной* личностной формой осознания требования. Императивность в нравственности яв-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4(1). - С. 282.

ляется как долженствование. В праве, в политике и в других сферах человеческой деятельности нормы и принципы имеют также, несомненно, императивный характер, который предстаёт как *обязанность* субъекта следовать данному предписанию. Но не всякая обязанность воспринимается как долг, хотя всякий долг есть обязанность. Когда та или иная неморальная предметная норма начинает восприниматься субъектом в модусе долга, то это означает осознание субъектом определённой нравственной ценности данной экономической, правовой, политической и т.п. нормы. В современной юридической литературе применяется понятие «обязанности», «ответственности», «долга». Понятия «обязанности» и «ответственности» используются сравнительно часто и имеют примерно одинаковое значение в разных источниках. «Юридическая обязанность, - читаем мы в «Общей теории права и государства», - вид и мера должного поведения людей».¹ Юридическая же ответственность, - это «реакция государства на совершённые правонарушения».² В данном источнике приведено и философское понятие ответственности, с которым можно согласиться. «В широком (философском) значении понятие ответственности трактуется как отношение лица к обществу и государству, к другим лицам с точки зрения выполнения им определённых требований, осознания и правильного понимания гражданином своих обязанностей (долга) по отношению к обществу, государству и другим лицам».³ У Р.З. Лившица в его работе «Теория права» приведено схожее определение ответственности: «Юридическая ответственность – реакция общества на правонарушения».⁴

Подобная общезначимость понятий «обязанности» и «ответственности» у юристов и их общее употребление свидетельствуют о *категориальном* статусе этих понятий в юриспруденции, чего нельзя сказать о «долге». «Долг» не стал категорией в юридической науке. Если же и используется слово «должное», то, как явствует из контекста, оно берётся в значении «подобающего», «такого как нужно».⁵

Широко использовал понятие долга Кант, который распространял данное понятие и на мораль, и на право. «Долг – это поступок, который кто-то обязан совершить, следовательно, долг – это материя обязательности».⁶ Долг, по Канту, может быть *правовым*, когда он касается внешнего

¹ Общая теория права и государства. - М., 1994. - С.33.

² Там же. - С. 204.

³ Там же.

⁴ Лившиц Р.З. Теория права. - М., 1994. - С.147.

⁵ См. о значении слово «должное» в «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой.

⁶ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4(2). - С. 130-131.

законодательства, и *моральным*, когда он касается внутреннего законодательства. В этике нет только общего с правом «способа обязывания». «В самом деле, отличительное свойство этического законодательства – это совершение поступков лишь потому, что этого требует долг, и превращение самого принципа долга, каков бы ни был его источник, в достаточный мотив произвола».¹ Такое широкое использование понятия *долга* у Канта объясняется, с одной стороны, его жёстким, формальным разделением права и морали, а, с другой стороны, интуитивно осознаваемой трансцендентальной связью, единством морали и права. Это единство у Канта объясняется через такой общий элемент разных способов регуляции поведения как трансцендентальная императивность, «обязательность», с которой связан долг. Однако последующее развитие права, не без влияния позитивизма и аналитической философии, показало, что «обязательность» можно осмыслить и не через аксиологические понятия, типа понятия «долга», а иначе, через дескриптивные, собственно юридические понятия.

Итак, долг является всеобщей субъективной формой осознания требования. Нравственный долг предстаёт как всеобщая субъективная форма осознания добра, предметных ценностей добра, стоящих за теми или иными требованиями. Долг может стать модусом, или «субъективной оболочкой», в которой субъект воспринимает мир моральных ценностей (*см. об этом ниже*). Долг всегда обращён к человеку как к личности, как к определённому субстанциональному деятелю добра, как к носителю определённых субъективных ценностей. И потому долг предстаёт общечеловеческой формой. Перед долгом все равны, ибо он обращён к людям как к существам, равным по своей «бесконечной» самоценности.

В этике долг осознаётся как проблема. Во-первых, идёт спор о вопросе происхождения долга. Существует давняя традиция, «нашедшая» яркого представителя в лице незабвенного Канта, которая соотносит происхождение долга с несовершенством субъекта нравственного требования и совершенством самого этого требования. «Поэтому для *божественной* и вообще для *святой* воли нет никаких императивов; *долженствование* здесь не на своём месте, так как воление само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или иного разумного существа, например воли человека».² Эта традиция в своё время получила продолжение в марксистской этике.

¹ Кант И. Там же. С. 128.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. - М., 1965. Т. 4(1). - С. 252.

Однако исторический нравственный опыт человечества свидетельствует, что для самых нравственно совершенных людей всегда был *долг*, который возрастал по мере их духовного совершенствования.

«Но книга жизни подошла к странице,
Которая дороже всех святых,
Сейчас должно написанное сбыться,
Пускай же сбудется оно. Аминь».¹

Поэт лишь поэтически переложил достоверные слова единственно безгрешного человека Иисуса Христа, сказанные им накануне его крестных страданий и смерти: «Отче! О если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет».²

Благородный, мятущийся Гамлет осознаёт своё предназначение также, как долг.

«Я люблю твой замысел упрямый
И играть согласен эту роль.
Но сейчас идёт другая драма,
И на этот раз меня уволь.
Но продуман распорядок действий,
И неотвратим конец пути.
Я один, всё тонет в фарисействе.
Жизнь прожить – не поле перейти».³

Ставший уже для древних идеалом мудреца Сократ согласился с несправедливым судом афинян, осудивших его на смерть, и отказался от попытки к бегству, которое подготовили ему друзья, и которое, очевидно, было бы успешным. И делает он это из-за *должного* уважения к самим афинским законам, к афинскому государству, от имени которых был вынесен приговор. «Надо либо его [отечество с законами и государством - П.М.] переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлёт ли оно на войну, на раны и смерть».⁴

Нравственный опыт свидетельствует, что долг связан как с *совершенством объекта*, так и с *совершенством субъекта*, и чем выше нравственное развитие субъекта, чем полнее он осознаёт добро, тем глубже он осознаёт и свой долг. Долг, как отмечено выше, является *всеобщей* формой осознания субъектом ценности добра. Долг – это *моё* восприятие иде-

¹ Пастернак Б. Гефсиманский сад / Доктор Живаго // Соч.: В 5 т. - М., 1990. Т. 3. - С. 539.

² Лк. 22, 42.

³ Пастернак Б. Гамлет / Доктор Живаго // Соч.: В 5 т. - М., 1990. Т. 3. - С. 511.

⁴ Платон. Критон // Соч.: В 3 т. - М., 1968. Т. 1. - С. 126.

альности бытия, жизни, личности, всеединства, всей окружающей реальности в её действительном и потенциальном совершенстве и *моего* личного стремления к утверждению, к защите и развитию этого совершенства мира. Человек стремится изменить мир по законам добра, истины и красоты. И тем полнее осознаёт человек свой долг, чем более в нём добра. Тайна долга заключена в природе самого добра.

Нравственный долг отличается свободным характером, он предстаёт формой утверждения свободы человека, реализации им трансцендентных ценностей добра. И чем выше нравственная культура человека, тем свободнее он чувствует себя в осознании требований долга при всей его категоричности. - Поэтому не столь уж редки случаи встретить среди фанатично верующих людей, отождествляющих свой нравственный долг с религиозным, личностей на редкость цельных, светлых.

В маленьком шедевре И.С. Тургенева, - в его рассказе «Живые мощи», - этой духовной светлостью, даже весёлостью обладает Лукерья, превратившаяся за время смертельной болезни из цветущей девушки в мумию, в живые мощи, но не проклявшей свою судьбу, не отчаявшейся, а видящей ясно нравственный смысл служения своему человеческому долгу жить и благоговеть перед самым фактом жизни во всей её необозримой сложности. «Да и на что я стану Господу Богу наскучать? О чём я его просить могу? Он лучше меня знает, чего мне надобно. Послал он мне крест – значит, меня он любит. Так нам велено это понимать».

Вторая проблема, которая в этике связывается с долгом, - это проблема соотношения долга и добра, должного и ценного. Что является определяющим, первичным: добро или долг? В этике Канта первенство отдаётся долгу. Моральная ценность поступка по Канту определяется не склонностью человека к добру или даже к долгу, а только принципом долга.¹ На этой точке зрения стоял в марксистской этике О.Г. Дробницкий: «В моральном способе освоения общественно-исторической действительности долженствовательная модальность имеет логический приоритет перед ценностью».² Это обусловило совершенно специфическое понимание им моральных ценностей как значения, в основе которого лежит до конца не осознаваемая субъектом польза, вследствие чего и обретающая долженствующую форму.³ Точку зрения Дробницкого, думается, следует понимать и как определённую критику утилитаризма, поскольку здесь утверждается примат должного над сиюминутной, событийно-утилитарной пользой.

