

АКСИОЛОГИЯ

(АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АКСИОЛОГИИ)

Учебное пособие в двух частях

Часть 2

Раскрывает основные проблемы дисциплины «Аксиология» в соответствии с Госстандартом и принятыми в вузах программами и планами семинарских занятий при преподавании дисциплин специальности и направления «Философия». Содержит материалы, касающиеся специфики и содержания ценностей, истории философии, этики, социологии морали.

Предназначено для студентов направлений 47.03.01 – Философия, 47.03.03 – Религиоведение, 47.03.02 – Прикладная этика высших учебных заведений и всех, кто изучает проблемы постижения ценностей, этику, философию и занимается самообразованием в этой сфере исследований. Может быть использовано при изучении университетских курсов «Аксиология», «Этика», «История философии», «Религиоведение».

Рекомендовано для формирования профессиональных компетенций в соответствии с ФГОС ВО.

Ил. 6. Библиогр.: 38 назв.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
----------------------	----------

РАЗДЕЛ 1. СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТЕЙ

Глава 1. ПРИРОДА И СУЩНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ.....	7
---	----------

§ 1. К вопросу о дефиниции моральных ценностей	7
§ 2. Проблема объективности моральных ценностей.....	13
§ 3. О трансцендентности и всеобщности моральных ценностей.....	25
Вопросы для самопроверки.....	32

Глава 2. СОДЕРЖАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. ПРОБЛЕМА ЗЛА И ГРЕХА.....	32
---	-----------

§ 1. Содержание моральных ценностей: положительные и отрицательные моральные ценности	32
§ 2. Зло и грех	37
§ 3. Проблема зла в русской культуре.....	46
Вопросы для самопроверки.....	56

Глава 3. СТРУКТУРА МИРА МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ	56
--	-----------

§ 1. Понятие фундаментальных моральных ценностей	56
§ 2. Понятие базисных моральных ценностей. Структура базисных моральных ценностей и её основные принципы	69
Вопросы для самопроверки.....	78

Глава 4. СУЩЕСТВОВАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. ВАЖНЕЙШИЕ ФОРМЫ И ПРОБЛЕМЫ.....	79
--	-----------

§ 1. Интенциональность моральных ценностей	79
§ 2. Абсолютные и относительные моральные ценности. Проблема ценностных симулякров.....	81
§ 3. Нравственные принципы и нормы, их структура	91
Вопросы для самопроверки.....	93

РАЗДЕЛ 2. МИР МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Глава 5. МОРАЛЬ И ЭКОНОМИКА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ.....	94
--	-----------

§ 1. Проблема морального фактора в экономике: история и современность	94
§ 2. Понятия объективной и субъективной справедливости	102
§ 3. Исторические виды справедливости	104

§ 4. Современные концепции справедливости.....	109
§ 5. Понятие процедурной справедливости и ее разновидности.....	117
Вопросы для самопроверки.....	118
Глава 6. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ	119
§ 1. Проблема морального фактора в политике: история и современность	119
§ 2. Мир как нравственная ценность политики. Нравственно-аксиологическая оценка войны	125
§ 3. Свобода как нравственная ценность политики. Нравственно-аксиологическая оценка насилия	140
§ 4. Солидарность как нравственная ценность политики. Нравственно-аксиологическая оценка государства	148
Вопросы для самопроверки.....	156
Глава 7. МОРАЛЬ И ПРАВО: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ	156
§ 1. Проблема соотношения морали и права	156
§ 2. Основные моральные ценности права	163
Вопросы для самопроверки.....	174
Глава 8. МОРАЛЬ И НАУКА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ	175
§ 1. Мораль и наука: ценностный аспект в историческом развитии	175
§ 2. Основные моральные ценности науки	184
Вопросы для самопроверки.....	202
Глава 9. МОРАЛЬ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ	203
§ 1. Проблема соотношения гражданского общества и морали.....	203
§ 2. Анализ учений о любви Вл. С. Соловьёва, П. А. Флоренского, К. Льюиса.....	210
§ 3. Любовь как нравственная ценность гражданского общества	232
§ 4. Честь как нравственная ценность гражданского общества	239
§ 5. Содружество как нравственная ценность гражданского общества.....	244
Вопросы для самопроверки.....	247
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	248
РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	249

ВВЕДЕНИЕ

Данная часть пособия посвящена изучению свойств, структуры, содержания ценностей. Но такой анализ должен быть предметным, с обращением к эмпирии. В качестве предмета для конкретного анализа мы берем моральные ценности, поэтому вторая часть включает в себя два раздела: первый посвящен анализу форм ценностей, а второй – содержанию моральных ценностей.

Мы используем определение ценности, которое привели в первой части: *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами и характеризует их единственность, единство, место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характеризующие их единственность, единство, их место в мире с позиций добра и зла.*

Вторая часть пособия «Аксиология» опирается на конкретные исследования по истории аксиологии, которые приведены в первой части. Особенно плодотворны до сих пор идеи М. Шелера.

Особое место занимает второй раздел данной части, который называется «Мир моральных ценностей». Моральные ценности интенционально связаны со своими предметными носителями, в качестве которых выступают различные человеческие практики. Поэтому при анализе *справедливости* мы обращаемся к экономике, в которой данная ценность получает свое наиболее яркое проявление. При анализе свободы, мира и солидарности дается аксиологический анализ политики. Право связано с моральными ценностями легальности, достоинства и равенства. Среди этих ценностей особое внимание надо обратить на ценность *достоинства*. В этике существует даже точка зрения, «что, возможно, наиболее важным первичным благом является чувство собственного достоинства»¹. По Дж. Ролзу, это даже «третье главное понятие этики»², к которым, по его мнению, относятся также понятия «справедливости» и «блага». С нашей точки зрения ценность достоинства включается в число основных системных нравственных ценностей личности.

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 385. Джон Ролз (1921 – 2002) – американский философ, основоположник либерально-государственной концепции внутреннего и международного права, в определенной степени лежащей в основе современной политики США. Дж. Ролз – представитель эгалитарного либерализма.

² Там же. С. 351.

В данную часть пособия включено исследование основных моральных ценностей науки, к которым автор относит истинность, эвристичность и универсальность. Анализ данных ценностей имеет особое значение для студентов, поскольку их образование и дальнейшая профессиональная деятельность неразрывно связаны с наукой. Здесь важнейшее значение имеет ценность истинности, очевидно связанная с истиной, которая в свою очередь имеет несколько значений. Слово *истина* может использоваться в *логическом, онтологическом и аксиологическом* значениях. Именно аксиологический аспект истины и исследуется через ценность истинности.

Важное место в данном разделе занимает глава, посвященная ценностному аспекту гражданского общества. Здесь выделяются и анализируются такие моральные ценности, как любовь, честь и содружество. Для молодых людей, вступающих в жизнь, ценностный анализ любви и чести имеет первостепенное значение. В пособии анализируются различные точки зрения на любовь, честь, даются практические советы по достижению и сохранению данных ценностей.

В книге приведен и анализ некоторых отрицательных моральных ценностей, связанных с отмеченными сферами социального бытия. Так, при ценностном исследовании политики дается морально-ценностная оценка войны, при анализе любви – оценка ревности. Без этого морально-ценностный анализ человеческих практик был бы неполным.

Во второй части пособия, как и в первой, мы использовали метод критического реализма, который можно определить как направление в философии, признающее лежащую вне сознания реальность и активность субъекта, познающего и преобразующего (конструирующего) данную реальность. Иными словами, *конструктивный реализм – это учение, признающее лежащую вне сознания реальность, которую субъект способен активно познавать и преобразовывать (конструировать).*

Раздел 1. СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТЕЙ

Глава 1. ПРИРОДА И СУЩНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. К вопросу о дефиниции моральных ценностей

Во введении отмечалось, что дать адекватное реальное определение *ценности* через родовидовые отличия невозможно уже потому, что ценности являют собой «новый аспект мира»³, который не сводим к *материальным* объективным и субъективным качествам, отношениям, сущностям, данным нам в ощущениях и других формах чувственного познания. Но что же всё-таки есть ценность как таковая? Её определение – проблема и в современной философии. Сейчас нет общепринятого определения ценности, даже нет единой классификации имеющихся определений. Так, чехословацкий философ М. 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 сущие качества, вне зависимости от рефлексии сознания.

3. *Реляционистские* определения, по которым ценности – это свойства субъект-объектных отношений⁴.

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 См. об этом, например: Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. М., 1994. С. 286.

⁴ См.: Варош М. Введение в аксиологию // Общественные науки за рубежом. Серия III : Философия и социология. М., 1973. № 2.

3. *Эмотивистские* концепции признают невозможность дать определение ценностям, поскольку они не относятся к области познания⁵.

Доля истины есть во всех отмеченных здесь трёх основных типах теорий ценностей. Действительно, эмотивизм прав в том, что дать исчерпывающего определения ценностям невозможно. Тем не менее мы разделяем и утверждение феноменологии о значении интуиции в познании ценностей. Значительный элемент натурализма также присутствует в нашей концепции, поскольку ценности есть прежде всего определённые объективные качества, свойственные даже природным вещам. Правда, следует принципиально подчеркнуть и различие между натуральными свойствами вещей и их ценностями: отождествлять их – значит совершать *натуралистическую* ошибку, отмеченную Дж. Муром. Дж. Мур понимал под натуралистической ошибкой отождествление добра, которое является «единственным в своём роде», с другими предметами⁶. Понятие «натуралистической ошибки» распространяется на отождествление любой моральной ценности добра или зла с иными, не ценностными свойствами.

Существуют и другие подходы к определению ценностей, как, например, у *Ральфа Бартона Перри*⁷ и *Уильяма Франкена*⁸. Содержательный анализ данных подходов можно найти в книге *С. Ф. Анисимова* «Введение в аксиологию»⁹.

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»¹⁰. 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 потребность, возникшую в его жизнедеятельности»¹¹. Ценность возникает в структуре «ценностного отношения», которое является субъект-объектным. Только в таком отношении появляются значение и значимость, которые двояко детерминированы: с одной стороны, свойствами предмета, а с другой – 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»¹². Дело в том, что в голо-

⁵ См.: *Стычень Т.* Аксиология // *Культурология, XX век. Антология.* М., 1996. С. 4 – 11.

⁶ См.: *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984. С. 43.

⁷ *Perry R. B.* Realms of Value. The Critique of the Human Civilization. Harvard, 1954.

⁸ *Frankena W. K.* Ethics. N.Y., 1963.

⁹ *Анисимов С. Ф.* Введение в аксиологию. М., 2001.

¹⁰ Там же. С. 47.

¹¹ Там же. С. 67.

¹² Там же. С. 91.

вах людей возможны два вида субъект-объектных отношений: 1) познавательные и 2) ценностные. Отношения первого вида дают понятие о предмете таком, 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 нас¹³.

Отметим, что 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 – «бытие в себе» и «бытие для другого», возможны и другие его 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, так и причинно-следственные отношения. «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 его отдельные аспекты. *Бытие вещи как единственной и единой и предстаёт ценностным бытием.* Чтобы осознать объективные ценности, субъекту необходимо приложить определённые усилия по отношению к собственному сознанию и избавиться от эгоизма, 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.

Итак, как можно определить ценность? «*Ценность*» сопричастна, по крайней мере, вербально, понятию *цены*. Вместе с тем *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. Ценность нельзя отождествлять со стоимостью¹⁴. Стоимость есть среднестатистическая характеристика производственных отношений, а ценность – индивидуальная характеристика отдельных объектов и субъектов.

Является ли ценность *значением* объекта для субъекта? Это определение, как интуитивно кажется, несомненно ближе к сущности ценности как таковой. Понимание ценности как значения довольно распространено в аксиологии, и на этом вопросе следует остановиться подробнее. Понятие «значение» можно использовать в широком и узком смыслах слова. В широком смысле значение не всегда связано с субъектом, оно возникает, как пишет С. Ф. Анисимов, «объективно в любом типе отношения: между яв-

¹³ См.: Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 164.

¹⁴ См.: Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 12.

лениями, предметами; между предметом и его свойством; между процессами природы; в отношениях причинно-следственных, функциональных, логических, познавательных и т. п.»¹⁵. В узком смысле слова значение возникает в субъектно-объектных отношениях, в которых «одним из контр-агентов значащего отношения выступает *судящий человек*»¹⁶.

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 случае. Когда же в аксиологии определяют ценность как значение, то имеют в виду именно узкий смысл как субъектно-объектное отношение. Отметим 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 духовной деятельности. Однако это не основание 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 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 выдвигал Н. О. Лосский и другие аксиологи¹⁷. 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 следует согласиться: понятие ценности не отражает ничего специфического, нового по сравнению с понятиями потребности, интереса. Нет необходимости ни в особом аксиологическом подходе к действительности, ни в особой науке о ценностях. Действительно, отождествление ценности и значения приводит к чрезмерной субъективации ценностей, когда не замечают их объективной самооценности.

Ценности, конечно, субъект может воспринимать и как определённые значения. Более того, *религиозная этика* может признать ценности и за определённые значения объектов для Бога, который является Абсолютным Субъектом миротворчества. Подобное субъектно-божественное значение для человека как субъекта социального представляется объективным качеством.

¹⁵ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 15.

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Лосский Н. Указ. соч. С. 259.

Является ли ценность *значимостью*? Понятие значимости, как и понятие значения, может использоваться в широком и узком смыслах слова. «Значимость – количественная характеристика значения – по степени силы, выраженности значения: более значимое, менее значимое»¹⁸. 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 – тем, что связано с определённой иерархией вещей и предметов и что, несомненно, входит в их самооценку. Однако ценности обладают и другими чертами, поэтому отождествлять ценность и значимость неправомерно.

Итак, мы приходим к выводу, что дать адекватное определение ценности невозможно. Здесь правы многие аксиологи, 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»¹⁹. Можно дать следующее рабочее определение ценности: *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами и характеризует их единственность, единство, место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характеризующие их единственность, единство, место в мире с позиций добра и зла*. Приведенное определение ценности ориентируется на некоторые её существенные свойства, которых, конечно, значительно больше у реальных ценностей. Дальнейшие исследования и будут выступать как обоснования отмеченных дефиниций ценностей.

Мир ценностей, естественно, не сводим только к моральным ценностям. То, что составляет сущность, содержание моральных ценностей, отличающих их от иных видов ценностей – это логически одна из первых проблем, связанных с аксиологическим анализом морали.

По своей природе ценности добра и зла – особые *качества*, не тождественные 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 явлений²⁰. Данные философские дефиниции совпадают с толкованием значе-

¹⁸ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 66.

¹⁹ См.: Frankena W. K. Op. cit. ; Мур Дж. Указ. соч.

²⁰ См., например: Свойство // Философский энциклопедический словарь. М., 1983 ; Отношение // Там же.

ния этих слов в современном русском языке, когда под свойством понимается «качество, признак, составляющий отличительную особенность кого-чего-нибудь»²¹, а под отношением – «взаимную связь разных величин, предметов, действий»²².

Отличительная черта свойства – его определённая «субстанциональность», «вещность», т. е. непосредственная связь с конкретным 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, 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»²³.

Мораль, с одной стороны, неразрывно связана с определённой «материей», реальным бытием, 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. 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 «материальным носителям» моральных качеств. В то же время мораль ни в коей мере не имеет той «потусторонней», абсолютно не зависящей от материального мира трансцендентальности, которую связывают с учением Канта об автономии морали, мораль органично связана с миром материальным, являясь его своеобразной формой.

²¹ См.: Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 729.

²² Там же. С. 488.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. В 50 т. Т. 23. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955 – 1981. С. 67.

*Объект*²⁴ также нельзя отделить от его морального эпифеномена, качества – моральной ценности, равно как нельзя и отождествлять его с той или иной конкретной моральной ценностью и совершать правильно подвергнутую критике Муром «натуралистическую ошибку». Верно, что *моральное* благо характеризует определённое материальное благосостояние, но неверно, что материальное благосостояние и есть моральное благо как ценность. Это станет очевидным при анализе прочих свойств моральных ценностей.

§ 2. Проблема объективности моральных ценностей

Вопрос об *объективности* и *абсолютности* моральных ценностей является, как мы видели из анализа истории ценностного подхода, одним из наиболее дискуссионных и сложных²⁵. Замкнуты ли они на человека или социального субъекта, его субъективные качества, сознание или же свойственны и объективному миру, находящемуся вне человека, – обществу, природе – хотя и зависящему от него? Разумеется, что, утверждая объективность моральных ценностей, мы не отрицаем и существования субъективных моральных ценностей, как определённых качеств субъекта²⁶.