¹ См.: Кант. Соч.: В 6 т. - Т. 4 (1). - С. 235.

² Дробницкий О.Г. Понятие морали. - М., 1973. - С.373.

³ Дробницкий О.Г. Там же. - С. 371.

Другую, противоположную позицию на соотношение добра и долга занимали многие представители русской этики, в частности, В.С. Соловьёв и Н.А. Бердяев, которые отдавали приоритет добру перед долгом. Н.А. Бердяев этику долга, или, по его терминологии, «законическую этику» критиковал за её неспособность проникнуть «в интимную глубину нравственной жизни личности, нравственного опыта и борений».¹ «Ужас законического морализма в том, что он стремится сделать человека автоматом добродетели. И нестерпимая скука добродетели, порождающая аморализм, часто столь легкомысленный, есть специфическое явление этики закона, не знающей никакой высшей силы».²

В XX веке осуществились в массовом масштабе идеи этики долга, когда стали предписывать выбор исходя только из понятия долга, определять добро соответствием долгу. Несомненно, что идея верховенства долга перед добром была присуща и определённой части российской социал-демократии, в частности, большевикам, что определило в значительной мере их действия и в годы подполья, и в годы гражданской войны, и в годы строительства социализма, и в их проведённые в заключении, и достойные истинного человеческого сострадания, последние дни. Ради долга они могли пойти и шли на нарушения требований добра, его общечеловеческих принципов, не видя в этом никакого зла.

Известны слова Пятакова, что «подлинный большевик растворяет свою личность в партийной коллективности «и поэтому может отрешиться» от любого своего мнения и убеждения».³ М.И. Калинин в начале 1926 года, будучи посланным в Ленинград по делу зиновьевцев, высказал предложение на пленуме губкома: «Что вам стоит для Центрального комитета объявить белое чёрным, а чёрное белым».⁴

Следование долгу, даже когда долг утверждается от лица таких авторитетных институтов, как народ, государство, партия не может само по себе удержать человека в сфере морали. Долг не может стать основанием добра, которое может быть и объективным, и субъективным; долг же есть субъективная форма осознания добра, определённая его оценка. Долг, несомненно, является существенным элементом нравственного сознания и иных ценностных форм сознания, регулирующих действия субъектов, но которые могут иметь и иллюзорное содержание.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. - Париж. 1931. - С. 94.

² Бердяев Н.А. Там же. - С. 103.

³ Московские новости. № 25. 19 июня 1988 г.

⁴ См.: Клямкин И. Почему трудно говорить правду // Новый мир. 1989. № 2. - С. 206.

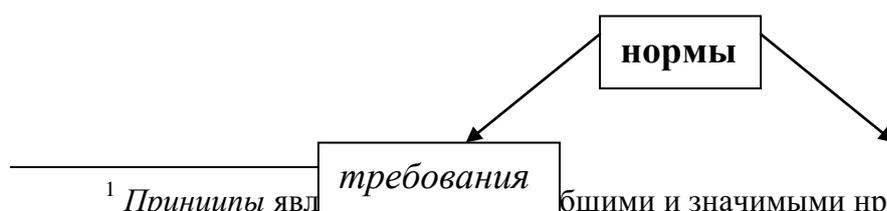
Нравственный долг как форма осознания моральных ценностей всегда является *вторичным* по отношению к своему содержанию. И конфликт добра и долга *логически невозможен*. В реальности же их противоречия есть или конфликт между различными моральными ценностями как видами добра и зла, или конфликт между противоположными оценками. Долг, «от своего имени» «пытающийся» определить добро, уже не является нравственным, а предстаёт по большей части политическим императивом, и нравственность, им определяемая, предстаёт «квазинравственностью».

§ 4. Нравственные принципы и нормы, их структура. Правила правильности норм

Число нравственных норм, принципов¹ неопределённо. Система нравственных норм, принципов предстаёт *открытой*, но возможна их классификация. Так, нравственные *нормы* можно подразделить на *требования* и *позволения*. В свою очередь, *требования* подразделяются на *обязанности* и *обязательства*. *Позволения* также можно подразделить на *адиафорные* и *сверхдолжные* позволения.

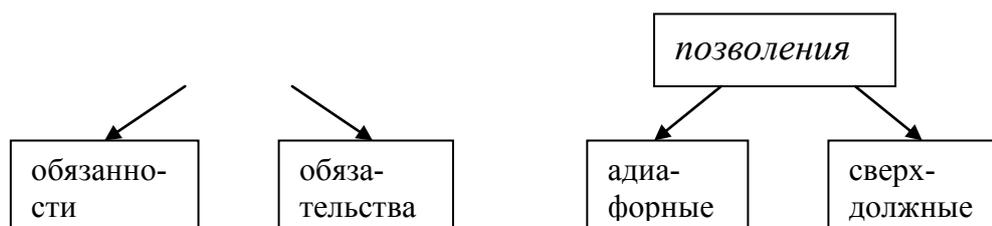
Требования отличаются тем, что имеют строго обязательный, категорический характер. В то время как *позволения* носят желательный, ассерторический характер. Отличительной чертой требования является также то, что его отрицание невозможно, - нарушение требования выводит субъекта за сферу добра в сферу зла. Требования могут предстать как *всеобщие* («естественные») и *простые обязанности*. Всеобщие обязанности должны выполняться всеми. Примером всеобщих обязанностей являются так называемые «общечеловеческие» нормы нравственности, типа «Не убий!», «Не укради!», «Почитай отца и мать!». Всеобщие обязанности отличаются среди нравственных норм наибольшей категоричностью. Естественными обязанностями предстают обязанности следовать совести, чувству долга и т.п.

Схема структуры нравственных норм²



¹ Принципы являются общими и значимыми нравственными нормами.

² В данной схеме использованы идеи Дж. Ролза из его классификации принципов. (См.: Дж. Ролз. Теория справедливости. - Новосибирск. 1995. - С. 103-108).



Всеобщие обязанности связаны, прежде всего, с фундаментальными моральными ценностями, а также с базисными и являются формой их осознания, оценки. Простые обязанности отражают системные моральные ценности. Они представляют собой обыденные нормы поведения и являются наиболее массовыми, историческими, относительными.

Обязательства как требования являются нормой только для определённых субъектов. Императивность данных норм детерминируется условиями их применения, т.е. обязательства выполняются при определённых условиях. Такими обязательствами предстают, например, нормы любой «профессиональной» этики или нормы «профессиональных кодексов», которые связаны со спецификой деятельности или социального положения индивида. Обязательства отражают предметные ценности, характерные для тех или иных видов предметной деятельности, для тех или иных социальных статусов. Среди нравственных норм обязательства отличаются наибольшей гипотетичностью, условностью.

Позволения носят возможный, желательный характер. Среди них выделяются те, которые выходят за пределы «усреднённого долга» или *сверхдолжные*. Такими, например, являются принципы самопожертвования, «любви к врагам», безбрачия, абстиненства и т.п. Данные «сверхдолжные» нормы предстают как *идеал* для человека, их исполнение есть несомненное добро, невыполнение не является ни злом, ни грехом; и этим они отличаются от *адиафорных* позволений. Об адиафорах речь уже шла *выше*. Здесь же отметим, что адиафорные позволения регулируют лишь *безразличные для греха действия, но не для добра и зла*. Невыполнение адиафорных норм не предстаёт грехом, но всё же является злом.

Сверхдолжные позволения, как и всеобщие обязанности, очень существенны для нравственного бытия человека, ибо через них раскрывается сущность и реальная возможность духовного совершенствования личности, перспективы развития нравственного миропорядка.

В качестве примера, иллюстрирующего применение понятия «*сверхдолжного*», укажем на этику св. Феофана Затворника. Сверхдолжные нормы в нравственности св. Феофан Затворник обозначил как «советы». Он делил все нравственные нормы на 1) обязанности, которые являются законами наших действий, 2) советы и 3) безразличные, считающиеся «по-

зволительными всякому». «Заповеди, или обязанности, составляют основание, устройство и твёрдость нравственного царства; советы – выше закона (Злат.); то, что позволительно – ниже его».¹ Советы даны и для сильных, и для слабых духом, - первых они воодушевляют, вторых – утешают. Но «вообще нельзя найти прочного основания, по коему можно бы снять с нас обязательство избирать лучшее».² Отказ от лучшего есть унижение в себе христианина и переход на более низшую степень «естественной нравственности».