«*Объективный*» определяется в «*Новом словаре русского языка*» так: «1) существующий вне и независимо от человеческого сознания (противоположное: субъективный); 2) присущий объекту или соответствующий ему; 3) лишённый предвзятости и субъективного отношения, беспристрастный»²⁷. «*Толковый словарь русского языка*» Ожегова также приводит 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 (М., 1989. С. 439)». В «*Большом энциклопедическом словаре*» «*объективное*» понимается как «то, что принадлежит объекту, существует вне сознания людей» (М., 2000. С. 829).

²⁴ Под *объектом* мы понимаем то, что существует *вне* субъекта, но может зависеть от него. «*Объект*» и «*субъект*» – соотносительные понятия.

В то же время следует признать наряду с объективным трансцендентное как часть объективной реальности. Трансцендентное интенционально связано с материальным, оставаясь относительно не зависящим от материального пространства и времени (см. об объективности и трансцендентности моральных ценностей ниже).

²⁵ См. характерное замечание Н. О. Лосского, приведённое нами выше: *Лосский Н. О.* Указ. соч. С. 314.

²⁶ Необходимо различать *объективность* и *трансцендентность*. В большинстве приводимых ниже примеров авторы не всегда это делают, но они убеждены в существовании *объективных* моральных ценностей. Именно это и утверждается в пособии.

²⁷ См.: *Ефремова Т. Ф.* Новый словарь русского языка. М., 2000.

В философии понятие «объективное» интерпретируют также различным образом. По мысли Н. О. Лосского, объективность ценностей означает их *общеэ значимость*, «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 *независимо* от какого-либо субъекта. Как отмечено выше, у русского мыслителя было несколько понятий объективности. 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»²⁸.

Философский анализ объективности показывает, что феномен может быть одновременно объективным в одном отношении и субъективным в другом. 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 можно утверждать и в отношении ценностей. Ценности по своей *природе* могут быть как *объективными*, так и *субъективными*, потому что они есть специфические свойства объектов и субъектов. Тем не менее по содержанию и 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. Субъективные ценности – это комплексные, системные свойства, 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. Тем

²⁸ См.: Шердаков В. Н. Социально-психологический анализ христианской морали. Л., 1974. С. 69.

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* – существующее вне субъекта, вне человека; 2) *объективное* – существующее вне субъекта и независимо от его сознания, в частности, вне человека и независимо от человеческого сознания; 3) *объективное* – не зависящее от воли, желаний субъекта. 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 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 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. 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. Нет 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 всём этом 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 необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определённому виду сумасшествия – 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»²⁹.

Отметим, что в современных аксиологических исследованиях есть утверждения, решительно отрицающие объективность ценностей. Такой точки зрения придерживаются все субъективно идеалистические концепции ценностей. Есть эта точка зрения и в российской науке. Например, С. Ф. Анисимов критикует объективизм в понимании ценностей. «Главным недостатком всякого одностороннего объективизма в определении ценности, – пишет 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)»³⁰. С. Ф. Анисимов отмечает и критику феноменологами теологических толкований ценностей: «Считается, что вера в "ценности святости" может поражать нас силой убеждения, строгой иерархией. Но ценности эти не могут служить объектами для "свободомышляющего" 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)»³¹.

На чём основано наше утверждение об объективности моральных ценностей? Отметим некоторые, наиболее значимые, с нашей точки зрения, аргументы. В защиту положения объективности ценностей свидетельствует уже факт определённого единства в наших нравственных оценках, теориях, дискуссиях³². Оценки, идеи об одной и той же моральной ценности, несомненно, субъективны, могут быть разными, но мы всегда знаем хо-

²⁹ Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 749.

³⁰ Анисимов С.Ф. Указ. соч. С. 49.

³¹ Там же.

³² Ещё Сократ приводил этот аргумент против нравственного релятивизма софистов, и эту же идею использовали неокантианцы в подтверждение трансцендентальности моральных ценностей.

тя бы отчасти, что именно оценивается, что отражается в идеях, о чём идёт спор, и поэтому можем понимать друг друга. В пользу объективности и трансцендентности морали свидетельствует и наличие общечеловеческих моральных ценностей.

В современную эпоху постиндустриализма интенсивно развивается *глобализация*. На Земле в настоящее время насчитывается около 2000 этносов, более 5000 религий, более 1000 крупных религиозных церквей, деноминаций, конфессий. В Организации Объединённых Наций зафиксировано свыше 190 государств 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». Если всё же человечество не уничтожило себя до сих пор, несмотря на свои религиозные, правовые, политические, экономические различия, то потому, что существует объективная основа сосуществования. Можно предположить, что одно из таких объективных всеобщих оснований сосуществования различных человеческих субъектов, этносов, культур, цивилизаций и их взаимодействия, принимающего глобальный характер, – это объективные моральные ценности, язык добра. 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*. Кроме того, концепция трансцендентальности встречается со своими внутренними для себя теоретическими проблемами, в частности проблемой объяснения генезиса трансцендентальности.

Важный аргумент в пользу реализма в нравственно-аксиологических вопросах – признание *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 и обществом. Однако против подобного редукционизма восстает наше нравственное чувство, 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 обесцененными как якобы не имеющими какой-либо ценности. Думается, одна из причин, заставляющих 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.

Об объективности 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 – органическую жизнь природы, человеческую жизнь) как на проявление добра, блага. Всякое бытие, всякое существование, всякая жизнь уже сами по себе оцениваются как самоценность, благо, добро. При этом 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, светской этики в целом этот опыт, конечно, не аргумент. В данной работе он не рассматривается как *доказательство* идеи объективности моральных ценностей. Автор лишь старается показать, что данная идея не противоречит христианскому мировоззрению.

Так нравственный реализм присутствует в знаменитых оценках природы апостола *Павла*, представляющих «широкое» понятие морали, не сводимое только к человеку: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»³³. «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась 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 стонает и мучится донныне»³⁴.

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...

³³ Рим. 1:20.

³⁴ Рим. 8:19 – 22.

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*»³⁵.

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 субъективный 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»³⁶.

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* (курсив наш. – 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»³⁷.

Идею об объективности ценностей отстаивали, как это видно выше, ранний М. Шелер и Н. Гартман. В известной мере авторы стараются продолжить традицию, заложенную в исследовании ценностей этими замечательными немецкими учёными.

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 также 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-

³⁵ Лейбниц. Соч. В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 472.

³⁶ Гегель. Философия права. М., 1990. С. 200.

³⁷ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 307.

объектных отношениях, то данные значения по своему содержанию предстают для отдельного индивида как относительно объективные. Вспомним понятие объективной истины. Очевидно также, что социальные моральные ценности, как и личностные, не могут сложиться помимо деятельности самого субъекта, поэтому по своему происхождению это субъектно-объектные качества.

Из русских мыслителей Вл. С. Соловьёв, признав объективное абсолютное Добро, безусловный нравственный порядок, или Царство Божие, писал и о наличии объективного нравственного смысла за природными, социальными явлениями и видел «всеобщее оправдание добра» в «распространении его на все жизненные отношения»³⁸. «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?»³⁹. И далее: «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»⁴⁰.

Объективный подход к моральным явлениям обнаруживается у С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского. Уже в работе «Философия хозяйства» С. Н. Булгаков различает «мёртвую материю» и «живое тело», «материальность» и «телесность», когда «живое тело», «телесность» формируются из косной материи. «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их *хозяином* 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»⁴¹.

Но почему возможно очеловечить природу, почему возможна хозяйственная деятельность человека на земле? 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 отыдyasi". Между телесностью и материальностью устанавливается антагонизм, который религиозно-практическое выражение находит в аскетизме. На почве этого анта-

³⁸ Соловьёв Вл. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 547.

³⁹ Там же. С. 543.

⁴⁰ Там же. С. 546.

⁴¹ Булгаков С. Н. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 84.

гонизма и возникает ложное противопоставление духа и плоти, которое выражается в односторонностях спиритуализма и материализма»⁴².

Н. Лосский, как видно, занимал активную позицию в отстаивании идеи объективности и абсолютности такого элемента морали как ценности.

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. «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 также приводит 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» – корневое 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 (Вл. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989 – 1991).

Таким образом, утверждаемая мысль об объективном и всеобщем характере моральных ценностей имеет свою традицию, которой неосознанно или сознательно следовали многие. Под эту идею, которая для некоторого числа людей была интуитивно истинной, можно подвести определённое теоретическое основание.

Идея об объективности ценностей стала в определённых формах утверждаться и среди современных российских философов, занимающихся аксиологическими проблемами, о чём мы писали выше. 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.

Из признания объективности моральных ценностей следуют определённые теоретические, методологические и практические выводы. Приведём один пример. Когда мы говорим, что моральные ценности – это определённые объективные свойства объектов и субъектов, то это означает, что они не могут быть как таковые качествами иллюзий или виртуальной реальности. Скажем, нет моральных ценностей у космополитизма, ибо сам космополитизм есть химера, хотя действия космополитов могут иметь

⁴² Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 224.

определённые моральные ценности, как и сама их идея. Также нет ценностей единой мировой религии, ибо таковой физически не существует. Здесь можно говорить лишь о *квазиценностях*, или *ценностных симулякрах*.

Противореча крупнейшему современному социологу Э. 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. Пока 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». В таком случае, по критерию правдоподобия, или практической и теоретической эффективности, нужно отдать предпочтение теории, которая объясняет более широкий круг явлений, и которая также непротиворечива⁴³. По этому критерию учение о моральных ценностях как объективных феноменах, 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.

Мы не можем непосредственно наблюдать моральные ценности, воспринимать их по аналогии с иными объективными феноменами, как, например, физическими свойствами. Кроме того, один и тот же предмет можно оценивать нравственно по-разному, проявлять различную моральную значимость, превращаясь из Золушки в принцессу 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 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. Используемый в разных системах, организмах один и тот же по своему химическому и физическому составу воздух про-

⁴³ См.: *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // *Логика и рост научного знания.* М., 1983. С. 353.

являет себя в разных качествах и потому являет собой разную ценность⁴⁴. 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, воистину субъективна. Более того, плюрализм оценок – это норма существования общественной нравственности. На практике же и в теории очень часто совершается непроизвольная, неосознаваемая подмена в сознании понятия *ценности* на понятие *оценки*. Подобную подмену тезисов можно обозначить как «*аксиологическую ошибку*». В большинстве случаев, когда рассуждают о ценностях, имеют в виду одноимённые оценки. Однако если оценки могут быть соотносительными, когда, например, добро оценивают через соотношение со злом, тепло – с холодом и тому подобное, то ценности обладают чертами безотносительности, абсолютности, субстанциональности. Добро как ценность не зависит от зла, оно в этом смысле автономно.

Объективность ценностей означает также, что относительно всякая «*переоценка ценностей*». Собственно, эта знаменитая программа Ф. Ницше 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, нарушить невозможно, можно лишь изменить их, преобразуя 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. 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.

Отличительная черта моральной ценности как объективного качества – также то, что 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 «непосредственную данность транссубъективных ценностей в

⁴⁴ На это обратил в своё время внимание Дж. Мур, отстаивая самоценность части в том или ином целом. См.: *Мур Дж.* Указ. соч. С. 95 – 96.

чувстве субъекта». Можно сказать, что моральные ценности являются в определённом смысле сверхчувственными, 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 следовательно, они более подобны формам Аристотеля. Неслучайно в современной философии ценностей существует предложение вернуться к учению Аристотеля и рассматривать ценность вещи как меру её совершенства, т. е. соответствия вещи своей сущности⁴⁵.

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, одновременно 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 обозначают как материальные феномены, так и их ценности. 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*, 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). Другими словами, моральные ценности не содержат в себе *противоположных* качеств, т. е. качеств добра и зла одновременно и предстают «*одновалентными*». О подобном свойстве ценностей, как мы видели, писал в своё время М. Шелер⁴⁶.

Вне себя моральные ценности 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 противоречи-

⁴⁵ См.: *Стычень Т.* Указ. соч.

⁴⁶ См.: *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. М., 1994. С. 300.

вая» 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. Здесь личность выступает как качество, предикат и предстаёт одновалентной ценностью. Личность как ценность есть особое положительное нравственное качество людей: она присуща не в полной мере людям, в наибольшей степени – отдельным выдающимся индивидам.

Таким образом, важнейшим критерием восприятия моральных ценностей служит то, что они могут быть только положительными или отрицательными, а реальные, не являющиеся ценностями, феномены способны иметь и положительную, и отрицательную ценности одновременно. Можно обозначить этот критерий выделения ценностей как «*критерий 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. С другой стороны, ценность нельзя отождествлять с конкретным предметом, хотя здесь также наблюдается омонимия. Во-первых, конкретный предмет есть явление особенное, а ценность – 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 т. е. непосредственно ощутить. Ценность же как идеальное свойство не отражается непосредственно нашими ощущениями.

§ 3. О трансцендентности и всеобщности моральных ценностей

Моральные ценности не только объективны, но и *трансцендентны*. 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 естественных

объектах. У Канта понятие «трансцендентное» стало гносеологическим и предназначалось для обозначения тех основоположений разума, которые должны выходить за пределы чувственного опыта⁴⁷, а также и того, что недоступно теоретическому познанию – Бога, души.

В философии существует и опыт использования понятия «трансцендентное» для обозначения всего того, что внешне для предмета, объекта, субъекта, тогда как имманентным обозначать то, что внутри предмета, объекта или субъекта⁴⁸. Но тогда понятие трансцендентности теряет своё особое значение. Существуют философские учения, где отсутствует понятие трансцендентного как бессодержательного. 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 конкретного материального бытия, его пространства и времени, что выходит за пределы обычного чувственного опыта.* Обычный чувственный опыт связан с нашими ощущениями или 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 конкретным материальным бытием. Сверхприродность трансцендентного означает, что его невозможно всецело «вывести» из доступной чувствам природы, что оно не формируется непосредственно подобной природой и только такой природой, не порождается ею, оно само обладает определённой природой. 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». И все же можно привести определённые аргументы в защиту подобного понятия трансцендентности моральных ценностей.

⁴⁷ См.: Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 338.

⁴⁸ См., например: В. Зеньковский. Основы христианской философии. М., 1992.

О трансцендентной «сверхприродности» моральных ценностей свидетельствует следующее. Во-первых, это не обычные природные качества. Отождествлять их с какими-либо естественными феноменами – значит совершать «натуралистическую ошибку», вскрытую Дж. Муром.

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, «высшем этаже» бытия, и чтобы прийти к принципам моральной справедливости, любви, надо уже иметь в сознании определённые понятия о них. К. Войтыла, бывший 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 братией»⁴⁹.

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) в защиту объективности морали или что было сказано и будет сказано ещё против этического релятивизма.

Заметим, что признание трансцендентности ценностей добра и зла значительно расширяет сферу морали, этики. Содержательные моральные идеи – это не пустые иллюзии ума также в силу своей значимости для бытия личности, т. е. своей этической ценности. Такие идеи имеют основание в своей собственной самооценности. Ученые вынуждены даже постулировать их для сохранения морального миропорядка. В этом отношении они

⁴⁹ Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 52.

отличаются от иных идей разума, как содержательных, так и бессодержательных, 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»⁵⁰. Подобные положения доказывает прежде всего духовный опыт человечества.

Собственно, такие идеи нельзя ни доказать окончательно, ни опровергнуть. Можно согласиться с К. Поппером, который в своей книге «Объективное знание. Эволюционный подход» (М., 2010) писал о реализме: «Выдвигаемый мною тезис состоит в том, что реализм нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Как и всё, выходящее за пределы логики и конечной арифметики, реализм недоказуем; при этом эмпирические теории опровержимы, а реализм даже не опровержим (он разделяет эту неопровержимость со многими другими философскими, или «метафизическими» теориями, особенно с идеализмом. Однако его можно аргументировать, и аргументы за него явно перевешивают».

Здесь под реализмом понимается философия здравого смысла, признающего реальность физических и психических объектов. Под идеализмом К. Поппер имеет в виду различного рода концепции субъективного идеализма, вплоть до идеализма Беркли, утверждающего, что «мир есть комплекс моих ощущений», и «существовать значит быть воспринимаемым». Да, даже такие крайние формы идеализма недоказуемы и неопровержимы. На каждый аргумент против идеализма найдутся контраргументы. Аналогично и с идеей бессмертия души, которая неопровержима и недоказуема. Тем не менее существуют аргументы в пользу признания подобной идеи, которые перевешивают контраргументы.

Без подобного рода идей разумный человек в лишённом разуме мире обречён на абсурдное существование, как это убедительно показал А. Камю. Выходом из этой ситуации может быть столь же бессмысленная игра с жизнью абсурдного человека или же его бунт 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. В этом смысле этика абсурда антигуманна, недостаточна для подлинного нравственного бытия личности.

Следующее важнейшее свойство моральных ценностей – *всеобщность*. Моральные ценности всеобщы в том смысле, что с ними интенцио-

⁵⁰ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь – декабрь // Полн. собр. соч. В 33 т. Т. 24. М., 1982. С. 48.

нально связано всё реальное, всякая форма и вид бытия. Это не означает, что любая вещь есть совокупность всех моральных ценностей, имеется в виду лишь то, что каждая вещь, каждый предмет, каждый субъект причастны 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, конкретным историческим пространством и временем.

Всеобщность добра и зла признают многие восточные культуры. Так, *зороастризм* признал подобную всеобщую моральную дихотомию, распространив её и на мир природы. В *китайской* культуре дихотомия *ян* и *инь* пронизывает всё мироздание, присутствует в каждой вещи. Конечно, *ян* и *инь* не следует отождествлять с добром и злом, но нельзя и отрицать их связь с положительными и отрицательными моральными ценностями. Идея самоценности любой вещи и её значимости для нравственности высказывается и в современной российской философии. Так, Г. Г. Майоров пишет: «Поэтому отношение к человеку, природе, любой вещи только тогда нравственно, когда они рассматриваются как самоценные элементы бытия, как имеющие собственное и безусловное право на существование суверенные субъекты»⁵¹.

Всеобщность добра и его более конкретных форм следует также из самой сущности добра как фундаментального свойства всякого бытия. «Бытие как таковое есть благо, добро» – данный принцип европейской культуры, являющийся одним из основных для её собственного бытия, взят сознательно нами в качестве одного из основополагающих для нашей реалистической концепции моральных ценностей, морали в целом⁵².

Со всеобщностью моральных ценностей сопряжено такое явление, как «моральность». Понятие «моральность» используется 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.⁵³. Другими словами, *моральность – это моральные ценности конкретных объектов и субъектов, а также поле определённых отношений, которые формиру-*

⁵¹ Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 24.

⁵² По замечанию Блаженного Августина: «Всё, что есть, поскольку оно есть, есть добро» («De Vera religione». Гл. XI, 21.).

⁵³ У социолога П. Бурдьё есть понятие *габитуса*, которое трудно однозначно определить и которое отражает всё социальное, что связано с конкретным агентом (См.: П. Бурдьё. Социология политики. М., 1993 ; *Его же*. Практический смысл. М., 2001 и др.). Это понятие играет важную смысловую и эвристическую роль в социологии П. Бурдьё. Подобную роль может сыграть в учении о моральных ценностях понятие моральности.

ются 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. Скрипником, который считает, что зло есть «универсалия культуры, основополагающая для морали и этики»⁵⁴. Обращает на себя внимание мысль А. П. Скрипника, с которой следует согласиться: «Моральное зло есть нечто большее, чем понятие обыденного сознания и этическая категория. Это – одна из важнейших универсалий культуры»⁵⁵. Скрипник правильно обращает внимание на то, что «она охватывает негативные состояния человека: старение, болезнь, смерть, нищету, униженность, – и силы, вызывающие эти состояния: природные стихии, общественные условия, деятельность людей»⁵⁶. Таким образом, зло связано не только с человеком, но и с обществом, природой «как определённые состояния противоположных тенденций бытия, общественной жизни и внутреннего мира человека»⁵⁷. Следовательно, можно говорить о природном зле, социальном, человеческом или моральном.

Действительно, зло, как и добро, следует связывать и с человеком, и с социумом, и с природой. Добро и зло в этом смысле всеобщи.

Однако любые реальные формы добра и зла – носители 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 понятия «моральное добро» и «моральное зло» во втором, широком значении, что не отрицает, конечно, и интерпретации их в узком смысле.

Для применения понятий морального добра и морального зла в узком значении есть определённая этическая традиция, которая рассматривает основным и единственным объектом морали лишь человека, «замыкает» мораль на человека. Человек, действительно, через культуру вырабатывает

⁵⁴ Этика. Энциклопедический словарь. С. 154.

⁵⁵ Скрипник А. П. Моральное зло как проблема истории этики и культуры. автореф. дис.... докт. филос. наук : 09.00.05. М., 1990. С. 10.

⁵⁶ Этика. Энциклопедический словарь. С. 154.

⁵⁷ Скрипник А. П. Указ. соч.

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 их неморальные ценности. Дело в том, что с аксиологической точки зрения различные разновидности ценностей добра и зла относятся к одному виду. Все виды добра и зла могут быть предметом этического анализа. 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 – аксиологические качества и 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. Когда мы не учитываем этого, то совершаем ошибку.

В связи с этим уместно вспомнить пример неокантианцев с алмазом. Почему стоимость цельного алмаза больше, чем 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 цельности, целостности, ибо, разбив данный алмаз на части, мы можем иметь много более мелких алмазов, но они будут камнями уже иной ценности. 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. Моральные ценности не допускают формального членения на части, без ущерба для своих свойств, даже в теории, что предстаёт одним из оснований для ценностного анализа, 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 операционной системе 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 форм добра заменить иными ценностями, феноменами. Мораль как мир ценностей не сводима ни к экономике, ни к политике, ни к религии или психологии. Она, вклю-

чая каждую отдельную её ценность, обладает определенной самобытностью, автономией.

Единство и единственность моральных ценностей проявляется и в том, что при сочетании разных ценностей не создаётся новая; ценность *целого* не равна сумме ценностей его *частей*. Ценности, сочетаясь, не переходят друг в друга, не меняют своей модальности на противоположную. Они могут существовать в единстве, которое не превращается в единообразие. Единство и единственность составляют основу самоценности всякой ценности. 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.

Вопросы для самопроверки

1. Какие типы определений ценности существуют?
2. Как соотносятся *ценность* и *значение*?
3. В чем состоит проблема объективности моральных ценностей?
4. Что означает *объективность* моральных ценностей и каковы аргументы в пользу данной идеи?
5. Что означает *трансцендентность* моральных ценностей?
6. Что такое *моральность*?

Глава 2. 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, 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. 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, одна-

ко, 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 невозможно⁵⁸. Но потому, считал Дж. Мур, и «все суждения о добре являются синтетическими и никогда аналитическими»⁵⁹. Однако последнее высказывание представляется не вполне обоснованным, ибо оно верно 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 подойдём 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, формах добра и зла как синтетические требуют *казуистического* подхода (по терминологии Дж. Мура⁶⁰), т. е. каждая конкретная моральная ценность требует предметного, ситуативного исследования. Получается, что конкретный анализ ценностей обычно переходит в анализ их предметных носителей⁶¹.

Дж. Мур пишет о казуистике: «Можно сказать, что выводы казуистики отличаются от выводов этики тем, что первые более детальные и подробные, в то время как выводы этики имеют гораздо более общий характер»⁶². 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»⁶³. Из истории этики известна существенная роль казуистики в нравственной жизни средневекового общества, в Новое время, как и её критика западными мыслителями, где особенно отличился Блез Паскаль⁶⁴. В русскоязычной этике не прижилось даже понятие казуистики. Аналогичные идеи о разделении этики и «моралеведения», «этосонологии» (В. Т. Ефимов) существуют в российской этике. В отношении исследования ценностей высказана подобная же мысль о разделении общей теории ценностей и ак-

⁵⁸ «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» (Мур Дж. Указ. соч. С. 63).

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 50.

⁶¹ См.: Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 49.

⁶² Мур Дж. Указ. соч. С. 60.

⁶³ Там же. С. 61.

⁶⁴ См., например: Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Киев, 1997.

сиологии. 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»⁶⁵.

Итак, если пользоваться уже имеющими место понятиями, то исследованием сущности, основных свойств ценности добра должна заниматься *аксиология морали* (этическая аксиология). Исследованием же бытия ценностей через анализ бытия их предметных носителей должна заниматься *общая теория моральных ценностей*. И то и другое предстаёт 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. Мы в дальнейшем не будем разделять аксиологию и общую теорию ценностей, рассматривая все это как аксиологию.

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 "добро" неопределимо, – пишет Дж. Мур, – ибо оно простое понятие, *не имеющее частей* (курсив наш. – М. П. Е.) и принадлежащее к тем бесчисленным объектам мышления, которые сами не поддаются дефиниции, потому что являются неразложимыми *крайними терминами* (курсив наш. – М. П. Е.), ссылка на которые и *лежит* в основе всякой дефиниции»⁶⁶.

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 любая моральная ценность до конца не определима⁶⁷. В самом деле, как при попытке определить добро или зло, так и при определении производных, конкретных моральных ценностей всегда остаётся в них «нечто», адекватно не выразимое в языке, но осознаваемое нами на уровне чувств, интуиции, что составляет такое их 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 неопределяемая единственность предметов и явлений

⁶⁵ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 10.

⁶⁶ Мур Дж. Указ. соч. С. 66 – 67.

⁶⁷ На неопределимости моральных ценностей через традиционную родовидовую дефиницию настаивал Н. Лосский. См. об этом: Лосский Н. Указ. соч.

не столь уж важна в конкретном дискурсе или конкретной предметной деятельности, то 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 *конкретные* формы добра и зла можно дать относительно полное определение этих ценностей, подводя их под более общие, родовые для них ценности – в конечном счете, под добро и зло. Но повторимся, мы никогда не сможем дать исчерпывающего определения как производных ценностей, так и самих ценностей добра и зла.

Можно согласиться с «рабочим» определением добра, которое привел Р. Г. Апресян 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»⁶⁸. 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 его содержание 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, в первую очередь как совокупность полноты *бытия*, единственности и единства, которые 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 «*добро*» свидетельствует о следующем. *Добро* обозначает в широком смысле слова, во-первых, *класс объектов и субъектов*, наделённых определёнными свойствами, и, во-вторых, *класс определённых свойств, качеств или ценностей*. Аналогичное можно сказать и о зле.

Нас будет интересовать добро во втором его значении – как класс определённых ценностей. Говоря о «*добре*» в первом понимании, необходимо иметь в виду следующее: любой из действительных объектов или субъектов, представляемых в данном классе, связан со множеством ценностных свойств разной моральной значимости и валентности. Поэтому называть подобные вещи можно лишь в определённом смысле, условно.

⁶⁸ Этика : энцикл. сл. С. 113.

В исследованиях добра приходится всегда иметь в виду различные значения этого понятия, оговаривать их, не путать их и не путаться в них, чтобы не возникали проблемы лингвистического характера.

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, например у Н. Гартмана⁶⁹. В русскоязычной этике также существует подобная традиция. 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»⁷⁰. С. Ф. Анисимов при этом согласен, что «искусственное отсекание от нравственности всего отрицательного просто нелогично»⁷¹. Для обозначения зла и его разновидностей используют понятия «антиценности», «неценности».

Есть в аксиологии и традиция использования понятия «отрицательная ценность», которой придерживались такие учёные, как Н. Лосский, М. Шелер, Р. Перри, Л. Василенко и др. Вполне правомерно использовать понятие отрицательной ценности как *номинальное* для обозначения ценностей, противоречащих по содержанию положительным. «*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 свойства «отрицательных» качеств не просто *недостаток* добра, а по содержанию своему совершенно иные свойства. О якобы нехватке добра свидетельствует наша всегда субъективная оценка, которой в объективных фактах просто не существует, она содержится лишь в нашем сознании.

В современной российской этике самые содержательные работы по проблеме зла принадлежат А. П. Скрипнику⁷². Он определяет зло как «противоположность добра и блага»⁷³. Зло есть «универсалия культуры, основополагающая для морали и этики»⁷⁴. А. П. Скрипник дал глубокий анализ конкретной практики зла, т. е. конкретных способов проявления и осознания зла в доклассовом и цивилизованном обществах. Наш аксиоло-

⁶⁹ См.: Матвеев П. Е. Аксиология. Ч. 1. Гл. 4. Владимир, 2017.

⁷⁰ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 69.

⁷¹ Там же. С. 68.

⁷² См.: Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992 ; *Его же*. Моральное зло как проблема истории этики и культуры. М., 1990 ; *Его же*. Зло // Этика : энцикл. сл.

⁷³ Этика : энцикл. сл. С. 154.

⁷⁴ Там же.

гический анализ зла не отрицает, а дополняет в определённой мере этот содержательный анализ. Ценностный подход к злу позволяет выявить некоторые особые свойства данной универсалии.

§ 2. Зло и грех

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

Несомненно, нужно признать реальность зла, которое связано с физическим *несовершенством*, психическим *страданием*, нравственными *проступками*, социальным *насилием*, дьявольскими *соблазнами*. Предметные субстанции этих видов зла – определённые, так называемые «*отрицательные*» свойства, страсти, сущности. *Зло* предстает как наиболее общая отрицательная моральная ценность, которая воплощена в совокупности конкретных ценностей.

Зло не является относительным добром. *Относительное добро* – это также всегда добро, хотя и не полное. *Добро никогда не переходит во зло*, хотя любой объект и субъект причастны добру и злу. Той тонкой границы между добром и злом, о которой так много писали, нет как таковой в реальности. Ценности добра и зла – антагонистические свойства, существующие изначально различно в действительности или возможности. Когда утверждается, что данный предмет или свойство, отношение может быть добром и злом, то это может быть истинным, но не означает, что *добро может быть злом*. В данном случае конкретный объект или субъект предстают носителями ценности и добра, и зла. В иной системе то или иное явление может предстать и в других моральных качествах. Так, например, и страдание, которое иногда ошибочно отождествляют 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 мир. Знаменитое замечание 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 писал Жорж Батай об эротизме: «По-моему, эротизм есть утверждение жизни даже в смерти»⁷⁵.

⁷⁵ Батай Жорж. Литература и зло. МГУ, 1994. С. 18.

При этом сами ценности добра и зла трансцендентны. 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 созидательное, творческое. Утверждение, что добро не может существовать без зла как своей противоположности, неверно потому, 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 такими 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 (рис. 1).

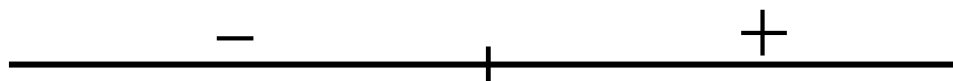


Рис. 1

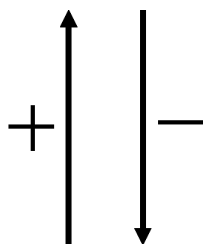


Рис. 2

В то время как мир моральных ценностей имеет вертикальную *иерархическую* структуру (рис. 2).

Положительную оценку можно дать не через сравнение с отрицательной ценностью, а через соотношение с верхним положительным пределом, или моральным абсолютом, чем, например, для верующего христианина или мусульманина предстаёт Царствие Божие. Соответственно, отрицательные оценки следует давать через соотношение оцениваемого факта с нижним пределом зла, «адом»⁷⁶.

Неравнозначность добра и зла, выражающаяся в том, что добро обладает независимостью от зла, имеет важное значение для правильной

⁷⁶ О значимости рассмотрения положительной ценности в её соотношении с верхним пределом, а отрицательной с нижним, писал Н. О. Лосский. 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. Указ. соч. 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.

оценки добра и зла и правильного практического отношения к этим понятиям. Существует точка зрения, что дать качественный ценностно-нравственный анализ явлениям действительности невозможно именно в силу переплетения в каждом случае добра и зла. Практического значения подобный анализ не будет иметь по той же причине⁷⁷.

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 неравноценность, 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 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. Так как добро и зло неравнозначны, то можно увеличивать количество добра без параллельного возрастания зла.

Проблема природы зла – проблема метафизическая, а не только этическая. В общих чертах ее решают религия и философия, связывая зло с эгоизмом свободных и разумных существ. Природа неживая и неразумная страдает из-за греховности подобных существ и, в частности, из-за человека. Если раньше это утверждение казалось слишком метафизическим, то современная экологическая проблема свидетельствует уже не о телеологической связи человека и природы, а о прямой причинно-следственной, где человек предстаёт основным фактором природных катаклизмов. Думается, что в то же время проблема зла до конца рационально необъяснима 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»⁷⁸.

Зло необходимо правильно соотносить не только с добром, но и *грехом*. Несомненно, что всякий грех есть зло, но всякое ли зло есть грех? Что

⁷⁷ См.: Доклады на интернет-конференции «Насилие и ненасилие: философия, политика, этика». 2002 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.auditorium.ru> (дата обращения: 15.11.2017).

⁷⁸ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет. М., 1993. С. 319.

же такое грех? В «Толковом словаре живого великорусского языка» 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)⁷⁹. *Грех* в современном языке согласно «Толковому словарю русского языка» 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»⁸⁰.