Существуют ли какие-либо *формальные* правила, касающиеся нравственных норм, т.е. правила *правильности* их формирования? Дж. Ролз выделяет 5 формальных ограничений для нравственных принципов: 1) они «должны быть *общими*»³; 2) они должны быть *универсальными* в применениях; 3) они должны удовлетворять принципу публичности; 4) они должны быть *транзитивными*, с тем чтобы «упорядочивать конфликтующие притязания»⁴; 5) «пятое и последнее условие – *окончателность*. Стороны должны оценивать систему принципов в качестве окончательного апелляционного суда в практическом разуме».⁵

Общность нравственных норм по Ролзу свидетельствует, что нравственные нормы ни в коем случае не должны быть олицетворёнными, т.е. при их формулировке не должны использоваться собственные имена. «Предикаты, которые используются в формулировке принципов, должны выражать лишь общие свойства и отношения».⁶ Принцип общности, собственно, означает при *договорной* концепции морали, которую разделяет Ролз, что норма должна выполняться всеми субъектами договора без исключения.

Универсальность, по Дж. Ролзу, значит обязательность выполнения норм всеми субъектами как моральными личностями. Это правило ставит верхний предел сложности для принципов. Согласно данному правилу исключаются также принципы, носящие самопротиворечивый или саморазрушительный характер. Общность и универсальность, в их определении Ролзом, не совпадают. Так, принцип эгоизма - «Служите все мне – Петру» - является универсальным, но не общим. Принципы «классовой морали» являются общими, но не универсальными.

¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения // Творения Феофана Затворника. Соч.: В 2 т. - М., 1994. Т.1. - С. 90.

² Св. Феофан Затворник. Там же. - С. 103.

³ Ролз Дж. Теория справедливости. - Новосибирск. 1995. - С. 123.

⁴ Ролз Дж. Там же. - С. 125.

⁵ Ролз Дж. Там же. - С. 125.

⁶ Ролз Дж. Там же. - С. 123.

Правило *публичности* означает, что все субъекты договора знают о нормах всё, что они должны знать, и понимают их. Данное правило особенно важно при договорной точке зрения на мораль, как в случае со «справедливостью как честностью» Дж. Ролза.

Правило *упорядоченности* состоит в том, что система нравственных норм должна упорядочивать возникающие конфликты, в этом проявляется её правильность. Упорядочение, в свою очередь, должно удовлетворять требованиям *полноты* и *транзитивности*. *Полнота* здесь означает упорядочение всех притязаний, а *транзитивность* – строгую иерархию, ранжированность проводимого упорядочения. Так, если 1-е устройство структуры выше рангом 2-го, а 2-е – 3-го, то 1-е выше рангом 3-го. Это правило, например, запрещает разрешать спор через насилие, через использование своего социального положения и т.п.

Правило *окончателности* означает, по Дж. Ролзу, что «нет более высоких стандартов, к которым должны адресоваться аргументы в поддержку притязаний; заключение, следующее из этих принципов, должно быть окончательным».¹ Можно сказать, что моральный суд есть суд в последней инстанции.

Таковы правила правильности для нравственных норм, предложенные Дж. Ролзом в рамках теории общественного договора, с позиций которой он подходит к морали, в частности, к справедливости. Это заставляет критически отнестись к вышеприведенным положениям, имеющим в то же время несомненную содержательную значимость.

Первое правило *«общности»* надо принять, но с некоторыми уточнениями. Здесь, действительно, отражены реальные свойства нравственных норм, на которые обратил внимание ещё Кант. Однако в концепции Дж. Ролза *общность* нравственных норм может распространяться только на субъектов договора. И с этим положением согласиться нельзя, ибо это противоречит нравственному опыту. Давно отмечено, что нравственные требования носят всеобщий и универсальный характер, в том смысле, что распространяются на всех людей, находящихся в аналогичных условиях. В морали субъект и объект требования совпадают.² Следовательно, правило общности надо принять в значении распространения нравственных норм на всех разумных и свободных существ.

Правило *«универсальности»* вызывает сразу же возражение, поскольку оно кажется противоречащим таким видам нравственных норм, как «сверхдолжные» и «обязательства». В самом деле, нельзя отрицать как нравственную норму самопожертвования, или нормы монашеской

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. - Новосибирск. 1995. - С. 125.

² См.: О.Г. Дробницкий. Понятие морали.

жизни, представленные, например, в «Добротолубии», только за то, что их выполнить могут не все люди. Одно из назначений нравственности состоит в поднятии уровня духовности, в раскрытии новых возможностей нравственной свободы человека. Равным образом некоторые нормы сословной рыцарской нравственности, которые уже отошли в прошлое, не стали от этого вне моральными.

В то же время, в правиле *универсальности*, как его понимает Дж. Ролз, содержится здравая интуитивная идея о равенстве всех людей перед законами морали. И данное формальное равенство определяется их ценностным равенством как *личностей*. Но нравственные законы касаются и социальных положений субъектов, которые различны и, следовательно, связаны с разными ценностями. При этом нравственные законы не исключают субъекта от выполнения обязанностей, в частности от всеобщих, но они могут «прибавить» к ним новые обязанности и обязательства, связанными с особыми социальными статусами. Уже отмечалось, мораль едина и любая «сословная» или «профессиональная» нравственность должна строиться на единой основе, не входя в противоречие с фундаментальными и базисными ценностями.

Различие между *общностью* и *универсальностью* у Дж. Ролза определяется именно договорной концепцией морали, которой он придерживается. Правило общности распространяется на всех субъектов договора, а правило универсальности «распространяет» сам договор на всех людей. Правило универсальности исходит, следовательно, из интуитивной идеи всеобщности моральных норм, их распространения на всех без исключения действительных или возможных субъектов регуляции. И это имеет место, но не в силу всеобщности договора, такого просто не существует, а в силу объективности моральных ценностей, - такое наиболее, с нашей точки зрения, рациональное объяснение данного факта.

Таким образом, если мы подходим к морали как к объективному, органически развивающемуся феномену, а не как к определённому договору, то общность и универсальность *отождествляются*, и мы не принимаем правило универсальности, поскольку оно покрывается правилом общности в нашем его понимании как обязательности нравственных норм для всех действительных и возможных субъектов, каковыми являются все разумные и свободные существа при данных условиях.

Общность моральных норм получила выражение в языке норм. В самом деле, в языковом термине, обозначающем всеобщую обязанность, отсутствует гипотеза и санкция, есть лишь диспозиция, выраженная безличной дескрипцией, типа «Не убий», «Не укради» и т.п. Но это означает, что норма обращена ко *всем* лицам, а её обязанность не оговорена какими-

либо условиями, - она *безусловна*, категорична. Отсутствие же санкций свидетельствует о *чистоте моральной мотивации*.

Нормы, являющиеся обязательствами, имеют определённые гипотезы, которые могут и не быть явно выраженными, а следуют из контекста, что свидетельствует как об их категоричности, так и гипотетичности. Примером таких обязательств являются нормы: «Врач должен оказывать медицинскую помощь каждому больному» и т.п.

Правило *публичности* можно принять в значении *общедоступности* нравственных норм. Нравственная норма должна быть выражена в форме и на языке, которые понятны для любого разумного человека. Норма не должна содержать в себе сверхсложных и неясных выражений, она должна быть *элементарной* по форме.

Правило *упорядоченности*, связанное с полнотой и транзитивностью, на чём настаивает Дж. Ролз, с нашей точки зрения, предстаёт как правило *иерархичности*. Нравственные нормы образуют определённую систему со своей иерархичной структурой. Именно эта внутренняя иерархия и позволяет добиваться транзитивности. Иерархия предстаёт всеобщим объективным свойством системы норм, отражающим иерархичность ценностей, - поэтому и выделяется нами иерархия как особое автономное правило. Упорядоченность же является частным, и не всегда сопутствующим следствием иерархичности принимаемых норм.