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

Понятие греха имело важное значение и для права, по крайней мере для его западной традиции, формирование которой приходится на XI – XIII века, 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 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 мстью), местными или феодальными собраниями, королевскими или императорскими процедурами»⁸¹. «Только в конце XI и в XII в. впервые было проведено чёткое процессуальное различие между грехом и преступлением»⁸². 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 русской⁸³. Мы остановимся на точке зрения С. Кьеркегора. С. Кьеркегор понимал грех как зло, творимое человеком перед Богом. «Грешат, –

⁷⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. М., 1986. С. 456.

⁸⁰ Этика : энцикл. сл. М., 2001. С. 96.

⁸¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. С. 183.

⁸² Там же.

⁸³ См., например: Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993 ; Его же. О сопротивлении злу силою // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. М., 1995 ; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990 и др.

писал С. Кьеркегор, – когда перед Богом или с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым»⁸⁴. 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»⁸⁵. 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»⁸⁶. 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»⁸⁷. Грех связан с отдельным человеком, 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»⁸⁸.

С точки зрения С. Кьеркегора, люди часто злоупотребляли «идеей греха всего рода человеческого», не замечая, что грех не объединяет их 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»⁸⁹.

Учение о зле С. Кьеркегора не может не вызвать критику со стороны православной или католической этик, признающих первородный грех и утверждающих необходимую роль 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. И всё же С. Кьеркегор чрезмерно сузил понятие греха, «замкнув» его на веру в Бога, чем существенно ограничил регулятивную и эвристическую функции этого понятия. Следует признать и коллективный грех.

Итак, в современном языке *грех* имеет религиозное и светское 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 понимается как рели-

⁸⁴ Кьеркегор С. Указ. соч. С. 305.

⁸⁵ Там же. С. 315.

⁸⁶ Там же. С. 324.

⁸⁷ Там же. С. 319.

⁸⁸ Там же. С. 339.

⁸⁹ Там же. С. 341.

гиозный 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. *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 должностования 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 его грехом? Во-первых, грех связан с нарушением добра, злом, при этом с *творчеством* зла (или сотворчеством, если действие не является осознанным поступком). Грех, таким образом, не просто *пребывание* во зле, а и 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 приводили 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, особенно малообеспеченных. С этой точки зрения они есть зло, но не грех, ибо жёстко определены экономическими законами бизнеса.

В-третьих, грех присутствует там, где есть нарушение принципа максимина. *Принцип максимина* означает выбор в ситуации альтернативы того из вариантов, худший результат которого превосходит худшие результаты иных альтернатив⁹⁰. 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 потребностью обычного человека в мясной пище.

Существуют разные виды грехов. Так, можно выделить *грехи «вольные»*, которые всецело в сознательной воле человека, и *«невольные»* – непроизвольные, неосознанные, совершаемые по принуждению («подневольные»). Грехи можно подразделить также на *моральные*, совершаемые над

⁹⁰ См., например: *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 140.

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 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 буквальном переводе с греческого – *безразличное*) играет важную роль в религиозной этике. Этим понятием обозначают то, что считается с христианско-философской точки зрения несущественным и необязательным в некоторых сторонах обряда, обычая⁹¹.

Адиафорные споры имели важное значение в жизни христианских церквей. Так, в XVI веке подобные споры возникли между католиками и протестантами по поводу облачений, изображений святых. Следующий крупный адиафорный 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, противоречиво⁹².

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»⁹³.

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 его совершение.

Если теперь обратиться к *злу*, то следует признать, что всякое зло есть ценность *отрицательная*, но не всякое зло – *греховное*. Человек несёт нравственную вину за любое зло и особую, а в подходящих случаях и правовую, ответственность за греховное. Человек не должен совершать греховного зла, ибо для него нет морального оправдания, но человек может, а

⁹¹ См.: Христианство : энцикл. сл. Т. 1. М., 1993. С. 41.

⁹² См. об этом: Матвеев П. Е. Старообрядческая этика (опыт ценностного анализа) // Духовные аспекты бытия : сб. науч. тр. Вып. 2. Владимир. 2000.

⁹³ Быт. 3:5.

иногда и должен совершать зло, не являющееся греховным. В данном случае он идёт на определённый компромисс, которого невозможно избежать в мире, заражённым злом. Этика должна признать возможность компромисса, но при этом рассматривать его как *относительное* добро, т. е. никогда всецело не оправдывать. Следовательно, для нравственной личности утверждается долг борьбы с компромиссами и условиями, порождающими их. Кроме того, существуют принципы, ограничивающие компромисс. Всё это требует конкретного ценностного анализа ситуации.

Признавая моральную допустимость *негреховного* зла, т. е. *адиафоры*, следует признать, что нельзя при этом снимать всякую моральную ответственность за совершающееся зло. Разрешая конфликты, скажем, насильственным образом, всегда следует осознавать, что совершается зло, хотя и допустимое, и что за это придётся нести ответственность. В подобных конфликтах совесть не должна быть спокойной. Следует признать не только допустимость зла, но и борьбу со всяким злом как моральный долг. Такова трагическая противоречивость бытия с нравственной точки зрения. Данное положение важно сохранять как моральный принцип в нравственном сознании общества, который может и не осознаваться отдельными индивидами. Очевидно, что это требование более реально и менее утопично, нежели требование к совершающим добро или зло иметь определённые высокие моральные качества, чтобы реализовать добро и не заразиться злом. Подобные положения выдвигают сторонники субъективного понимания добра и зла как нравственных качеств человека⁹⁴.

Высказанное нами положение о грехе, диалектике греха и зла соответствует определённому историко-философскому контексту. Подобные рассуждения мы встречаем 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»⁹⁵. Тем не менее 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»⁹⁶.

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 негрехов-

⁹⁴ См., например: И. Ильин. О сопротивлении злу силою. С. 217.

⁹⁵ Там же. С. 126.

⁹⁶ Там же. С. 192.

ную несправедливость он оценивает как добро, что, с нашей точки зрения, неверно. Насилие он *в принципе* не мог оценить как зло, поскольку оно может предстать как негреховная несправедливость.

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 смоковнице⁹⁷, где говорится о поступке, совершённом Иисусом Христом в Великий понедельник. Когда Иисус Христос утром возвращался из Вифании в Иерусалим, то «взлзал» «и увидев при дороге одну смоковницу, подошёл к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла»⁹⁸.

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 греховной ответственности, однако нравственно переживать подобные прецеденты, ибо, по афоризму А. Швейцера, «чистая совесть есть изобретение дьявола». Здесь проявляется определённый парадокс моральной вины как «*вины безгрешной*» – моральной ответственности субъекта, оказавшегося в ситуации жёстко predetermined, 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. Это чувство точно выражено в стихотворении Твардовского:

⁹⁷ Мф. 21:18 – 22 ; Мк. 11:12 – 14, 20 – 26.

⁹⁸ Мф. 21:19.

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 «Я знаю, никакой моей вины...»)

Грех, адиафора, связанные с ними проблемы составляют предмет *этики адиафоры*. Этика адиафоры близка *этике ответственности* М. Вебера⁹⁹, однако есть между ними и различия. М. Вебер этику ответственности связывал прежде всего с максимальной «надобно расплачиваться за (предвидимые) *последствия* своих действий»¹⁰⁰. В этом этика ответственности фундаментально отличается от этики убеждения, требующей поступать согласно должному. Этика же адиафоры обращает внимание как на ценность мотивов, так и на ценность результатов, что совершается через моральную оценку самих действий – анализ свободы выбора, принципа максимина 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»¹⁰¹. Собственно, эти этики, по М. Веберу, «не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения»¹⁰². Этика адиафоры и может объединить подобные подходы к нравственному выбору человека.

§ 3. Проблема зла в русской культуре

В русской культуре проблема зла встала 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. Многие провидческие высказывания о трагедийной судьбе России уже сбылись.

Среди выдающихся представителей русской культуры, которые серьёзно размышляли над темой зла и, в частности, 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.¹⁰³.

⁹⁹ См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990.

¹⁰⁰ Там же. С. 697.

¹⁰¹ Там же. С. 704.

¹⁰² Там же. С. 705.

¹⁰³ См.: Бубнов Н. Н. Проблема зла в русской философии // Звезда. 1993. № 9.

По-разному решали они эту проблему – от *бестианского* (термин, который использовал Н. А. Бердяев вслед за Ницше) романтизма до крайнего *мо-нофизитства*.

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

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.

(М. Ю. Лермонтов «Мой демон»)

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

Собрание зол его стихия

и

Ему смешны слова привета,
И всякий верящий смешон;
Он чужд любви и сожаленья,
Живёт он пищею земной,
Глотает жадно дым сраженья
И пар от крови пролитой.

(М. Ю. Лермонтов «Мой демон»)

Взрослый Лермонтов в поэме «Демон» повторяет 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!..

Взгляд русского поэта-мыслителя на трансцендентное 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, он обладал даром прекрасной языковой формы – стихотворной и прозаической, но в эту форму он стал облекать ложные идеи, чувства, образы. Совершенно правильно скажет о нём Вл. 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»¹⁰⁴.

М. Ю. Лермонтов, думается, и сам чувствовал притягательную силу для человеческой души зла. В человеческой душе есть это жуткое чувство удовольствия от совершаемого зла по отношению к самому святому – Богу и самому себе. В этой любви к злу, демонизму проявляется падшая, греховная сущность человека.

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

Нельзя согласиться с Вл. С. Соловьёвым в том, что демоническое начало вскоре победило в Лермонтове, как нельзя согласиться и с Д. С. Мережковским, утверждавшим, что Лермонтов остался до конца богоборцем. М. Ю. Лермонтов боролся не только с Богом, но и с дьяволом, и боролся не с атеистических позиций, всё отрицающих, а с религиозных. 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.

(М. Ю. Лермонтов «Демон»)

или

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

(М. Ю. Лермонтов «Казачья колыбельная песня»)

В душе поэта были и гордость, и злоба, но знал и нежную любовь к женщине – Вареньке Лопухиной, детям, простому человеку вроде Макси-

¹⁰⁴ Соловьёв Вл. 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).

ма Максимыча, родине, имело место и смирение перед высшими ценностями. Какую душу может оставить равнодушной смиренномудрое, мужественное прощание смертельно раненого русского солдата со своим земляком, гениально описанное в стихотворении «Завещание»?

М. Ю. Лермонтов, несмотря на 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. 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 сознания¹⁰⁵. Человеку лучше не испытывать подобной печали, не поддаваться ей, не заглядывать в её метафизическую глубину, ибо там нет ничего светлого, оттуда веет небытием, гибелью. Человек, отмечали отцы церкви, не переборовший подобные чувства, заканчивает смертью, и смертью бесславной, не героической¹⁰⁶. 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 развивает 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. Мережковский¹⁰⁷. Как никто другой, он понимал страшные нравственные последствия нестрашных, но незначительных, пошлых, малых идей и поступков.

В повести «Шинель» *Н. В. Гоголь* мастерски изобразил диалектику грехопадения души. При прочтении становится жутко от трансцендентного и трансцендентального зла, которые вдруг приоткрываются за поступками и судьбой 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. Гоголь показывает, как происходит грехопадение человека через прельщение

¹⁰⁵ «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» (Добротолубие. Т. 2. Сергеев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 377.).

¹⁰⁶ «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» (Там же. С. 416.).

¹⁰⁷ Мережковский Д. С. Гоголь и черт // В тихом омуте. М., 1991. С. 214.

незначительной пошлой идеей – идеей новой шинели, как эта мелочь, за-
владавая живой душой, делает её «мёртвой», а живого человека превраща-
ет в призрак, фантом. Гоголь основывался при этом и на святоотеческом
опыте духовной жизни¹⁰⁸. Само имя *Акакий*, что с греческого переводится
как «беззлобный», взято из четвёртого слова «Лествицы» Иоанна Лествич-
ника, и фабула посмертного существования Акакия также взята из того же
слова. Однако, в отличие от гоголевского Акакия Акакиевича, святой Ака-
кий был «прост нравом», но «мудр смыслом», т. е. понимал истинную цен-
ность смирения и опрощения и сознательно терпел унижения и издева-
тельства над собой, и эта добровольная «нищета духа» составляла его ве-
личие, сделала его святым.

С другой стороны, если рабство перед идеей о материальной вещи и
перед самой вещью мертвит отдельную личность, приводит её к катастро-
фе, то почему подобное не может случиться и с самим обществом, Росси-
ей? Гоголь понимал, что это может случиться и что уже происходит *демо-
низация* 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 ме-
ня! Зачем вы меня мучаете!»

Чертовщина живёт не только в столице и появляется не только на
Невском, но располагается и по уездным городкам. Только это и может
породить фантасмагорию, когда такие пошлые, ничтожные люди, как Хле-
стаков или Чичиков, утверждаются как генералиссимусы, Бонапарты, и
будут править как генералиссимусы. Задолго до советской власти и гене-
ралиссимуса Сталина Гоголь поставит правильный диагноз общей соци-
альной 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 определён-
ных социальных отношениях, а не душах и трансцендентной сущности
этой *болезни*, и вместо развития истинной религиозности, без которой не-
возможно победить трансцендентное зло, будут насаждать атеизм.

Гоголь увидел, и, думается, это не могло не потрясти его, что *мер-
зость* и *запустение* есть и в православной церкви. Уже в повести «Вий»
чертовщина проникает в церковь. Крик души, изложение своего право-
славного мировоззрения, искренняя и бескорыстная помощь своим со-
гражданам от человека, которому дано было чувствовать, видеть нечто
большее, чем другим, – «Выбранные места из переписки с друзьями» бу-
дут поняты превратно. Талантливейший критик В. Г. Белинский напишет
пасквиль, обвинив Гоголя в мракобесии, желании стать воспитателем
наследников престола. Церковнослужители, понимание которых, думается,

¹⁰⁸ См.: *Ч. де Лотто*. Лествица «Шинели» // Вопросы философии. 1992. № 8.

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 стоит за демонизмом, чертовщиной. Но почему мы и сейчас тоскуем, стыдимся чего-то, читая правдивые описания гениального писателя? Потому что мы и в своей душе, и в действительности, окружающей нас, обнаруживаем черты, которые имеют трансцендентный и трансцендентальный характер. Однако чертовщина внушала Гоголю и истинный ужас, который он пытался победить смехом. Иногда этот страх прорывался, и тогда возникали такие произведения, как «Вий», «Страшная месть», «Портрет». 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 *Нилу Сорскому* – пленить и привести к гибели нашу душу. В нашей душе может не хватить сил противостоять своей собственной гибели – вот чего боится наша душа, вот от чего она трепещет, встречаясь с чертовщиной. Гибелью, омертвлением 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 посмотрел и попытался через смех победить себя, сублимироваться от собственных мёртвых черт, наделяя ими своих героев. 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 возрастанья и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища от них подымутся!»¹⁰⁹

Гоголь не захотел дольше жить по законам греховного мира, общества, тела и души и у него хватило духовных сил уйти из мира. 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 прелезай иначе, есть тать и разбойник»¹¹⁰.

Ф. М. Достоевский продолжил тему бесовщины. В наибольшей степени ему удалось проанализировать нравственный грех, субъективное зло,

¹⁰⁹ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Духовная проза. М., 1992. С. 42.

¹¹⁰ Гоголь Н. В. Духовная проза. С. 442.

которое открывается в человеке как его «подполье». «Идёт великая битва Бога с дьяволом, и поле этой битвы – сердца людей». Можно согласиться с А. Менем, что Достоевский заставил «просвещенный» атеистически мир вздрогнуть и отнестись серьезно к тому учению о человеке, которое утверждалось в патристике¹¹¹.

Ф. М. Достоевский, как и Н. В. Гоголь, был честен в изображении чërта, который является его герою Ивану Карамазову не как романтический демон, а как пошлая карикатура собственной личности, собственной пошлости. «Только всё скверные мои мысли берёшь, а главное – глупые, – заявляет Иван Карамазов чërту, явившемуся к нему в кошмаре. – Ты глуп и пошл. Ты ужасно глуп. Нет, я тебя не вынесу!» (Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы. Черт. Кошмар Ивана Федоровича).

Бесы, вольно шастающие по России и пытающиеся поставить себя выше добра и зла, так что убийство старухи для них есть лишь критерий собственной исключительности, – это уже серьезно. 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*, которые в сфере добра и зла также решают всё. Неправ был Ницше, посчитавший, что Достоевский разгадал тайну Христа, признав его идиотом и выразив 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». (Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы)

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 нравственной точек зрения образ сатаны, Воланда, как и его свиты – чертей, ведьм – *неверен и вреден*.

¹¹¹ См.: Прот. А. Мень. История религии в семи томах. Т. 1. М., 1991. С. 133 – 140.