Так, определяющими в мире ценностей являются фундаментальные ценности, и связанные с ними всеобщие обязанности. За ними следуют как подчинённые базисные ценности и соответствующие им обязанности. Затем в иерархии ценностей, как ниже рангом, располагаются системные ценности и соответственно в мире нравственных норм, принципов – обязанности, через которые выражаются те или иные системные ценности. Далее в мире ценностей и норм находятся предметные ценности и обязательства. Замыкают данную иерархическую систему норм позволения, в частности, адиафорные нормы, которые часто могут предстать как так называемые «профессиональные нормы». Особое положение занимают сверхдолжные нормы, которые и замыкают данную систему и открывают её, являясь сверхдолжными для всех ситуаций, т.е. предстают уместными для любого выбора, для любого множества норм.

Правило *окончателности* является обоснованным только в той степени, в какой мораль предстаёт автономным феноменом. Однако учитывая определённую гетерономность моральных ценностей и, соответственно, нравственных норм, нельзя абсолютизировать нравственную оценку, даваемую человеком и представлять нравственный суд людей как окончательный. С нашей точки зрения, здесь следует говорить о правиле *авто-*

номности нравственных норм как их определённой независимости, с учётом и их относительности.

К разобранным правилам общности, публичности, иерархичности и автономности следует добавить правило *идеальности* нравственных норм, означающих чистоту нравственной мотивации при выборе. О «незаинтересованности» нравственного мотива писали в этике неоднократно. Так, О.Г. Дробницкий к характерным чертам нравственности в целом относил «идеальный характер нравственной санкции и обусловленную этим «незаинтересованность» морального мотива (в смысле отсутствия расчёта на компенсацию)»¹.

Идеальность нравственных норм находит основание в природе моральных ценностей, стоящих за нравственными нормами, а именно в их трансцендентности, самоценности. Это свойство получает отражение и в языке. Так, нравственная норма, как правило, не включает в свой состав санкцию, собственно, её может санкционировать лишь высшая ценность. В ряду ценностей любая моральная ценность имеет особое место.

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали. - М., 1974. - С. 283.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предложенной читателю работе проделан определённый анализ моральных ценностей с реалистической точки зрения. Одной из задач, стоящих перед автором, была задача по реализации подхода к моральным ценностям как объективным и трансцендентным феноменам, которые интенционально связаны с материальным миром. Оказывается при этом, что моральные ценности имеют свои особенности, которые и выявлялись автором.

Автор старался показать, что можно построить логически непротиворечивое учение о ценностях именно как об объективных феноменах. И выработанное при таком подходе понятие ценности может быть применено в аксиологическом анализе действительности. Важно при этом не совершать «натуралистической ошибки» и не отождествлять феномен и его моральную ценность. В отличие от многих своих предметных носителей ценность не может быть непосредственно ощутима органами чувств. Важнейшим критерием выделения ценностей, их восприятия является то, что они могут быть только положительными или отрицательными, а реальные не ценностные феномены могут иметь и положительную и отрицательную ценность одновременно.

Таким образом, предложенный в книге ценностно-реалистический подход к явлениям позволяет выявить их объективную моральность. Данный подход позволяет рассмотреть все те проблемы, которые рассматриваются и при субъективном подходе к ценностям, но также и ряд других проблем, которые не могут стать предметом его анализа. И потому можно говорить о большом правдоподобии реалистического учения о ценностях в целом.

Автор исходил из гипотезы, а исследование её не опровергло, что мир моральных ценностей предстаёт системой с определённой структурой. В работе проанализированы основные фундаментальные и базисные нравственные ценности, которыми, естественно, не исчерпывается нравственно-ценностный мир. В книге поставлена проблема создания фундаментальной этики и намечены некоторые её принципы. Но конкретные нравственные ценности экономики, политики, права, гражданского общества, духовной сферы не проанализированы, как и ценности «неживой» и «живой» природы. - Это задача будущих исследований.

В данную книгу не включён и материал по истории ценностного анализа. Даже пришлось максимально сократить рассмотрение классиков аксиологии, к каковым следует отнести неокантианцев, и, прежде всего, Г. Риккерта и В. Виндельбанда, а также М. Шелера, Н. Гартмана. Интерес-

ный материал связан с учением о ценностях русских философов, а также с отношением к ценностям в марксистской философии, о чём в кратчайшем виде упомянуто во введении. Спор между советскими философами В.Н. Тугариновым и О.Г. Дробницким в 60-е годы по поводу научной содержательности самого понятия «ценности» и значимости ценностного подхода для науки имел благоприятное воздействие на российских и других советских философов, заставляя их активизировать свою творческую деятельность и определиться в данном вопросе. И мы видим, что аксиологический анализ прижился и развился в российской этике.

Общество время от времени сотрясают революционные попытки «переоценки ценностей», которые получают своё теоретическое обоснование по большей части в субъективном учении о ценностях. Эти действия могут иметь и имеют серьёзные социальные последствия, но только отрицательные. Ценности добра абсолютны и трансцендентны, и то, что привносится вместо них, есть симулякры или просто ценности зла. Такой итог также следует из проделанного автором исследования. Это не значит, что действительное содержание моральных ценностей не меняется, но существенно, что добро при этом не переходит в зло.

Очень важно также не совершать отмеченной в книге аксиологической ошибки, и не отождествлять ценности и оценки. Оценки субъективны, социальны и противоречивы. Для правильной оценки очень существенно разделение зла и греха. В книге развиваются некоторые идеи этики греха, которые позволяют более конкретно оценить нравственные аспекты социального бытия, нравственных поступков и поведения людей. Такой анализ даётся ряду феноменов нравственной жизни людей, и, в частности, определённым нравственным трагическим коллизиям, пережитым россиянами уже в XX веке.

Одним из итогов работы является тот, что современное этическое научное учение не противоречит религиозной, и в частности, христианской этике, что они взаимно дополняют друг друга, позволяя более глубоко понять и более точно оценить конкретные явления добра и зла. Автор при этом основывался, прежде всего, на этических идеях православных мыслителей.

Некоторые положения книги остались гипотезами, но гипотеза также предстаёт формой научного познания. А научное познание моральных феноменов не может когда-либо явиться завершённым.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Айхлер В.* Этический реализм и социальная демократия. Избран. тр. – М., 1996.
2. *Аксиология* // Философская энциклопедия. – М., 1960.
3. *Аксиология этическая* // Краткий словарь по этике / Под общей ред. *О.Г. Дробницкого* и *И.С. Кона.* – М., 1965.
4. *Алексеев С.С.* Теория права. – Харьков, 1994.
5. *Алексеева Т.А.* Дж. Роулс и его теория справедливости // *Вопр. философии.* - 1994. - № 10.
6. *Анисимов С.Ф.* Введение в аксиологию. – М., 2001.
7. *Анисимов С.Ф.* Духовные ценности производства и потребления. – М., 1988.
8. *Анисимов С.Ф.* Моральная оценка и поведение // *Мораль развитого социализма.* – М., 1976.
9. *Анисимов С.Ф.* Ценности реальные и мнимые. – М., 1970.
10. *Апресян Р.Г.* Постигание добра. – М., 1986.
11. *Апресян Р.Г.* Идея морали и основные нормативно-этические программы. – М., 1995.
12. *Апресян Р.Г.* Добро // *Этика. Энциклопедический словарь* / Под ред. *Р.Г. Апресяна* и *А.А. Гусейнова.* – М., 2001.
13. *Апресян Р.Г.* Идеал // *Этика. Энциклопедический словарь.* – М., 2001.
14. *Апресян Р.Г.* Любовь // *Этика. Энциклопедический словарь.* – М., 2001.
15. *Апресян Р.Г.* Мораль // *Этика. Энциклопедический словарь.* – М., 2001.
16. *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряжённых контекстов // *Вопр. философии.* – 2001. - № 3.
17. *Аристотель.* Метафизика // *Собр.соч.:* В 4 т. – М., 1976. - Т.1.
18. *Аристотель.* Никомахова этика // *Собр.соч.:* В 4 т. – М., 1983. - Т.4.
19. *Аристотель.* Политика // *Собр.соч.:* В 4 т. – М., 1983. - Т. 4.
20. *Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. – М., 1967.
21. *Арх. Киприан.* Православное пасторское служение. - СПб., 1996.
22. *Арх. Лука (Войно-Ясенецкий).* Дух, душа и тело. - М., 1997.
23. *Архангельский Л.М.* Курс лекций по марксистско-ленинской этике. – М., 1974.
24. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. – М., 1973.