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 показана только его человеческая природа, что предстаёт ересью арианства и несторианства? Думается, всё дело в самом Мастере М. А. Булгакове и 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 Мастера и мужа Маргариты. Какой бы незаметной ни была та женщина, которой суждено было стать первой супругой Мастера, нельзя преступать через человека, отдавая его на бесчестие и страдания. Нельзя так относиться к человеку, как отнёсся Мастер к своей бывшей жене, забыв 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. Это свидетельствует о силе добра, хотя бы и формальной в данном случае, – 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, прошедшим 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 немалого 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. Свободы от чего? От ответственности, долга, жертвенности. Так вот, подобные чувства и идеи несомненно провоцирует образ ведьмы Маргариты у определённого рода представительниц слабого пола. И после всего этого полу-

чить 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? 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. Неплохо 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*»¹¹².

Кант обосновывал это свойство нравственного принципа прежде всего в духе теории *правильности*, а именно тем, что всеобщность — это сущностное свойство 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 к доводам, которые мы можем определить как аксиологические и которые кажутся нам бесспорными. По утверждению Канта, 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 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*»¹¹³.

Принцип же «свободы чувств» не может стать всеобщим, 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»¹¹⁴. 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.

¹¹² Кант И. Основы метафизики нравственности // Собр. соч. В 6 т. Т.4 (1). М., 1965. С. 260.

¹¹³ Там же. С. 270.

¹¹⁴ Там же. С. 262.

Образ Воланда и его философия, представленные в романе М. А. Булгакова, также ложны. Воланд при встрече с апостолом Левиим 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. Доводы Воланда действительно софистические. В софистике обвиняет сатану Левий Матвей: «Я не буду с тобой спорить, старый софист». Софистика здесь проявляется в том, что добро объявлено неразрывно связанным со злом, что оно не может существовать автономно без зла, как предмет на земле без тени. О ложности этих положений мы скажем ниже, сейчас же отметим, что *теней нет на иконах*. Если выкинуть всё то, что не имеет теней, т. е. иконы, то мы будем иметь особую церковь, даже если 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 кровь¹¹⁵. Мир от этого станет и в самом деле прозаично серым, скучным, безблагодатным, всецело рациональным, в нем 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 находящиеся во множественности и непрерывном брожении. Дать покой может лишь Тот, Кто и живым сказал: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»¹¹⁶, ибо покой не может быть без свободы от греха и зла. Лишь покой абсолютного небытия мог бы предложить сатана, но и этого ему не дано, ибо нет абсолютного небытия.

¹¹⁵ См. об этом в 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).

¹¹⁶ Мф. 11:28.

Вопросы для самопроверки

1. Существует ли отрицательная моральная ценность?
2. Почему нельзя дать исчерпывающегося определения добра и других моральных ценностей?
3. Что такое грех?
4. Что такое адиафора?
5. Приведите примеры адиафорных споров?
6. Как решалась проблема зла в русской культуре?

Глава 3. СТРУКТУРА МИРА МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. Понятие фундаментальных моральных ценностей

Мир моральных ценностей предстаёт упорядоченным множеством, системой с определённой структурой, или миром моральных ценностей. Первый, низший уровень моральных ценностей – совокупность *предметных моральных ценностей* как специфических свойств предметов и субъектов. Предметные моральные ценности особенны для каждой сферы бытия, каждой предметной области. Совокупность их велика и неограниченна. 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 вплоть до ценности добра. Таким образом формируется определённая морально ценностная иерархия.

В этике высказана мысль о добре как о простой ценности, не содержащей каких-либо составных частей. Данную точку зрения отстаивал Дж. Мур. «Моя точка зрения состоит в том, – писал Дж. Мур, – что ”добро” – такое же простое понятие, как и понятие ”жёлтое”»¹¹⁷. Из подоб-

¹¹⁷ Мур Дж. Указ. соч. С. 63 – 64.

ных простых понятий 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»¹¹⁸. Подобная характеристика относится только к «добру как цели», а не «добру как средству». «Добро как цель» обладает внутренней самооценностью, и лишь оно абсолютно.

Различать принципиально «добро как цель» и «добро как средство» неправомерно, ибо, во-первых, понятия цели и средства относительны. Во-вторых, и цель, и средство, оцениваемые как добро, сопричастны его ценностям, изучение которых и составляет нашу цель. Более правомерно разделение ценностей добра на абсолютные и относительные, о чём речь пойдет ниже. В данном случае нас больше интересует утверждение Дж. Мура о простом характере «добра как цели», или «добра как такового». Нельзя 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, 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 и более низкие моральные ценности, что мы должны учитывать в нравственном выборе. Всё это свидетельствует о сложной структуре мира моральных ценностей как ценностей добра и зла. Сложную структуру этого мира 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 *«положительная моральность»*, что нами интуитивно чувствуется за любыми формами добра и что трудно передать словами, т. е. что неопределимо до конца – об этом и писал английский

¹¹⁸ Мур Дж. Указ. соч. С. 65.

учёный. Таким образом, правильнее будет говорить не о простоте понятия добра, а о его неопределимости.

Рассматриваемые вопросы связаны с проблемой классификации ценностей и их иерархии, в частности это относится к моральным ценностям. В этике и аксиологии существуют разные подходы к решению этих проблем¹¹⁹. 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. Тем не менее задолго до возникновения аксиологии и собственно аксиологических классификаций в философии в религии уже были свои классификации, где, в частности, учитывались и ценностные свойства классифицируемых объектов¹²⁰.

Среди собственно аксиологических классификаций выделяют классификации ценностей М. Шелера и Н. Гартмана как представителей классического периода аксиологии, что рассмотрено нами выше.

Анализ аксиологических классификаций показывает, что 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. 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 моральные ценности *бытия, единственности и единства*. Данные ценности лежат в основе системы ценностей добра как 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-дobre, единственности-как-дobre и единстве-как-дobre*. Мы иногда будем использовать подобные искусственные словесные конструкции, как, например, «бытие-как-дobre» и прочие, понимая всю нехарактерность их для русского языка, но с един-

¹¹⁹ См.: Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 71 – 84.

¹²⁰ См. о нравственных аспектах классификации, например: Матвеев П. Е. Моральные ценности. М. : Ред-издат. комплекс ВлГУ. 2004.

ственной 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 конкретные содержательные признаки, а та общая положительная «моральность», которая явно не определяется и которая связана с общими *ценностными* свойствами. Наиболее же общими признаками, связанными с ценностями, и предстают *единство* и *единственность*. Это отмечено ещё неокантианцами, и с ними можно согласиться. 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. Но что даёт нам основание заключить, что определённые свойства ценностей сами являются ценностями? Аромат яблока не предстаёт яблоком. Одним запахом сыра не насытишься. Дело в том, что ценности не бывают сами субстанциями или сущностями, как яблоко или сыр, а предстают свойствами, сами обладая множеством свойств, как существенных или первичных, так и несущественных, вторичных. Первичные свойства ценностей и определяют их сущность и содержание. К таковым первичным общим ценностным свойствам и относятся *бытие*, *единство* и *единственность*. Несомненно, что эти свойства можно рассматривать не в ценностном дискурсе, но подойти к ним и как к ценностям. Тогда отмеченные общие ценности и предстают как наиболее общие ценности *добра*. Почему именно для добра это наиболее общие ценности, 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. Поэтому ценности *бытия*, *единства* и *единственности* абсолютны и основополагающи, это фундаментальные

ценности добра¹²¹. Думается, что само понятие ценности неокантианцы создавали во многом на примере нравственных ценностей.

Здесь нет логического круга в определении самой положительной моральности, добра, ибо мы рассматриваем данный феномен как интуитивно воспринимаемую реалию, которая отражается в сознании как конкретная универсалия 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»¹²². В то же время другая универсалия – *красота* – понимается как «всё красивое, прекрасное... как то, что доставляет эстетическое и нравственное удовольствие»¹²³. *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.

¹²¹ 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 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. Т. 4(1). М., 1965. С. 260).

¹²² С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. Указ. соч. С. 171.

¹²³ Там же. С. 311.

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 один, а именно термин «добро»; тогда как термин «прекрасное», хотя он и не идентичен первому, можно определить в зависимости от первого»¹²⁴.

«Первенствующее значение морали в жизни человека и общества» с позиций ценностного подхода в этике отстаивал С. Ф. Анисимов. Он отметил, что «то, что мораль имеет первенствующее значение в жизни человека и общества, не представляется самоочевидным»¹²⁵. В защиту данного положения можно привести тот довод, что мораль – «единственное абсолютное условие духовности»¹²⁶. 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 не-человеком или недочеловеком, зверем, оборотнем, лишенным родовой человеческой сущности, айтматовским манкуртом, позабывшим о своей принадлежности к роду человеческому, не узнающим даже родную мать»¹²⁷.

Но поскольку всякая ценность, как это выявили ещё неокантианцы, характеризуется единством, единственностью и, добавим мы, бытием, то не значит ли это, что любая ценность, в том числе отрицательная, само зло, связана с добром? Это действительно так. Однако подобный факт не отрицает сказанного выше, что ценности одновалентны и зло не переходит в добро. Отрицательные ценности в сфере морали – это различные формы зла, они связаны с добром своим существованием, свойствами единства и единственности, но отличаются от него содержанием, сущностью. В этом проявляются космическая сила добра и слабость зла, которое обязано добру самым фактом своего существования.

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 – это раскрытие и подтверждение 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

¹²⁴ Мур Дж. Указ. соч.. С. 295.

¹²⁵ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 113

¹²⁶ Там же. С. 114.

¹²⁷ Там же.

наряду с данными типами проблем следует выделить и аксиологические, прежде всего аксиологическую оценку бытия. Человеку органически свойственна точка зрения на сам факт бытия, в том числе и на бытие вещи и высшие его виды – органическую жизнь природы, человеческую жизнь как проявление 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 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: «Полюбите 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»¹²⁸ и что «без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация»¹²⁹. 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, жизни. Поэтому, в частности, отрицательная оценка самоубийства представлена в подавляющем числе нравственных систем.

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-добром, содержательное же бытие-как-добро является лишь во взаимосвязи бытия, единственности и единства.

¹²⁸ Мф. 4:4.

¹²⁹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. // Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. М., 1982. С. 48.

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 Средневековье¹³⁰. По оценке Б. Рассела, «"принцип индивидуации" – одна из важных проблем схоластической философии. В разных формах вопрос этот остался проблемным вплоть до сегодняшнего дня»¹³¹. Примечательно, что в споре реалистов и номиналистов – представителей позднего Средневековья – ни одна из сторон не сомневалась 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 вещь, «которая не только нумерически одна, но также «не есть естественный или условный знак, общий для многих обозначаемых вещей»¹³².

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»¹³³.

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 существовании единичного 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 существенны для духовных субстанций и второстепенны 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 различие вещей «есть различие между разными «формальностями» одной и той же реальности»¹³⁴. 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*.

¹³⁰ В данном случае понятия «единичное» и «единственное» не разделяются.

¹³¹ Рассел Б. Указ. соч. С. 438.

¹³² Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 451.

¹³³ Там же. С. 285.

¹³⁴ Там же. С. 265.

Данный вывод средневекового западноевропейского мыслителя совпадает и с учением о личности многих восточноевропейских философов, занимавшихся проблемой личности, – от Максима Исповедника до Владимира Лосского. В. Лосский пишет об индивидуальной личности: «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, природу 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»¹³⁵.

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»¹³⁶.

Принцип «тождества неразличимого» состоит в том, что «не бывает никаких *неразличимых друг от друга* отдельных вещей»¹³⁷. 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»¹³⁸.

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, для верующего проявляется совершенство природы и благость Творца, 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 еди-

¹³⁵ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995. С. 114.

¹³⁶ Лейбниц Г. В. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 450.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Лейбниц Г. В. Монадология // Соч. В 4 т. Т. 4. С. 414.

ничное 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. Поскольку единичность есть всеобщее свойство, постольку и *единичное (единственное)-как-добро* есть всеобщая положительная моральная ценность, абсолютная и фундаментальная ценность добра.

Дать исчерпывающего определения *единственности-как-добра* невозможно, она сама 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 представляет собой трансцендентную абсолютную фундаментальную форму добра наряду с ценностями *бытия-как-добра* и *единства-как-добра*.

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. 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.

Единство всего существующего осознавалось уже в античности, что отразилось во многих учениях, понятиях и прежде всего в одной «из самых первичных категорий античного мышления»¹³⁹ – «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 внемыслительное. 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 о едином. – М. П. Е.). Но оно только и существовало в самом космосе»¹⁴⁰. Выше мы особо рассмотрели учение Плотина о единстве.

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.

¹³⁹ Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 26.

¹⁴⁰ Там же. С. 28.

Средневековая мысль утверждает, 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.

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 стал 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 признавалось Спинозой с его учением о единой божественной субстанции: «Кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема»¹⁴¹. Всё иное, что существует, «существует в Боге, и без Бога не может ни существовать, ни быть представляемо»¹⁴².

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»¹⁴³.

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»¹⁴⁴.

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 стала первым историческим вариантом русской идеи. Как свидетельствует жизнеописание преподобного Сергия Радонежского, святой Сергей «поставил храм Троицы, как зеркало для собравших им в единожитии, дабы взиранием на

¹⁴¹ *Спиноза Б. Этика* // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 372.

¹⁴² Там же. С. 373.

¹⁴³ *Гегель Г. Энциклопедия философских наук*. Т. 1. М., 1974. С. 379 – 380.

¹⁴⁴ Там же. С. 420.

святую 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»¹⁴⁵.

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 – действительно выстраданная идея русского народа, который через свою кровавую историю междоусобий, приводящую к нищете и зависимости целого народа, познал добро единства. А. С. Хомяков идею единства раскрывает через своё учение о *соборности*, *Церкви* как мистическом теле Христа, представляющей цельную духовную организацию. Вл. С. Соловьёв говорит, 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*. Это третья фундаментальная и абсолютная ценность добра, которая не может традиционно определяться, потому что сама является основополагающей, исходной для определения иных, более частных ценностей добра.

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 *бытия-как-добра* и *единства-как-добра*, предстаёт эгоизмом, порождает индивидуализм и становится 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. 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,

¹⁴⁵ Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 12.

«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. В этом моральная ошибка индивидуализма и тоталитаризма обоюдна. Добро цельно, едино в трёх своих основных ипостасях.

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 осмыслялись 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 первобытно-общинном обществе важнейшее значение для первобытных людей имела ценность бытия, жизни любой ценой. В обществе рабовладельческом и феодальном, а также и 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 адекватной себе формы 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.

Вышеназванные три основополагающие ценности добра рассматриваются 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 проявляется и в содержании, и в форме моральных ценностей. С содержательной стороны он предстаёт прежде всего как совокупность определённых фундаментальных, базисных и системных ценностей добра. Со стороны же формы абсолют – это определённая логика морали и нравственности, 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 отождествляемо 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 «аксиологиче-

ское ядро»¹⁴⁶, «аксиологический стержень» мира моральных и нравственных ценностей. Моральность, добро того или иного явления, вещи, предмета, субъекта определяется мерой воплощения, реализации, объективации или опредмечивания, овеществления в них данных трёх ценностей добра.

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

Основные фундаментальные ценности добра разворачиваются в систему более частных ценностей, среди которых можно выделить *базисные* для той или иной сферы бытия, а также *системные*. Среди последних, в свою очередь, выделяют 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 их система, и намечается следующая её структура (рис. 3).

Базисные ценности предстают непосредственным проявлением *бытия-как-добра, единственности-как-добра* и *единства-как-добра*. Для каждой конкретной сферы бытия можно выделить также три основные базисные ценности, которые определяют моральность, добро или зло конкретных объектов и субъектов.

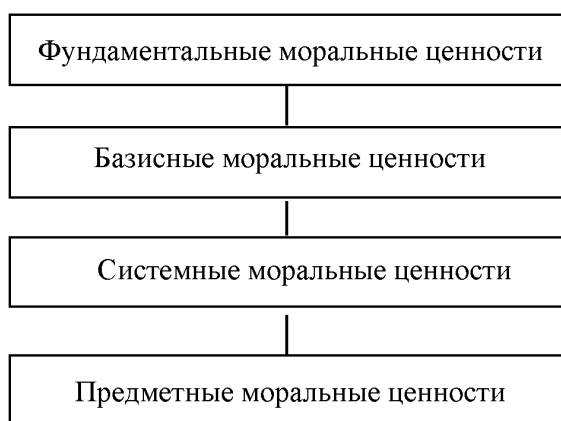


Рис. 3

Подобный подход к структуре мира ценностей находит, как мы считаем, своё яркое проявление при анализе социальных ценностей в дея-

¹⁴⁶ О существовании специфического аксиологического «центра», «полюса» в мире абсолютного писал ещё Вл. С. Соловьёв. См.: *Соловьёв Вл. С. Философские начала цельного знания* // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 229 – 258.

тельностьюном подходе. Деятельностный подход интенсивно и успешно развивался в советской философии в 70-е и 80-е годы. Здесь особенно выделяются труды Г. П. Щедровицкого, Э. Г. Юдина¹⁴⁷. Данный подход с успехом применяют и современные учёные, например к анализу научной деятельности¹⁴⁸. Так, В. С. Стёпин, следуя деятельностному подходу, схематично представляет научную деятельность «как отношения "субъект-средства-объект"»¹⁴⁹. Этот подход можно и нужно использовать в аксиологии, что позволяет выявить главные элементы ценностных отношений. Но выявление важнейших ценностей социальной сферы требует особого внимания к ценностям отношений между субъектами, субъектами и объектами, а также к ценностям предметов, произведённых субъектами в результате той или иной социальной деятельности. Поэтому в конечном счёте и выделяют ценности объектов и предметов, ценности субъектов и ценности отношений как основные элементы мира ценностей.

Таким образом, наблюдается определённое системно-структурное единство мира, которое проявляется и на идеальном уровне бытия – в мире ценностей. Данное положение предстаёт как факт, данность, 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»¹⁵⁰.

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

¹⁴⁷ См.: *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды. М., 1995 ; *Его же.* Философия. Наука. Методология. М., 1997 ; *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997.

¹⁴⁸ См., например: *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. М., 2003.

¹⁴⁹ Там же. С. 633.

¹⁵⁰ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 225.

В одной из самых разработанных теорий социальных систем, а именно в социологической теории Т. Парсонса структура открытых систем четверичная, а не троичная¹⁵¹. 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, нормы, 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 функцию¹⁵². Э. Гидденс также отбрасывает парсоновскую модель социальных систем как органическую. Социум, с точки зрения Э. Гидденса, имеет более сложную структуризацию, и отношения в нём более сложны¹⁵³. 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 свидетельствует, что базисные ценности добра существуют даже в мире неживой и живой природы. В социальном мире основополагающие базисные ценностями – *жизнь, личность и единство*. Такова структура базисных моральных ценностей, которые, как отмечалось выше, развёртываются, реализуются через системные и предметные ценности. Таким образом, система *базисных* моральных ценностей имеет следующую структуру:

1. Базисные моральные ценности:

- 1.1. **Неживая природа:** *естественность – благо – софийность.*
- 1.2. **Живая природа:** *жизненность – индивидуальность – органичность.*
- 1.3. **Социальная природа:** *жизнь – личность – единство.*

¹⁵¹ См.: Парсонс Т. Новый аналитический подход к теории социальной стратификации // О структуре социального действия. М., 2000.

¹⁵² 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.

¹⁵³ См.: Климов И. А. Социологическая концепция Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2000. № 1 – 2.

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.*

2.5. **Духовная сфера:**

2.5.1. Наука: *истинность – эвристичность – универсальность.*

2.5.2. Искусство: *красота – творчество – гармония.*

2.5.3. Религия: *вера – святость – экклесионарность.*

2.5.4. Мораль: *смысл жизни – счастье – идеал.*

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. В свою очередь, в системе социальных нравственных ценностей наблюдается подобный же иерархический порядок, когда ценности политики имеют более высокий ранг, нежели ценности экономики, а ценности права выше рангом, чем ценности политики и так далее, т. е. ценности, стоящие в нашем списке под более высоким номером, обладают и более высоким рангом. *Критерием* ранга моральных ценностей в целом может быть следующий: *более высокой по рангу является моральная ценность, которая характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, бытия, единства и единственности.* В отношении же моральных ценностей общества критерием их ранга будет следующий: *моральная ценность более высокая по рангу характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, жизни, личности и единства*

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.

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 абсолютom предстают ценности *бытия-как-добра, единственности-как-добра, единства-как-добра.*

2. **Принцип базисности**, означающий, что в мире моральных ценностей, в каждой подсистеме данного мира существуют определяющие базисные ценности, предстающие конкретизацией абсолютных фундаментальных 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 из 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. неравная самооценность отдельных ценностей, и потому определённым порядком расположения по вертикали – 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 информатики. Так, моральные ценности природы лежат ниже, нежели моральные ценности социума, поскольку в природе менее развита индивидуальность, единственность и связанная с нею ценность единственности. Единство здесь также имеет более низшую самооценность 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 – более конкретная ценность, 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, большей информацией о добре.

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. Прав Дж. Ролз, 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»¹⁵⁴. Нам в своём нравственном бытии можно и нужно доверять интуиции. 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 прочего, 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 по рангу выше справедливости, и при конфликтном выборе следует с нравственной точки зрения предпочтение отдать свободе. Почему? Потому что справедливость характеризует отношения распределения, которые зависят частично от субъектов, а частично – от объектов распределения. Свобода же характеризует субъективное качество именно субъектов как личностей. В явлении, определяемом 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 определяет 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 пикто-

¹⁵⁴ Ролз Дж. Указ. соч. С. 51.

граммам компьютерной операционной системы «Windows». Любая частная моральная ценность также является цельной и потому может содержать в себе целую группу иных, более drobных ценностей, на которые она может «развернуться». Так, например, *справедливость* может предстать и как *равенство*, *правда* и т. п.

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, её предметное воплощение.

6. Принцип многомерного ранжирования ценностей, согласно которому одним и тем же рангом могут обладать многие ценности¹⁵⁵. Этот принцип не отрицает принципа иерархической абсолютности, они сосуществуют в мире ценностей, в чём проявляется его особенность.

7. Принцип морально-ценностной эманации. Существенный момент бытия моральных ценностей – то, что структура добра «разворачивается» не эволюционно, «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.

8. Принцип морально-ценностной органичности. Для мира моральных ценностей характерно также то, что здесь наблюдается не только определённая иерархичность, чинность, но и 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»¹⁵⁶.

Свойства *иерархичности* и *органичности* ценностей были обобщены Н. Гартманом в его законе «*обоснования ценностей*», где говорится об их взаимозависимости и автономности, о чём упоминалось выше. Однако в

¹⁵⁵ На это, в частности, обратил внимание Н. Гартман.

¹⁵⁶ Вл. С. Соловьёв. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 181.

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 не сводимо 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 своего существования 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»¹⁵⁷. Любовь есть «стремление родить и произвести на свет в прекрасном»¹⁵⁸... «А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достаётся в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он»¹⁵⁹.

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»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 137.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же. С. 143.

¹⁶⁰ Рим. 7:15 – 20.

Стремление к высшему, более совершенному, связано, несомненно, с удовольствием и даже счастьем, которое доставляет достижение совершенного. В эти чувства включается и чувство удовлетворения, покоя совершенства. Сам покой определяется той твёрдостью основания, на котором теперь будет пребывать данный объект или субъект. В этом одна из причин таинственно притягательной 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»¹⁶¹.

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»¹⁶². 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.

10. Принцип «обратной перспективы» в аксиологии. Этот принцип фиксирует общее для всех моральных ценностей свойство специфической *антипропорциональности* 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.

¹⁶¹ Пс. 61: 2 – 3.

¹⁶² Флоренский П. А. Указ. соч. С. 47.

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

Исходя из этого, морально-ценностный взгляд на мир заставляет воспринимать реальность в специфической *обратной перспективе*, и то, что в материальном бытии кажется значимым, в мире моральном может обесцениться, и напротив. Здесь проявляются «обратные» отношения между действительным и мнимым пространством, о чём писал П. А. Флоренский¹⁶³.

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

Вопросы для самопроверки

1. Что лежит в основе структуры ценностей добра?
2. Какие есть аргументы в защиту положения, что моральный суд предстает судом в «последней инстанции»?
3. Что писали о единстве Спиноза, Лейбниц, Гегель, Евгений Трубецкой?
4. Приведите схему структуры мира моральных ценностей?
5. Каковы базисные ценности социальной природы?
6. Какова система основных общественных нравственных ценностей?
7. Приведите критерии ранга моральных ценностей?

¹⁶³ «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 // Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 426.)

Глава 4. СУЩЕСТВОВАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. ВАЖНЕЙШИЕ ФОРМЫ И ПРОБЛЕМЫ

§ 1. Интенциональность моральных ценностей

В данной работе уже отмечалось такое свойство моральных ценностей, как *интенциональность*, и утверждалось, что моральные ценности интенционально связаны с предметами и субъектами. Что мы понимаем под интенциональностью? Это понятие, как известно, использовалось ещё средневековыми схоластами, а затем было реанимировано в философии Brentano, откуда с определёнными изменениями перешло в феноменологию Гуссерля.

М. Хайдеггер, разъясняя понятие интенциональности, отмечал, что «*Intentio* буквально означает: *самонаправленность на...* Всякое переживание, всякое душевное отправление направляется на что-то»¹⁶⁴. *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»¹⁶⁵.

Учение об интенциональности обычно понимают как антитезу 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 читают лекцию. 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*»¹⁶⁶. 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. Мы же под интенциональностью понимаем не только факт субъективный, но и объективный, связанный с ценностями. *Интенциональность* есть *специфическая* направленность ценности на предмет и субъект. Это особое свойство ценностей, характеризующее их бытие, функционирование.

¹⁶⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 33.

¹⁶⁵ Там же. С. 32.

¹⁶⁶ Там же. С. 42.

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 ценности? 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. 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, 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.

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 для верующих, 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

их сами, а не их образы, копии и подобное, 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 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 и во многом лишь интуитивно ощущаемы, возможно постичь через аксиологический анализ реальных предметных носителей. Всякое чисто логическое, априорное познание моральных ценностей предстаёт чрезмерно умозрительным и ограниченным. 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.

§ 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, а 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.

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 актуальны и для XXI века. Авторы придерживаются 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 *абсолютной* моральной ценностью, а во втором – с *относительной*. 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, что мы рассмотрели выше.

Разные точки зрения западных учёных на проблему абсолютных и относительных ценностей проанализированы у С. Ф. Анисимова¹⁶⁷. 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»¹⁶⁸; 2) «материалистические», «натуралистические», «эмпирические» и прочие объективистские классификации; 3) классификации ценностей в теологии и идеалистической философии.

Для первого рода классификаций характерно противопоставление «"выших"» (абсолютных, вечных, неизменных, априорных) и «"низших"» (релятивных, преходящих, апостериорных) ценностей¹⁶⁹. При этом «вышие» ценности понимаются как автономные, априорные, данные в интенции и в сущности непознаваемые. «Низшие» ценности характеризуются как относительные, эмпирические, обусловленные. «Низшие» ценности непостижимым образом подчинены «вышним». Рационально объяснимая иерархия начинается только на уровне «низших», житейских, эмпирических ценностей¹⁷⁰.

¹⁶⁷ См.: Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 71 – 84.

¹⁶⁸ Там же. С. 82.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Там же.

Для классификаций второго рода ценности могут субординироваться: 1) по степени генерализации, когда выделенные «высшие» ценности относятся к «низшим» как обобщающие роды к видам; 2) генетическому, причинно-следственному принципу, когда выделяются «первичные» и «вторичные» (производные) ценности, или «сущностные» и «явленные» ценности; 3) родам деятельности и функциям ценности подразделяются на «материальные» и «идеальные», с последующими градациями и подчинениями¹⁷¹.

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»¹⁷². 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, безобразие, несправедливость, ненависть и пр.»¹⁷³.

В теологии и идеалистической философии со времён античности и христианства выделяют 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)»¹⁷⁴. 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, социального, психического бытия или исходящие из абстрактной идеи справедливости и прочего, так как все эти сущности обусловлены, зависимы. Есть только одна единственная абсолютная ценность – Бог¹⁷⁵.

¹⁷¹ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 83.

¹⁷² Там же. С. 74.

¹⁷³ Там же.

¹⁷⁴ Там же. С. 79.

¹⁷⁵ См.: Нибур К. Х. Средоточие ценностей // Культурология, XX в. Антология. М., 1996. С. 124 – 144.

С. Ф. Анисимов приводит критические замечания в адрес классификаций ценностей. Он правильно замечает, что «разорванность единой шкалы иерархии ценностей по линии "высшие – низшие" – главный и общий недостаток всех субъективистских (кантианских, феноменологических, неопозитивистских) классификаций ценностей»¹⁷⁶. 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»¹⁷⁷.

Под «разорванностью» единой шкалы ценностей следует понимать и следующее: «высшие» ценности в этих классификациях предстают некими абсолютными феноменами, данными в интенции, которые непознаваемы и, по сути дела, невалифицируемы. «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».

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»¹⁷⁸.

Во всех приведённых С. Ф. Анисимовым примерах классификации ценностей совершается «натуралистическая» или «идеалистическая ошибка», особенно в случае относительных ценностей. Под «натуралистической ошибкой» здесь, как и в других случаях, понимают отождествление ценностей и одноимённых им их предметных носителей. Этот недостаток присущ и материалистическим, и субъективным и даже религиозным классификациям, когда речь идёт о конкретных, «низших», относительных ценностях. Под «идеалистической ошибкой» мы понимаем 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 связан с тем, что они не учитывают в должной степени разные значения самих понятий «абсолютное» и «относительное», что может приводить к двусмысленности и противоречивости соответствующих рассуждений. Понятия «абсолютное» и «относительное» много-

¹⁷⁶ Анисимов С. Ф. Указ. соч. С. 82.

¹⁷⁷ Там же. С. 76.

¹⁷⁸ Там же. С. 84.

значны. Вл. С. Соловьёв, например, так определял абсолютное: «По смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во 1-ых, *отреишённое* 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»¹⁷⁹. 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* (Дж. Мур. Принципы этики).

Подходя с этой точки зрения к проблеме абсолютности и относительности моральных ценностей, можно сказать, что любая действительная, кроме фундаментальных, 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 относительной ценностью 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 не являются ценностями, о чём говорилось 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 – единственно абсолютные в мире моральных ценностей.

Итак, можно дать следующие дефиниции абсолютных и относительных моральных ценностей, позволяющие «развести» данные понятия. *Абсолютная* моральная ценность определяется местом, высшим рангом вещи, предмета, субъекта во всеобщей действительной и возможной взаимосвязи вещей, предметов, субъектов с позиций добра и зла. *Относительная* моральная ценность определяется местом вещи, предмета, субъекта с точки зрения добра и зла в действительной взаимосвязи вещей, предметов, субъектов.

¹⁷⁹ Соловьёв Вл. С. *Философские начала цельного знания* // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 231.

Относительные моральные ценности предстают как конкретные предметные моральные ценности, т. е. 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 – это относительные моральные ценности. Относительные моральные ценности добра *не есть* зло, а неполная реализация, «опредмечивание» 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 говорилось 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. В этом проявляется специфическая *телеологичность* нравственного бытия.

Мы развиваем концепцию ценностей как учение 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 ни 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 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, экономическим, социальным явлениям, их определённая независимость по отношению к конкретным предметам и субъектам, их материальным носителям. Это может показаться странным, ибо о подобных конкретных моральных ценностях существует представление как о всецело относительных. В действительности, релятивны наши *оценки* – в том смысле, что зависят от времени, исторических обстоятельств, самих субъектов, и вчерашний грех сегодня может в сознании предстать адиафорой (безгрешным злом), как и наоборот. Это имеет объективное основание и связано с тем, что, как от-

мечено 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 носителем 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 и Н. Ю. Шведовой приведено несколько значений слово «исторический». Отмечено, что «исторический» – это «относящийся 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. *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, существовавшими или существующими 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 этике*. Очевидно, что правомерно говорить лишь о *профессиональных, классовых, национальных нравственных ценностях*, имея при этом в виду именно историческую природу данных ценностей, 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»¹⁸⁰.

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, независимо от его социального происхождения и статуса¹⁸¹. О благородстве, как отмечено в первой части пособия, писали М. Шелер и Н. Гартман.

Другая форма становления общечеловеческого – *подвижничество*, или нравственное открытие, совершённое 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*, которую связывали не только с распределением материальных благ, но и с преступлением и наказанием, и которую оценивали здесь в форме талиона, оправдывающего смертную казнь¹⁸². Но и христианская заповедь любви, даже к врагу, может 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 их множествами неравнозначно 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, конкретно историческими объектами и субъектами.

¹⁸⁰ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 70.

¹⁸¹ См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987.

¹⁸² См.: Гусейнов А. А. Социальная природа морали. М., 1973.

Всякие рассуждения об особой профессиональной, классовой, национальной, общечеловеческой морали можно оценить аналогично тому, что было сказано в романе «Мастер и Маргарита» 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!»