25. *Афанасьев В.Г.* Мир живого: системность, эволюция и управление. - М., 1986.
26. *Бакунин М.А.* Федерализм, социализм и антитеологизм // *Философия. Социология. Политика.* – М., 1989.
27. *Бакурадзе О.М.* Истина и ценность // *Вопр. философии.* –1966.- № 7.
28. *Бакитановский В.А., Согомонов Ю.В.* Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. - Тюмень. 1992.
29. *Бакитановский В.И.* Моральный выбор личности: цели, средства, результаты. – Томск. 1974.
30. *Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А.* Этика политического успеха. – Тюмень-Москва. – 1997.
31. *Балакина М.Ф.* Проблема ценности и буржуазные аксиологические теории // *Философские науки.* – 1966. - № 3.
32. *Балакина М.Ф.* Проблеме ценностей – внимание исследователей // *Вопросы философии.* – 1965. - № 9.
33. *Батай Жорж.* Литература и зло. - МГУ, 1994.
34. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. - М., 1979.
35. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Философия свободы. Смысл творчества.* - М., 1989.
36. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж, 1931.
37. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990.
38. *Бердяев Н.А.* Русская идея // *О России и русской философской культуре.* - М., 1990.
39. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // *Философия свободного духа.* -М., 1994.
40. *Берман Г.* Западная традиция права: эпоха формирования. – М., 1994.
41. *Библер В.С.* О гражданском обществе и общественном договоре // *Будь лицом: ценности гражданского общества.* – Томск. 1993. – Т.1.
42. Библия. – Синодальное издание.
43. *Блаубер И.В., Юдин Э.Г.* Становление и сущность системного подхода. – М., 1973.
44. *Блюмкин В.А.* Мир моральных ценностей. – М., 1981.
45. *Блюмкин В.А.* Моральные качества личности. – Воронеж. 1974.
46. *Боннар А.* Греческая цивилизация. – М., 1958.
47. *Бриллюен Л.* Наука и теория информации. – М., 1980.
48. *Брожек В.* Марксистская теория оценки. – М., 1982.

49. Бубнов Н.Н. Проблема зла в русской философии // Звезда. – 1993. - № 9.
50. Булгаков С.В. Настольная книга священно-церковнослужителя: В 2 ч. - М., 1993.
51. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1994.
52. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Соч.: В 2 т. - М., 1993. - Т.1.
53. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. - М., 1993. - Т.1.
54. Василенко В.О. Цінність і оцінка. - Київ. 1964.
55. Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. – М., 1990.
56. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. - М., 1990.
57. Вебер М. Социология религии // Избранное. Образ общества. - М., 1994.
58. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. - М., 1990.
59. Великовский С. Грани несчастного сознания. – М., 1973.
60. Виндельбанд В. О свободе воли // Избранное. Дух и история. – М., 1995.
61. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Избранное. Дух и история. - М., 1995.
62. Витаньи И. Общество, культура, социология. - М., 1984.
63. Власова Е.В. Проблемы потребления ценностей культуры: Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Свердловск. 1982.
64. Войтыла К. Основания этики // Вопр. философии. – 1991. - №1.
65. Волченко Л.Б. Добро и зло как этические категории. – М., 1975.
66. Выжлецов Г.П. Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал. – 1995. -№ 6; 1996. - № 1.
67. Выжлецов Г.П.. Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. – 1994, № 3-6.
68. Высшие ценности. – М., 1971.
69. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. - М., 1994.
70. Гадамер Г.Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. - М., 1991.
71. Гадамер Г.Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. - М., 1991.
72. Ганжин В.Т. Нравственность и наука. – М., 1978.
73. Гартман Н. Эстетика. – М., 1958.
74. Гегель Г.В. О научных способах исследования естественного права // Политические произведения. – М., 1978.

75. Гегель Г.В. Философия права. – М., 1990.
76. Гегель Г.В. Наука логики // Энциклопедия философских наук. - М., 1974. – Т. 1.
77. Гегель Г.В. Философия духа // Энциклопедия философских наук. – М., 1977. – Т. 3.
78. Гегель Г.В. Философия истории. – М., 1993.
79. Гегель Г.В. Философия права. – М., 1990.
80. Главные ценности наши. – Ленинград. 1981.
81. Гоббс Т. Левиафан // Соч.: В 2 т. – М., 1991. - Т. 2.
82. Гоббс Т. Основ философии // Соч.: В 2 т. – М., 1989. - Т. 1.
83. Гоголь Н.В. Избранные места из переписки с друзьями // Духовная проза. – М., 1992.
84. Гоголь Н.В. Духовная проза. – М., 1992.
85. Гранин Ю.Д. Социальное познание и оценка // Творчество и социальное познание. – М., 1982.
86. Гречаный В.В. Аксиология – философская наука о человеческих ценностях // Вестн. ЛГУ. Сер.: Экономика, философия, право. – 1977. - № 5.
87. Гречаный В.В. Место и значение общей теории ценностей в системе философского знания // Единство диалектического и исторического материализма. – М., 1976.
88. Гулман К. Марксистская этика и проблема ценностей // Вопр. философии. – 1962. - № 1.
89. Гуманистические ценности развитого социализма. – Курск. 1982.
90. Гумницкий Г.К. Потребности и интересы // Вопр. психологии. – 1968. - № 2.
91. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972.
92. Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. – М., 1974.
93. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – М., 1988
94. Гусейнов А.А. Великие моралисты. – М., 1995.
95. Гусейнов А.А. Талион // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001.
96. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. - М., 1998.
97. Давидович В.Е. Грани свободы. – М., 1969.
98. Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
99. Дёмин М.В. Проблема ценности и ценностного отражения // Вестник МГУ. Философия. – 1974. - № 2.
100. Джисоев О.О. Ценность и историческая необходимость // Философские науки. – 1966. - № 6.

101. *Диакон Андрей Кураев*. Тайна Израиля // Как делают антисемитом. – М., 1999.
102. Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. *Н.И. Лапин, Л.А. Беляева*. – М., 1996.
103. Динамика ценностных ориентаций в системе социалистического образа жизни. – М., 1980.
104. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // О божественных именах. О мистическом богословии. - СПб., 1994.
105. Добротолюбие. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. Т.1-5.
106. *Додонов Б.И.* Эмоция как ценность. – М., 1978.
107. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы.
108. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год // Полн.собр.соч. – Л., 1981. – Т. 23-24.
109. *Достоевский Ф.М.* Пушкин // Полн.собр.соч. – Л., 1984. – Т. 26.
110. Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. – М., 1972.
111. *Дробницкий О.Г.* Критика методологии логического позитивизма в этике // Философия марксизма и неопозитивизм. – М., 1963.
112. *Дробницкий О.Г.* Мир оживших предметов. – М., 1967.
113. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. – М., 1974.
114. *Дробницкий О.Г.* Проблема ценности и марксистская философия // Вопросы философии. – 1966. - № 7.
115. *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. – М., 1977.
116. *Дробницкий О.Г.* Человек, его отношение к окружающему миру и проблема ценности // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум (доклады и сообщения). – М., 1966.
117. *Дубко Е.Л., Титов В.А.* Идеал, справедливость, счастье. - М., 1989.
118. *Дубко Е.Н.* Индивидуализм и свобода // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск. 1993. - Т.1.
119. *Дьяченко Г. (Прот.)*. Полный церковно-славянский словарь. - М., 1993.
120. *Егидес П.М.* О принципах структуры исторического материализма // Вопр. философии. – 1966. - № 1.
121. *Ефимов В.Т.* Социальный детерминизм и мораль. – М., 1974.
122. Житие протопопа Аввакума // Изборник. - М., 1969.
123. *Замошкин Ю.А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. - М., 1966.
124. *Здравомыслов А.Г.* Потребности, интересы, ценности. - М., 1986.
125. *Здравомыслов А.Г., Ядов В.А.* Отношение к труду и ценностные ориентации личности // Социология в СССР. – М., 1965. – Т.2.