(М. А. Булгаков. Мастер и Маргарита. Гл. 18. Неудачливые визитеры).

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 — это абсолютная моральная ценность. Иногда более правой оказывается новая моральная норма, утверждаемая новым социальным слоем, нежели традиционная, старая, общечеловеческая норма. Всё это характеризует живую объективную и субъективную мораль.

Нравственный выбор при конфликтах моральных систем носит творческий характер. Основой правильного решения предстаёт понятие абсолютных ценностей, которое интуитивно ощущаются субъектом и не может быть всецело формализовано, рационально осмысленно. Данный неявно выраженный и потому кажущийся туманной фантазией, симулякр моральный абсолют тем не менее реально функционирует и для субъекта предстаёт основанием его действительного выбора.

Подлинная мораль возможна лишь в случае диалектического единства разных временных параметров, отмеченных выше. Трагически ограничивается нравственность при отождествлении 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, занапрасну 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.» (М. Шолохов. Тихий Дон. Кн. 4. Ч. 8. Гл. VI).

Шолохов показал здесь встречу действительно разных людей как представителей различных нравственных систем. Один, Григорий Мелехов, олицетворяет сословно-казацкую мораль, которая органически включает в себя общечеловеческие ценности сострадания к человеку, верность дружбе, благородство к побеждённому, осуждает насилие как таковое, не отрицая рыцарскую героичность воина. Другой, Михаил Кошевой, – типичный представитель новой классовой пролетарской нравственности, каковая утверждалась тогда в сознании людей и в начале 20-х 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 импонирует 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. Это составляет основу нравственного достоинства Григория. Михаил Кошевой, который абсолютизирует классовое до отрицания общечеловеческого и абсолютного, напротив, воспринимается как ограничен-

ный, фаталистически готовый к преступлению против жизни и личности, человек. Это вызывает не только осуждение, но и омерзение.

В реальности то, что функционирует в действительности или 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»¹⁸³.

Это не исключает возможности и необходимости аксиологического анализа ценностных симулякров, в частности с помощью метода *идеализации*, под которым следует понимать познание, основывающееся 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. Нравственные принципы и нормы, их структура

Число нравственных норм, принципов¹⁸⁴ неопределённо. Система нравственных норм, принципов предстаёт открытой, но возможна их классификация. Так, нравственные нормы можно подразделить на требования и позволения (рис. 4). В свою очередь требования подразделяются на *обязанности* и *обязательства*. Позволения также можно подразделить на *адиафорные* и *сверхдолжные*.

Требования отличаются тем, что имеют строго обязательный, категорический характер, в то время как *позволения* носят желательный, ассерторический. Отличительная черта требования – то, что его отрицание невозможно, – нарушение требования выводит субъект за сферу добра в сферу зла. Требования могут предстать как *всеобщие* («естественные») и *простые обязанности*. Всеобщие обязанности должны выполнять все. Примером всеобщих обязанностей можно считать так называемые «общечелове-

¹⁸³ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 9.

¹⁸⁴ Принципы являются наиболее общими и значимыми нравственными нормами.

ческие» нормы нравственности типа «Не убий!», «Не укради!», «Почитай отца и мать!». Всеобщие обязанности отличаются среди нравственных норм наибольшей категоричностью. Естественными предстают обязанности следовать совести, чувству долга и т. п.

Схема структуры нравственных норм¹⁸⁵

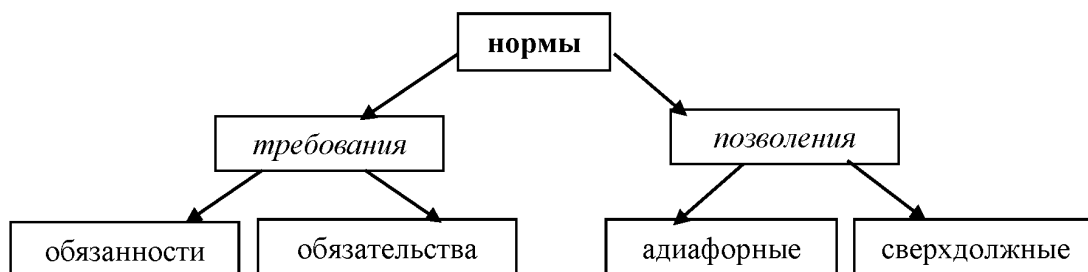


Рис. 4

Всеобщие обязанности связаны прежде всего с фундаментальными, а также базисными моральными ценностями и являются формой их осознания, оценки. Простые обязанности отражают системные моральные ценности. Они представляют собой обыденные нормы поведения и считаются наиболее массовыми, историческими, относительными.

Обязательства как требования – норма 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, 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*. Таковы, например, 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 *действия*, *безраз-*

¹⁸⁵ В данной схеме использованы идеи Дж. Ролза из его классификации принципов. (См.: Ролз Дж. Указ. соч. С. 103 – 108).

личные для греха, но не для добра и зла. Невыполнение адиафорных норм не предстаёт грехом, но всё же это зло.

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 «сверхдолжное», укажем на этику св. Феофана Затворника. Сверхдолжные нормы в нравственности св. Феофан Затворник обозначил как «советы». Он делил все нравственные нормы 1) на обязанности, которые являются законами наших действий, 2) советы и 3) безразличные, считающиеся «позволительными всякому». «Заповеди, или обязанности, составляют основание, устройство и твёрдость нравственного царства; советы – выше закона (Злат.); то, что позволительно – ниже его»¹⁸⁶. 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»¹⁸⁷. Отказ от лучшего есть унижение в себе христианина и переход на более низшую степень «естественной нравственности».

Относительно нравственных норм, как и других их видов, существуют определённые правила *правильности* их формирования. Они отнюдь не произвольны, а отражают специфические свойства норм. Интересный анализ данной проблемы проделан Дж Ролзом в его книге «Теория справедливости»¹⁸⁸. О нашем исследовании можно прочесть в работе «Моральные ценности»¹⁸⁹.

Вопросы для самопроверки

1. Что такое *интенциональность*?
2. Что означает *интенциональность моральных ценностей*?
3. Какие существуют *классификации ценностей*?
4. Как понимается «*абсолютное*» в аксиологии?
5. Как можно определить «*абсолютные*» и «*относительные*» моральные ценности?
6. Как существуют *абсолютные моральные ценности*?
7. Что такое *симулякр* в мире моральных ценностей?
8. Приведите *схему структуры* нравственных норм.

¹⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения // Творения Феофана Затворника. В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 90.

¹⁸⁷ Там же. С. 103.

¹⁸⁸ См.: Ролз Дж. Указ. соч. С. 123 – 125.

¹⁸⁹ См.: Матвеев П. Е. Указ. соч. С. 166 – 171.

РАЗДЕЛ 2. МИР МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Глава 5. МОРАЛЬ И ЭКОНОМИКА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

§ 1. Проблема морального фактора в экономике: история и современность

В этом и последующих параграфах приступаем к анализу конкретных моральных ценностей. Рассмотрим лишь некоторые из них, наиболее значимые для общества и человека, или по нашей классификации – некоторые из *системных общественных ценностей*.

При анализе конкретных моральных ценностей следует основываться на их свойствах, отмеченных выше. В частности, будем учитывать их *объективность* как определенных реальных качеств объектов и субъектов, а также *идеальность*, что не позволяет отождествлять их с материальными носителями. Также учтём их *одновалентность*, что способствует отделению их от других, часто одноименных феноменов. И еще следует принять во внимание такое важное свойство моральных ценностей, как их *интенциональность*, т. е. направленность на определенные объекты и субъекты, помня при этом, что они предстают лишь идеальными качествами этих объектов и субъектов. Это, в частности, означает, что данные объекты и субъекты предстают материальными носителями (основаниями) тех или иных моральных ценностей. Последние, в свою очередь, – основа для морально-ценностного анализа, оценки своих предметных носителей. Не стоит удивляться тому, что при анализе справедливости мы будем обращаться к экономике, а при анализе свободы – к политике, где эти ценности получают свое яркое воплощение.

Обращаясь к экономике, мы тем самым обращаемся к социальной сфере бытия как области жизни свободных и разумных личностей. В отличие от природы, где царствует естественная причинность, в обществе имеет место свободная причинность. Отношения же человека к общественным моральным ценностям остаются противоречивыми. Существуют многочисленные концепции, отрицающие какие-либо объективные трансцендентные моральные ценности, о чём шла речь выше. Но признать объективные моральные ценности заставляют нас и наше нравственное чувство, и интуиция, и человеческий исторический нравственный опыт, а также определённые свидетельства разума.

В самом деле, отличительные свойства человека – его свобода, разум, способность к творчеству, самосовершенствованию. Но быть таковым, т. е. жить, творить, совершенствоваться как свободное и разумное существо человек может лишь при признании им определённых трансцен-

дентных начал, ибо в психике и физиологии, которые подчиняются всецело естественной причинности, действуют по естественным законам, ему не найти ответа на вопросы о сущности его свободы и разума, о смысле его свободной разумной жизни. Через свободу и разум человек встречается с иной реальностью, трансцендентной и трансцендентальной, Кант был в этом абсолютно прав.

Но, даже признав себя самого как свободного и разумного существа за абсолютную ценность (так считал, например, Кант), человек может прийти с «логической необходимостью» к идее самоуничтожения. В самом деле, в таком случае иная свободная и разумная личность должна выступить как ограничение моей свободы разума. Ограниченность моего свободного разума здесь проявляется в том, что *иной* такой же свободный разум до конца по природе не может быть понят мною, иначе он был бы уже не свободным, а ограниченным. Следовательно, любой свободный разум будет стремиться к уничтожению себе подобных, чтобы действительно стать свободным. Если этого не произошло и не происходит, то потому, что человек как свободное и разумное существо осознал иные ценности, более важные, чем естественные, и не менее значимые, чем собственная личность.

О значении высших ценностей для человека как личности писал Н. А. Бердяев: «Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестаёт существовать»¹⁹⁰. Н. Бердяев не раз подчёркивал, что коммунизм, как и бестианство, вырастает на почве гуманизма, но не христианского, а *возрожденческого*. «Русский коммунизм сделает из этого крайние выводы, и произойдёт отречение от русской человечности не по целям, а по средствам. И так всегда будет, если будут утверждать человека вне Богочеловечества. Это глубже всех понял Достоевский, хотя его формулировка подлежит критике. Остаётся вечной истиной, что человек в том лишь случае сохраняет свою высшую ценность, свою свободу и независимость от власти природы общества, если есть Бог и Богочеловечество. Это тема русской мысли»¹⁹¹.

Человек осознал ценности трансцендентного и объективного добра и проявил свою свободу и разум в следовании их принципам. Объективными, трансцендентными *базисными общественными* ценностями добра, с нашей точки зрения, предстают *жизнь, личность и единство*. Данные ценности следует рассматривать как проявляющиеся на новом уровне развития фундаментальные ценности добра, а именно: *бытия-как-добра, един-*

¹⁹⁰ Бердяев Н. О познании человека. Опыт парадоксальной этики // Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 98.

¹⁹¹ Бердяев Н. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 127.

ственности-как-добра и единства-как-добра. Базисными системными ценностями зла можно считать *смерть, тоталитаризм и эгоизм*.

Самоценность жизни индивидуальной и общественной связана с ее уникальностью, способностью к развитию, порождающему сознание. Жизнь самоценна в силу факта своего наличия. Как отмечено в современной научной литературе: «Аксиологический анализ такого объекта, как жизнь, связан с определёнными трудностями вследствие того, что в представлениях современного человека "ценность" уже включена в понятие "жизнь". Ценность жизни (особенно человеческой) в системе наших цивилизованных установок полагается как нечто само собой разумеющееся, не подлежащее ни сомнению, ни обсуждению и, тем более, не требующее теоретического анализа»¹⁹². Исследования, однако, показывают, что в истории человеческих цивилизаций оценка ценности жизни менялась¹⁹³, но важно, что признание ценности жизни носит общечеловеческий характер, а её отрицание предстаёт как исключение.

Самоценность *личности* связана с её единственностью, неповторимостью, уникальностью как явления, а также с её неограниченностью, выражающейся в способности к перманентному совершенствованию, творчеству. Самоценность личности связана и с её чувствительностью, способностью к страданию и состраданию, разумностью и свободой. Личность есть высшая форма развития индивидуальности, как жизнь – бытия.

Проявляемое в живой и неживой природе единство в социальном мире предстаёт как *социальное единство, всеединство, соборность*¹⁹⁴, означающее свободное единение, *единство*, которое, как моральная ценность, не отрицает и не подавляет индивидуальности, единичной или собирательной, групповой. Реальными формами социального единства предстают семья, нация, человечество и др. Всеединство как базисная моральная ценность осмыслялась человечеством как Царство Божье, богочеловечество, соборность, коммунизм, мир общих интересов и пр.

Три отмеченные базисные моральные ценности равны друг другу в своём ценностном содержании и в этом смысле автономны, не сводимы одна к другой, не заменимы друг другом. Личность нельзя приносить в жертву единства, равно как единством жертвовать ради личности. Базисные моральные ценности находятся в гармоническом единстве, добро целно, еди-

¹⁹² Жизнь как ценность / отв. ред. Л. И. Фесенкова. М. : ИФРАН, 2000. С. 3.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Можно использовать здесь понятия *всеединства* или *соборности*, чтобы подчеркнуть, что речь идёт именно о *социальном единстве*. Но поскольку в русском языке слова «*всеединство*» и «*соборность*» имеют уже особое значение, мы впредь в основном для характеристики ценности *социального единства* будем использовать понятие *единства*.

но в трёх своих основных ипостасях и в обществе утверждается как свободное единение живых личностей. Нет в социальном мире моральных ценностей выше названных, они лежат в основе всех остальных. Доказывается это всей историей человечества и аксиологическим анализом конкретных ценностей и их систем.

История морали свидетельствует, что все три отмеченные ценности присутствуют в любой исторически конкретной морали как определённом ценностном порядке того или иного общества, хотя были осмыслены и, следовательно, реально определяли бытующую в обществе нравственность неравнозначно. Так, в обществе рабовладельческом и феодальном, а также социалистическом вплоть до 80-х годов XX века особое внимание обращалось на ценность *единства*, хотя уже в силу этого она не получала адекватной себе формы осознания и реализации. Начиная с эпохи Ренессанса, наибольшее развитие в морали европейских обществ получает ценность *личности*. В настоящее время особое внимание стало уделяться ценности *жизни*¹⁹⁵.

Косвенное подтверждение особого базисного статуса именно ценностей *жизни*, *личности* и *единства* – само аксиологическое исследование социума, проведённое с данной точки зрения, которое позволяет создать непротиворечивую теорию, описывающую ценностный аспект важнейших сфер общественной жизни. Этому и посвящена данная глава.

В экономике *базисные* моральные ценности общества предстают как определённые *системные* общественные ценности, а именно как *благо*, *хозяйственность*, *справедливость*¹⁹⁶. Можно сказать, что существование экономики проходит под модусами блага, хозяйственности и справедливости. Конкретное же проявление системных ценностей экономики в свою очередь зависит от самих экономических структур. Но кроме структурно-нравственного аспекта экономики, соединённого со средствами производства, формами хозяйствования, экономическими отношениями, в ней можно выделить и *личностно-нравственный* аспект. Личностно-нравственный аспект экономики определяется этическими качествами самих людей, занятых в ней. Данный моральный аспект экономики не будет здесь анализироваться.

Поскольку нравственные ценности блага, хозяйственности и справедливости, а также конкретизирующие их более частные предметные ценности идеальны и трансцендентны в отмеченном выше смысле, по-

¹⁹⁵ Современный философский анализ жизни представлен в замечательной книге известного западного философа XX века Ханны Арендт. См.: *Ханна Арендт. Vita Activa*, или О деятельной жизни. М., 2017.

¹⁹⁶ См.: *Матвеев П. Е. Этика. Основы хозяйственной этики : курс лекций. Ч. 2.* Владимир, 2003.

стольку они непосредственно не выводимы из экономики. Экономические феномены сами по себе не предстают добром или злом, хотя они интенционально связаны и с тем и с другим, и никогда не предстают нравственно нейтральными. Но из этого следует существенный вывод, что *нельзя считать добром всё то, что экономически эффективно, что приносит экономический успех*. Принцип «*нравственно положительно то, что экономно*» неверен с нравственно-аксиологической точки зрения. Отношения между нравственностью и экономикой предстают более сложными.