126. *Зеньковский В.* Основы христианской философии. – М., 1992.
127. *Ивин А.А.* Логика норм. – М., 1973.
128. Идеалы и нормы научного исследования. – Минск. 1981.
129. *Иеромонах Серафим (Роуз).* Душа после смерти. – М., 1992.
130. *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал. - М., 1984.
131. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. – М., 1993.
132. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // Собр.соч.: В 10 т. – М., 1995. – Т. 5.
133. *Ильин И.А.* О монархии и республике // Собр.соч.: В 10 т. - М., 1994. - Т. 4.
134. *Ильин И.А.* Духовный смысл войны // *И.А. Ильин.* Собр.соч.: В 10 т. – М., 1995. - Т. 9-10.
135. *Ильин И.А.* О государственной власти // Собр.соч.: В 10 т. - М., 1993. - Т. 2. Кн. 1.
136. *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Собр. соч.: В 10 т. – М., 1994. - Т. 4.
137. *Ильин И.А.* О фашизме // Собр.соч.: В 10 т. – М., 1993. - Т. 2 (1).
138. *Ильин И.А.* Общее учение о праве и государстве // Собр. соч.: В 10 т. – М., 1994. - Т. 4.
139. *Ильин И.А.* Основное нравственное противоречие войны // Собр.соч.: В 10 т. – М., 1995. - Т. 5.
140. *Истошина И.Ю.* Ценностные ориентации в личностной системе регуляции поведения // Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М., 1979.
141. *Каган М.С.* Человеческая деятельность. – М., 1974.
142. *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6т. – М., 1965. – Т.4. Ч.1.
143. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – М., 1964. – Т. 3.
144. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Соч.: В 6 т. - М., 1965. - Т. 4. Ч. 2.
145. *Кант И.* О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. :В 6 т. – М., 1965. – Т. 4(2).
146. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – М., 1986. – Т. 4. Ч. 1.
147. *Капустин Б.Г., Клямкин И.М.* Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. – 1994. - № 1-2.
148. *Каргин А.С.* Нравственно-эстетическое формирование личности. – М., 1981.
149. *Карлейль Т.* Французская революция. История. - М., 1991.

150. *Кетхудов Р.Г.* Об оценке как гносеологической категории // Вестн. МГУ. – 1965. - № 4.
151. *Кешелава В.В.* О соотношении теоретико-познавательного и этико-аксиологического аспектов в марксистской философии // Вопр. философии. – 1979. - № 7.
152. *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В.* О соотношении ценностного и научного способов духовного освоения мира // Творчество и социальное познание. – М., 1982.
153. *Клямкин И.* Почему трудно говорить правду // Новый мир. - 1989. - № 2.
154. *Кожев А.* Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // *А. Кожев.* Идея смерти в философии Гегеля. - М., 1998.
155. *Кожин В.В.* Россия. Век XX-й (1901-1939) – М., 1999.
156. *Кон И.С.* Социология личности. – М., 1967.
157. *Коновалова Л.В.* Долг – важнейшая категория марксистско-ленинской этики. – М., 1965.
158. *Конюхов В.Д.* Прекрасное: объективная природа и социальная ценность. – М., 1980.
159. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. - М., 1997.
160. *Копнин П.В.* Введение в марксистскую гносеологию. – Киев. 1966.
161. Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. – Рига. 1981.
162. *Кропоткин П.А.* Этика. - М., 1991.
163. *Крутов Н.Н.* Мораль в действии. – М., 1977.
164. *Крутова О.Н.* – Человек и мораль. – М., 1970.
165. *Кубка Я.* К вопросу о структуре идеологии. (Анализ «Манифеста Коммунистической партии» как идеологического текста) // Некоторые актуальные проблемы марксистско-ленинской теории. – М., 1973.
166. *Кудрявцев В.Н.* Причины правонарушений. – М., 1976.
167. *Кузнецова А.Г., Максимов А.В.* Природа моральных абсолютов. – М., 1996.
168. *Кузьмин В.Ф.* Объективное и субъективное. – М., 1976.
169. Культурная деятельность. Опыт социологического исследования. – М., 1981.
170. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М., 1993.
171. *Ландесман П., Согомонов Ю.В.* Спор с пессимизмом. – М., 1971.

172. *Ласло Сиклаи.* Возникновение ценности и первые её формы // *Филос. науки.* – 1968. - № 1.
173. *Левада Ю.А.* Сознание и управление в общественных процессах // *Вопросы философии.* – 1966. - № 5.
174. *Лейбниц.* Монадология // *Соч.:* В 4 т. – М., 1982. – Т. 1.
175. *Лейбниц.* Оправдание Бога на основании его справедливости // *Соч.:* В 4 т. - М., 1989. - Т.4.
176. *Лейбниц.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Соч.:* В 4 т. – М., 1989. – Т. 4.
177. *Ленин В.И.* Великий почин // *Полн.собр.соч.* – Т. 33.
178. *Ленин В.И.* Задачи союзов молодёжи // *Полн.собр.соч.* – Т. 41.
179. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Полн.собр.соч.* – Т. 18.
180. *Ленин В.И.* Партийная организация и партийная литература // *Полн. собр. соч.* – Т. 12.
181. *Ленин В.И.* Философские тетради // *Полн.собр.соч.* – Т. 29.
182. *Ленин В.И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // *Полн.собр.соч.* – Т. 1.
183. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1971.
184. *Леонтьев Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // *Вопр. философии.* – 1996. - № 4.
185. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Соч.:* В 3 т.– М.,1988.- Т. 3.
186. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Соч.:* В 3т. – М., 1985. – Т.1.
187. *Локк Дж.* Опыты о законе природы // *Соч.:* В 3 т. – М., 1988. - Т.3.
188. *Лопухин А.П.* Библейская История Ветхого Завета. - Монреаль. 1986.
189. *Лоренц К.* Агрессия. - М., 1994.
190. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. – М., 1963.
191. *Лосев А.Ф.* История античной философии. - М., 1989.
192. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993.
193. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. - М., 1995.
194. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // *По образу и подобию.* - М., 1995.
195. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие // *Бог и мировое зло.* - М., 1994.
196. *Лосский Н.О.* История русской философии. - М., 1991.
197. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // *Избранное.* – М., 1991.

198. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Избранное. – М., 1991.
199. *Лосский Н.О.* Свобода воли // Н.О. *Лосский.* Избранное. - М., 1991.
200. *Лосский Н.О.* Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1995.
201. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1995.
202. *Луман Н.* Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М., 1999.
203. *Льюис К.С.* Любовь // *Вопр. философии.* –1990. - № 8.
204. *Макаров М.Г.* Категория «цели» в домарксистской философии. – Ленинград. 1974.
205. *Макаров М.Г.* Категория «цели» в марксистской философии. – Ленинград. 1977.
206. *Мак-Дональд Д.* Игра называется бизнес. - М., 1979.
207. *Макиавелли Н.* Государь // Государь. - М., 1998.
208. *Малинкин А.И.* Уроки истории // Социологические исследования. – 1986. - № 3.
209. *Малышев И.В.* Эстетическое в системе ценностей. – Ростов-на-Дону. 1983.
210. *Мамчур Е.А.* Ценностные факторы в научном познании // Протоколы XV Всемирного конгресса по философии. – София. 1973. – Т. 2.
211. *Маргулис А.В.* Проблема потребностей в историческом материализме. – Белгород. 1971.
212. *Маритен Жак.* Интегральный гуманизм // *Философ в мире.* - М., 1994.
213. *Маркс К.* Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // Соч. – 2 изд. Т. 19.
214. *Маркс К.* К критике политической экономии // Соч. – 2 изд. Т. 13.
215. *Маркс К.* Капитал // Соч. - 2 изд. Т. 23.
216. *Маркс К.* Форма стоимости // *Вопросы философии.* – 1967. - № 9.
217. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-59 гг. // Соч. – 2-е изд. Т. 46. Ч. 1, 2.
218. *Маркс К.,* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Соч. – 2-е изд. Т. 42.
219. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Соч. – 2-е изд. Т. 4.
220. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Соч. – 2-е изд. Т. 3.

221. Марксистская этика / Под ред. *А.И. Титаренко*. – М., 1976.
222. *Матвеев П.Е.* Метафизика успеха в этике православия // Ведомости. Этика дела. - Тюмень. 1997. - № 7.
223. *Матвеев П.Е.* Старообрядческая этика (опыт ценностного анализа) // Духовные аспекты бытия. Сб. науч. тр. Вып. 2. – Владимир. 2000.
224. *Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике (исторический аспект) // Духовные аспекты бытия. Сб. науч. тр. Вып. 2. – Владимир. 2000.
225. *Матвеев П.Е.* Этика. Основы общей теории морали. Курс лекций. Ч.1. – Владимир. 2002.
226. *Матвеев П.Е.* Этика. Основы хозяйственной этики. Курс лекций. Ч.2. - Владимир. 2003.
227. *Матвеев П.Е.* Насилие как зло и грех // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. – М., 2003.
228. *Мережковский Д.И.* М.Ю. Лермонтов – поэт сверхчеловечества // В тихом омуте. - М., 1991.
229. *Мережковский Д.С.* Гоголь и черт // В тихом омуте. - М., 1991.
230. Методологические проблемы изучения социальных процессов развитого социалистического общества и современная идеологическая борьба. – Таллин. 1977.
231. Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. – Ленинград. 1979.
232. *Митр. Иоанн.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб., 1994.
233. *Михайлов А.И., Чёрный А.И.* Основы информатики. – М., 1979.
234. Мораль развитого социализма. – М., 1976.
235. Моральная регуляция и личность / Под ред. *А.И. Титаренко*. – М., 1972.
236. Моральные ценности советского человека. – Ленинград. 1968.
237. *Мур Дж.* Принципы этики. – М., 1984.
238. *Мивениерадзе В.В.* Марксизм и проблема ценностей // Филос. науки. – 1965. - № 1.
239. Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. – М., 2003.
240. *Нарский И.С.* О ценностях как идеалах человеческой деятельности // Ценностные аспекты отражения. – Свердловск. 1977.
241. *Нарский И.С.* Ценность и полезность // Филос. науки. –1969.- № 3.
242. Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. – М., 1980.
243. Наука и нравственность. – М., 1971.

244. *Наумова Н.К.* О системном описании целенаправленного поведения человека // *Методологические проблемы.* – М., 1980.
245. *Наумова Н.Ф.* Переходный период: переориентация в ценностном мире // *Будь лицом: ценности гражданского общества.* – Томск. 1993. - Т.2.
246. *Научные исследования и человеческие потребности.* – М., 1979.
247. *Ницше Ф.* Антихрист // *Соч.: В 2т.* – М., 1990. – Т.2.
248. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Соч.: В 2 т.* – М., 1990. – Т.2.
249. *Нравственная культура.* – Вильнюс. 1981.
250. *НТР и социально-этические проблемы.* – М., 1977.
251. *Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. - М., 1993.
252. *Ольшанский В.Т.* Личность и социальные ценности // *Социология в СССР.* – М., 1965. – Т. 1.
253. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* – М., 2001.
254. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. - М., 1987.
255. *Палама Григорий.* Беседы (омилии). Ч.1- 3. М., 1993.
256. *Пастернак Б.* Доктор Живаго // *Соч.: В 5 т.* - М., 1990. - Т. 3.
257. *Пеньков Е.М.* Социальные нормы – регуляторы поведения личности. – М., 1972.
258. *Петросян М.И.* Гуманизм. – М., 1963.
259. *Платон.* Апология Сократа // *Соч.: В 3 т.* – М., 1968. – Т. 1.
260. *Платон.* Государство // *Соч.: В 3т.* – М., 1971. – Т.3. Ч.1.
261. *Платон.* Законы // *Соч.: В 3т.* – М., 1972. – Т.3. Ч.2.
262. *Платон.* Критон // *Соч.: В 3 т.* - М., 1968. - Т. 1.
263. *Платон.* Пир // *Соч.: В 3 т.* - М., 1970. - Т.2.
264. *Плотников В.И.* Генезис ценности // *Ценностные аспекты отражения.* – Свердловск. 1977.
265. *Победоносцев К.П.* Власть и начальство // *Великая ложь нашего времени* – М., 1993.
266. *Подгорный Р.* Ценность и оценка как предмет научного исследования // *Вестн. ЛГУ.* – 1977. – Вып. № 3
267. *Попов С.И.* Категории ценности и оценки и марксистская философия // *Филос. науки.* – 1965. - № 5.
268. *Попов С.И.* Проблемы происхождения и функционирования понятия ценности в социологии // *Социологические исследования.* – 1979. - № 3.
269. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. - М., 1992. - Т. 1-2.

270. *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. - М., 1983.
271. *Пороховская Т.И.* Ценности и оценки в морали. – М., 1988.
272. *Пр. Иоанн.* Лествица. - Св.-Тр. Монастырь, 1994.
273. Проблема гуманизма в марксистско-ленинской философии. – М., 1975.
274. Проблема потребностей в этике и эстетике. – М., 1976.
275. Проблема ценности в философии. – М.-Л., 1966.
276. Проблемы методологии системного исследования. - М., 1970.
277. Проблемы формирования социальных потребностей. – Тбилиси. 1981.
278. Прогнозирование социальных потребностей. – М., 1976.
279. *Проскурин В.В.* Человечество как высшая ценность // Проблема человека в диалектическом материализме. – Пермь. 1979.
280. *Прот. А. Мень.* История религии. – М.. 1991. – Т.1-7.
281. *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. – Вильнюс. 1991.
282. Развитие марксистско-ленинской этики в СССР / Под ред. *А. Хайкина.* – Тамбов. 1974.
283. *Разин А.А.* К вопросу о природе ценностных явлений // Филос. науки. – 1989. - № 6.
284. *Рассел Б.* История западной философии. - Новосибирск. 1997.
285. *Ребрин В.А.* Общественное благо и общественный долг. – М., 1971.
286. *Резвицкий И.И.* Личность. Индивидуальность. Общество. Проблема индивидуализации и её социально-философский смысл. – М., 1984.
287. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб., 1904.
288. *Риккерт Г.* Два пути познания // Новые идеи в философии. - 1913, № 7.
289. *Рих А.* Хозяйственная этика. - М., 1996.
290. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск. 1995
291. *Ручка А.А.* Ценностный подход в системе социологического знания. - Киев, 1987.
292. *Сагатовский В.И.* Системный подход к классификации ценностей // Научные исследования и человеческие потребности. – М., 1979.

293. *Св. Григорий Богослов.* Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиеп. Александрийскому // Собр. творений: В 2 т. – Свято-Троицкая Лавра. 1994. – Т.1.
294. *Св. Игнатий Брянчанинов.* Аскетические опыты. - М., 1991. Т.1.
295. *Св. Тихон Задонский.* О сердце человеческом // Творения св. Тихона Задонского. - Изд. Псково-Печёрского монастыря. – 1994.
296. *Св. Тихон Задонский.* О истинном христианстве // Творения св. Тихона Задонского. - Изд. Псково-Печёрского монастыря. – 1994.
297. *Св. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. - М., 1994. Т.1.
298. *Симпозиум по проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии /* Программа и тез. докл. – Тбилиси. – 1965.
299. *Склярова А.М.* Интересы и ценности в общественном сознании: Автореф. дис... канд. филос. наук. – ЛГУ. 1982.
300. *Скрыпник А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. – М., 1992;
301. *Скрыпник А.П.* Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – М., 1990;
302. *Скрыпник А.П.* Зло // *Этика.* Энциклопедический словарь. – М., 2001.
303. *Словарь по этике.* – М., 1989.
304. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. - М., 1962.
305. *Смит А.* Теория нравственных чувств. - М., 1997.
306. *Смолянский В.Г.* Ценности социалистического мира. – М., 1972.
307. *Соболев П.В.* Художественная ценность. К вопросу о содержании понятия // *Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения.* – Ленинград. 1983.
308. *Современная цивилизация и моральные ценности* – М., 1982.
309. *Согомонов Ю.В.* Добро и зло. – М., 1965.
310. *Согомонов Ю.В.* О соотношении категорий блага и добра // *Филос. науки.* – 1964. - № 4.
311. *Согомонов Ю.В.* Этика гражданского общества // *Будь лицом: ценности гражданского общества.* – Томск. 1993. – Т. 1.
312. *Соколов В.М.* Социология нравственного развития личности. - М., 1986.
313. *Соколов В.М.* Нравственный мир советского человека. – М., 1981.
314. *Соловьёв В.С.* Лермонтов // *Философия искусства и литературная критика.* - М., 1991.

315. *Соловьёв В.С.* Смысл любви // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т.2.
316. *Соловьёв В.С.* Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т. 2.
317. *Соловьёв В.С.* Мифологический процесс в древнем язычестве // Собр. соч.: В 15 т. – М., 1992. – Т.1.
318. *Соловьёв В.С.* Жизненная драма Платона // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т.2.
319. *Соловьёв Вл. С.* Оправдание добра // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т.1.
320. *Соловьёв Вл.С.* Мнимая критика // Филос. науки. – 1990. – № 2.
321. *Сорокин П.* Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
322. Социальная природа познания. – М., 1979.
323. *Спиноза.* Этика // Избр. п.: В 2 т. – М., 1957. – Т.1.
324. *Стариков Л.П.* Патриотизм как моральная ценность: Автореф. дис... канд. филос. наук. – Саратов. 1981.
325. *Столович Л.И.* Аксиологический подход в эстетике // Учёные записки Тартуского ун-та. – 1979. – Вып. 465.
326. *Столович Л.И.* Природа эстетических ценностей. – М., 1972.
327. *Страгородский С. (Арх.).* Православное учение о спасении. – М., 1991.
328. *Тарасов Г.С.* Проблема духовных потребностей. – М., 1979.
329. *Титаренко А.И.* Антиидеи. – М., 1976.
330. *Титаренко А.И.* Критерий нравственного прогресса. – М., 1967.
331. *Титаренко А.И.* Специфика и структура морали // Мораль и этическая теория. – М., 1974.
332. *Титаренко А.И.* Структуры нравственного сознания. – М., 1974.
333. *Титов В.А.* «Истинны» или «значимы» моральные нормы и оценки? // Философские науки. – 1971. – № 5.
334. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. – СПб., 1992.
335. Толковая Библия. – Стокгольм. 1987. – Т.1-3.
336. *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? // Л. Толстой. Не могу молчать. – М., 1985.
337. *Толстой Л.Н.* Война и мир // Полн.собр.соч. – Л.-М., 1933. – Т. 9-12.
338. *Толстых В.И.* Искусство и мораль. – М., 1974.
339. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках // Князь *Евгений Трубецкой.* Три очерка о русской иконе. – М., 1991.
340. *Тугаринов В.П.* Духовные ценности человека // Советская педагогика. – 1966. – № 1.
341. *Тугаринов В.П.* Красота как ценность // Филос. науки.–1963. – №4.

342. *Тугаринов В.П.* Личность и общество // Жизненные ценности нового человека. – М., 1965.
343. *Тугаринов В.П.* О ценностях жизни и культуры. – Ленинград. 1960.
344. *Тугаринов В.П.* Проблема ценностей в марксистской философии // Материалы к совещанию (симпозиуму) по современным проблемам материалистической диалектики. – М., 1965.
345. *Тугаринов В.П.* Реальное и мнимое в проблеме ценностей // Философские науки. – 1968. - № 4.
346. *Тугаринов В.П.* Теория ценностей в марксизме. – Ленинград. 1968.
347. *Уёмов А.И.* Вещи, свойства и отношения. – М., 1963.
348. *Узнадзе Д.* Психологические исследования. – М., 1966.
349. *Украинцев Б.С.* Самоуправляемые системы и причинность. – М., 1971.
350. *Уледов А.К.* Духовная жизнь общества. – М., 1980.
351. *Урсул А.Д.* Информация и мышление // Вопр. философии. – 1979. - № 9.
352. *Урсул А.Д.* Информация. – М., 1979.
353. *Успенский Л.А.* Богословие иконы православной церкви. – М., 1989.
354. *Ф.фон Хайек.* Дорога к рабству // Вопр. философии. - 1990. - № 10-12.
355. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. - М., 1986. - Т.1-4.
356. *Федосова А.П.* Понятие ценности и марксистская этика // Филос. – 1965. - № 5.
357. Философия в современном мире. – М., 1972.
358. Философия и наука. – М., 1972.
359. *Флоренский П.А.* Иконостас // Соч.: В 4 т. - М., 1996. - Т.2.
360. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М., 1990. - Т.1-2.
361. *Фритцхалед М.* Марксизм, гуманизм, мораль. – М., 1976.
362. *Фролов И.Т.* Жизнь и познание. - М., 1981.
363. *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Дж. Ролза. // Вопр. философии. – 1994. - № 10.
364. *Хайдеггер М.* Вещь // *М. Хайдеггер.* Время и бытие. - М., 1993.
365. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

366. *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // Разговор на просёлочной дороге. - М., 1991.
367. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. - Томск. 1998.
368. *Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге. - М., 1991.
369. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие. - М., 1993.
370. *Хайкин Я.З.* Структура и взаимодействие моральной и правовой систем. – М., 1972.
371. *Хапсероков А.Я.* Отражение и оценка. – Горький. 1972.
372. *Харчев А.Г., Яковлев Б.Д.* Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР. – Ленинград. 1972.
373. *Холличер В.* Гуманизм и личность. – М., 1981.
374. *Хомяков А.С.* О старом и новом. - М., 1988.
375. *Ценности моральные* // Краткий словарь по этике / Под общей ред. О.Г. Дробницкого и И.С. Кона. – М., 1965.
376. Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. – М., 1981.
377. Ценностные аспекты отражения. – Свердловск. 1977.
378. Ценностные аспекты современного естествознания. – Обнинск. 1973.
379. *Ч. де Лотто.* Лествица «Шинели» // Вопр. философии. - 1992. № 8.
380. *Чаадаев П. Я.* Апология сумасшедшего // Соч. – М., 1989.
381. *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Соч. – М., 1989.
382. Человек и его бытие / Под ред. *Т.А. Кузьминой.* – М., 1978.
383. *Чибурияев С.А.* Узаконенное безумие. – М., 1976.
384. *Чичерин Б.Н.* О началах этики // Филос. науки – 1989.- №11. - 1990.- № 1.
385. *Швейцер А.* Культура и этика. – М., 1973.
386. *Шектер Т.Е.* Произведение искусства как художественная ценность: Автореф. дис... канд. филос. наук. – ЛГУ. 1982.
387. *Шишкин А.Ф.* Социализм и моральные ценности человечества // Вопр. философии – 1967.- № 10.
388. *Шишкин А.Ф.* Человеческая природа и нравственность. - М., 1979.
389. *Шишкин А.Ф. Шварцман К.А.* XX век и моральные ценности человечества – М., 1968.
390. *Шолохов М.А.* Тихий Дон. Кн. 1-4.
391. *Шубенкова Е.И.* К вопросу о формировании ценностных ориентаций личности // Советская педагогика. – 1980. - № 9.
392. *Шубкин В.* Трудное прощание // Новый мир. - 1989. - № 4.

393. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Соч. – 2-е изд. Т. 21.
394. *Энгельс Ф.* Письмо В. Боргиусу от 25 янв. 1894 г. // Соч. – 2-е изд. Т. 39.
395. *Энгельс Ф.* Похороны К. Маркса // Соч. – 2-е изд. Т. 19.
396. Эстетическая культура советского человека. – Ленинград. 1976.
397. Этика / Под общ.ред. *А.А. Гусейнова* и *Е.Л. Дубко*. – М., 2000.
398. Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. *Р.Г. Апресяна* и *А.А. Гусейнова*. – М., 2001.
399. Этическое и эстетическое. – Ленинград. 1971.
400. *Эфроимсон В.П.* Генетика и этика. - СПб., 1995.
401. *Юдин Э.Г.* Системный подход и принцип деятельности. – М., 1978.
402. *Юлина Н.С.* Сциентизм и ценностная ориентация в современной буржуазной философии // Ленинизм и современные проблемы историко- философской науки. – Ленинград. 1979.
403. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. - М., 1990.
404. *Яковлев Е.Г.* О системе эстетических категорий // Филос. науки. – 1977. - № 4.
405. *Якуба Е.А.* Право и нравственность как регуляторы отношений при социализме. – Харьков. 1970.
406. *Frankena W.K.* Ethics. – N.Y. 1963.
407. *Gardner J.W.* Morale. N.Y. 1978.
408. *Hare R.M.* Freedom and Reason. - Oxford.1967.
409. *Hart H.L.A.* Law, Liberty and Morality. – Oxford.1969.
410. *Hartman N.* Ethik. - Berlin und Leipzig. 1926.
411. *Hogan R.* Moral Conduct and Moral Character. – In: Psych. Bulletin, vol. 79, n.4, April, 1973.
412. *Kluckhohn C.* Value and value-orientation in the theory of action // Toward a general theory of action. - New York: Harper. 1962.
413. *Raths L., Harmin M., Simon S.* Values and Teaching. – Columbus. 1966.
414. *Reasher V.* Introduction to Value Theory. - Englewood Cliffs. 1969.
415. *Rodd R.* Biology. Ethics and animals. – Oxford. 1990.
416. *Singer P.* Animal Liberation. - London. 1990.
417. *Sumner L.W.* Moral Foundation of Right. Oxford. 1989.
418. *Trivers R.L.* The evolution of reciprocal altruism. Quarterly Rev. Biol., 1971, 46, № 1.

Научное издание

Матвеев Павел Евлампиевич

Моральные ценности

Монография

Рукопись печатается в авторской редакции

ЛР № 020275. Подписано в печать 09.04.04.

Формат 60x84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.

Печать на ризографе. Усл. печ. л. 11,16. Уч.-изд. Л. 11,95. Тираж 300 экз.

Заказ 129-2004 г.

Редакционно-издательский комплекс

Владимирского государственного университета.

600000, Владимир, ул. Горького, 87.