Экономика, уже в силу существенной, неустранимой здесь роли естественно-природного фактора, моральная ценность которого ограничена, а также из-за влияния объективно-социального фактора сама предстаёт сферой с *ограниченной нравственностью*. В самом деле, в объективно-социальном факторе с точки зрения моральной значимости следует отличать *экономические объективные законы и экономические обстоятельства*. Влияние человека на объективные экономические законы может быть лишь опосредованным, через изменения условий проявления этих законов или через субъективный отказ участвовать в экономической деятельности при данных условиях. Сами же объективные законы человек изменить не может по определению закона. Экономические же обстоятельства создают сами люди, и влиять на них человек может и должен, потому за экономические обстоятельства как за сферу большей свободы человек несёт и большую ответственность.

Нравственная ограниченность экономики проявляется и в том, что на хозяйственную деятельность, результаты этой деятельности, товары непосредственно *не переносятся этические достоинства субъектов деятельности*. Экономика, как политика и другие сферы социума, обладает определённой автономией, и здесь могут достигать успехов люди с невысокими моральными качествами, но со значительными профессиональными, «деловыми» способностями. Экономика из всех социальных сфер имеет наиболее ограниченные нравственные возможности, она менее всего нравственно совершенна. Уже потому неверно идеализировать её как средство социального спасения, как и не следует ожидать экономического чуда от добрых, справедливых, честных хозяйственников.

Впрочем, общечеловеческие моральные ценности, принципы действуют и в сфере экономики. Так называемые «этика бизнеса», «хозяйственная этика», «экономическая этика», «этика успеха» не предстают особой моралью наряду с общечеловеческой, а являются специфическим проявлением единых фундаментальных и социально-базисных моральных ценностей в сфере хозяйственной деятельности. Это означает, в частности, что при возникновении конфликтов в сознании субъектов между нормами общечеловеческой морали, с одной стороны, и нормами «экономической этики», с другой, предпочтение следует отдавать общечеловеческим нормам.

Всё это требует правильного понимания самой проблемы соотношения экономики и нравственности. Этика и мораль нужны для бизнесмена, менеджера *не только ради достижения экономического успеха*, (это лишь одна из функций хозяйственной этики), *но и для организации социально-ответственной хозяйственной деятельности*, по возможности *безгрешной*. «Хозяйственная этика» должна служить не только личности, но и обществу и потому предлагает нормы, не только стимулирующие определённую хозяйственную активность, но и ограничивающие её. В этом состоит одна из важных функций экономической этики.

Следующая функция хозяйственной этики состоит, с одной стороны, в придании нравственной *легитимности* той или иной деятельности субъекта экономики, а с другой – в формировании у субъекта *нравственной ответственности*.

В этике существуют и иные точки зрения на поднятые вопросы. К проблеме соотношения морали и экономики, собственно, имеется два альтернативных подхода и множество других, являющихся их различным сочетанием. *Первая* точка зрения – «ограниченно прагматическая». С этой позиции отрицается положительное влияние нравственности на экономику. *Вторая* точка зрения признаёт диалектическую связь между нравственностью и экономикой. Здесь подчёркивается эффективное влияние морали на экономику.

В XX веке широкое признание получили идеи *М. Вебера* о связи рыночного капитализма с *религиозной* христианской нравственностью¹⁹⁷. В своей знаменитой книге «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер проанализировал значение этического фактора в генезисе рациональной, рыночной экономики. По М. Веберу, дух капитализма – это «строй мышления, для которого характерно систематическое стремление к законной прибыли в рамках своей профессии»¹⁹⁸. Учёный показал, что рациональному, или рыночному, капитализму противостоят два социальных конкурента – «авантюристический капитализм» и «традиционализм», или «застойное общество». Главный принцип «авантюрного капитализма» – «нажива ради удовлетворения потребностей», что свидетельствует о совершенном его иррационализме. «Традиционализм» руководствуется принципом «максимум удовольствия и минимум напряжения».

¹⁹⁷ Классические исследования этой темы М. Вебером породили множество аналогичных работ. В настоящее время появляются исследования о связях иных религий с экономикой. В качестве примера можно указать работу Г. Нуруллиной «Исламская этика бизнеса». См.: Нуруллина Г. Исламская этика бизнеса. М., 2004 и др.

¹⁹⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. С. 85.

Но не авантюристический и не традиционный капитализм породили современное рыночное хозяйство, они сыграли лишь роль стимуляторов. Рыночный капитализм, с точки зрения М. Вебера, возникает на иной основе. Его главный принцип – «профессиональный труд как долг, самоцель». Прибыль, капитал оцениваются как экономическая и моральная ценности, характеризующие достоинство человека, его самоценность, «богоизбранность». Капитал есть средство для самореализации, самоутверждения как утверждения своего «Я» в своих собственных глазах и во мнении близких, общества.

Основная тонкость здесь состоит в том, чтобы увидеть, оценить *нравственно* саму предпринимательскую деятельность, деятельность бизнесмена, в деньгах же уметь видеть не только капитал, но и нечто большее, а в бизнесе – нечто моральное, духовное. Неважно, что не все бизнесмены это понимают – главное, чтобы этот момент присутствовал в самом бизнесе, особенно на стадии формирования.

М. Вебер считал, что этого можно достигнуть прежде всего с помощью религии. При генезисе рыночного, рационального капитализма именно религия, и в частности *протестантизм*, сыграла решающую роль. В протестантизме существуют догматы о предопределении и о спасении нас верой и делами. Наши деловые успехи и свидетельствуют о богоизбранности при наличии у нас веры в Христа. Протестантская этика, таким образом, открывает широкую перспективу для практики, но она же устанавливает определённые ограничения в быту, ценит бережливость, умеренность. В эпоху формирования рыночного капитализма протестантизм, особенно *кальвинизм*, отстаивал принципы строгого аскетизма. Смысл жизни, экономической деятельности состоит в достижении богоизбранничества и поэтому имеет трансцендентный характер. Данная трансцендентность определяет *рациональность* протестантской нравственности, направляющей *разумом* поведение человека в соответствии с трансцендентной целью.

М. Вебер критически оценивал с точки зрения этики успеха возможности восточных религий, католицизма и православия. Главный недостаток этих религий Вебер видел в широком распространении среди них *мистицизма*. Мистицизм обращён преимущественно внутрь себя и относится к миру как к искушению. Подобный мистицизм отличается созерцательностью, пренебрежением роли разума и по сути дела являет собой отрицание мира. «Сломленный миром» мистик противоположен занимающему активную жизненную позицию аскету. «Особая покорная "сломленность"» характеризует мирскую деятельность мистика, – писал М. Вебер, – он всё время стремится уйти (и уходит) в тень и уединение, где ощущает свою близость

к Богу. Аскет (если он полностью соответствует этому типу) уверен в том, что служит орудием Бога»¹⁹⁹.

Однако с идеями М. Вебера всецело согласиться нельзя. Несомненно, верна идея о влиянии религии и морали на экономику, и, в частности, правильно отмечена важная роль протестантской морали в становлении рационального, рыночного хозяйства. Однако всегда ли трансцендентная, пусть и божественная, цель направит разум по пути добра? В протестантизме есть внутреннее противоречие между нормами целями и нормами средствами, когда целевые нормы «оправдывают» достижение успеха, и негодными с нравственной точки зрения аморальными средствами²⁰⁰.

Другой недостаток концепции М. Вебера видится в том, что он не обратил должного внимания на объективную мораль и главным фактором развития экономики считал индивидуальную этику. Но чтобы реализовались субъективные идеи добра, долга в объективной реальности, в частности, в экономике, надо чтобы сама эта реальность была бы «доброй», т. е. допускала возможность утверждения здесь ценностей добра. Объективная реальность, включая экономику, не нейтральна к добру и злу, а сопричастна им, о чём свидетельствует факт сопротивления объективной реальности определённым действиям зла и поспешествования, содействия, со-творчества определённым действиям добра, как это отразил А. Смит в идее «невидимой руки».

Неверна также оценка М. Вебером возможностей католицизма и православия в развитии экономики. Дело в том, что в христианстве развивается антиномичное нравственное отношение к успеху, в том числе к успеху хозяйственному²⁰¹. Исторически различные христианские конфессии предложили и различные подходы к данному противоречию. Например, при оценке православной метафизики успеха нельзя всецело становиться на сторону ни одной из антитез. Поэтому невозможно согласиться с часто встречаемой формулой, согласно которой в православии нет учения о мирском, светском успехе, что якобы имманентно присущий православию мистицизм не позволяет создать развитую хозяйственную этику, этику успеха. Православная этика не отрицает нравственной ценности экономики и потенциально способна содействовать её организации и функционированию в соответствии с нормами добра.

¹⁹⁹ Вебер М. Социология религии // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 208.

²⁰⁰ На подобное противоречие в индивидуализме в своё время правильно обратил внимание советский философ Ю. А. Замошкин. См.: Ю. А. Замошкин. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966. С. 40.

²⁰¹ См. об этом: Матвеев П. Е. Метафизика успеха в этике православия // Этика дела. Ведомости. Вып. 7. Тюмень, 1997 ; Его же. Хозяйственная этика православия // Рынок. Право. Мораль. Сборник научных трудов. Владимир, 1995.

§ 2. Понятия объективной и субъективной справедливости

Итак, мы обращаемся к *справедливости* как моральной ценности. Литература по *справедливости* обширна²⁰². Мы прежде всего обратим внимание на работу Джона Ролза «Теория справедливости»²⁰³.

Справедливость – это ценность, характеризующая отношения распределения благ как должное, соответствующее рангу моральной ценности. В экономике справедливость связана с распределением экономических благ и, следовательно, с отношениями собственности, а также и с отношениями обмена.

Справедливость как ценность предстаёт в разных формах: и как абсолютная моральная ценность, и как относительная, историческая и общечеловеческая. Все это формы *объективной* справедливости. Справедливость как ценность при этом следует отличать от справедливости как оценки, т. е. от *субъективной* справедливости. Оценки справедливости, в том числе теории справедливости, ещё более многообразны, чем собственно ценность справедливости, и это нормально для общества.

Справедливость как ценность следует отличать и от соответствующего чувства – «чувства справедливости», и от соответствующего качества (добродетели) человека. Все это предстает проявлением *субъективной* справедливости. Такое словесное родство схожих явлений давно отмечено в философии, и мыслители обращали внимание также на существующие здесь проблемы. Можно сослаться на Аристотеля, который в главе первой «Категорий» говорит об «одноименных» предметах, «соименных» и «отыменных» типа «грамматика», «грамматик» или «грамотный». Это в свою очередь породило огромное количество литературы в течение тысячелетий. Можно указать на «Введение» Порфирия, «Комментарии к Порфирию» Боэция, «О грамотном» Ансельма Кентерберийского.

В настоящее время в научной литературе и публицистике проявляется большой интерес к биологическим основам нравственности, т. е. биологической природе субъективной морали. Лучше сказать точнее – к биологическим *факторам* субъективной морали. Даже трудно объяснить такой повышенный интерес. Одним из его гносеологических источников стала знаменитая *лингвистическая* теория Ноама Хомского (родился в 1929 г.) о наличии в человеке врожденной «глубинной универсальной грамматики», лежащей в основе языковых структур. Вот пример возрождения учения об

²⁰² Отметим некоторые современные и наиболее значимые работы по теме справедливости: Ролз Дж. Указ. соч. ; Де Джордж Р. П. Деловая этика. Т. 1 – 2. СПб., М., 2001 ; Хаузер Марк. Мораль и разум. М., 2008 ; Докинз Ричард. Эгоистический ген. М., 2011 ; Гусейнов А. А. Золотое правило морали [Электронный ресурс]. URL: <http://iphras.ru> ; Апресян Р. Г. Талион и золотое правило // Вестник философии. 2001. № 3 и др.

²⁰³ См.: Ролз Дж. Указ. соч.

априорности И. Канта. Ученые, признающие врожденные биологические основы морали в человеке, наподобие врожденной грамматики Хомского, признают и биологические основы моральных ценностей, в том числе справедливости.

Кратко остановимся лишь на идеях Марка Хаузера, изложенных в его книге «Мораль и разум»²⁰⁴. Примечательно второе название работы: «Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла». Здесь есть глава, которая называется «Справедливость и правосудие для всех». Марк Хаузер, отстаивая тезис о биологической природе морали, в частности справедливости, обращается к результатам «экспериментальной экономики», «эволюционной биологии», «математической биологии», которые широко используют методику «экономических игр» для изучения поведения человека. Особенно распространенными стали игры типа «Диктатор» и «Ультиматум».

Суть игры «Диктатор» состоит в том, что игроку дается определенная сумма денег (100 рублей, например). Затем предлагается добровольно передать часть этой суммы другому. Игрок сам определяет сколько (от 0 до 100 рублей) – так осуществляется проверка на справедливость, альтруизм и другие качества, присущие данному субъекту. Суть игры «Ультиматум» заключается в том, что игрок (№ 1) из полученных денег (например, 100 рублей) передает часть другому игроку (№ 2) также добровольно от 0 до 100 рублей. Если игрок № 2 отказывается от предложенной суммы, то «сгорают» все деньги у обоих. Если же игрок № 2 соглашается, то сохраняются деньги у обоих.

Такие игры-эксперименты проводились в разных странах, т. е. в разных культурах, разных аудиториях. Результаты таковы, что в играх «Диктатор» и «Ультиматум» не делалось предложений меньше 15 % и больше 50 %. Условия игр можно менять, в частности ввести эффект *репутаций* и т. п.

Один из выводов, который сделал М. Хаузер и другие экспериментаторы: «Стандартное объяснение этих результатов состоит в том, что, хотя мы, возможно, развивались как *homo economicus*, мы также рождены с глубоким чувством справедливости, касающимся благосостояния других, даже когда наши действия лишают нас личной выгоды»²⁰⁵. Далее М. Хаузер отмечает влияние и местной культуры на развитие принципа справедливости: «Эти простые экономические игры показывают, – пишет он, – что справедливость – всеобщий принцип с набором параметров, устанавливаемых, по-видимому, местной культурой преимущественно на ранних этапах развития»²⁰⁶.

²⁰⁴ Хаузер М. Мораль и разум. М., 2008.

²⁰⁵ Там же. С. 131.

²⁰⁶ Там же. С. 139.

Как относиться к этим положениям? Отрадно то, что в этом случае признают всеобщность справедливости, отмечают и биологические (что особенно важно), и культурные факторы для ее развития. Но, думается, здесь совершается *«натуралистическая ошибка»*, когда отождествляется материальный носитель ценности справедливости – в данном случае психофизиологическое чувство – и сама идеальная ценность справедливости. Можно говорить об определенной врожденности (априорности) идеальной формы (схемы) справедливости, которая затем связывается с чувством, или понятием, или принципом. Эта «субъективная справедливость» (*ноэса* справедливости) позволяет осознать и объективную справедливость, к которой мы сейчас обращаемся.

§ 3. Исторические виды справедливости

Из истории известны два наиболее общих вида справедливости: *воздающая (уравнивающая)* и *распределяющая (дистрибутивная)* справедливость. Воздающая справедливость означает равное воздаяние за равные деяния. Классическое выражение она получила в талионе *«Око за око, зуб за зуб»*. Исследование показывает, что это правило было универсальным, общечеловеческим для всех народов на родоплеменной стадии развития.

Талион можно сформулировать и как принцип *«Поступай по отношению к другим так, как поступают по отношению к тебе и твоим сородичам»*²⁰⁷. Но насколько справедлив этот принцип воздающей справедливости? Уже Платон отмечал его несовершенство: «Равное среди неравных уже несправедливо». Действительно, люди не равны друг другу в том или ином отношении. Со временем были отмечены и другие недостатки талиона. Кроме уравнительного, и не всегда справедливого, равенства здесь масштаб действий задается «внешним» образом, т. е. лежит вне самого действующего лица. Наказание или поощрение по данному принципу не учитывает ни мотивов, ни целей поступков, ни индивидуальной судьбы, ни личных качеств. Этим, в частности, объясняется, что вина отцов наказуется до третьего или более поколений. Насколько это справедливо? В талионе единственным критерием служит равенство деяния и воздаяния.

Другая особенность талиона – то, что здесь синкретно, нерасчлененно воспринимаются личный и групповой интересы. Здесь принимаются в расчет только поступки и не учитываются намерения, будь то коллективные или индивидуальные, и потому не важна личность обидчика, ибо личность не отделяется от коллектива, рода, племени, нации. В качестве ответчика может быть любой представитель коллектива, рода, племени, нации, хотя бы тот практически совершенно может быть непричастен к данному деянию (преступлению). На этом до сих пор стоит институт кровной мести как специфический суд по принципу воздающей справедливо-

²⁰⁷ Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 65.

сти. На этом зиждутся и теракты, совершаемые мусульманами, ибо в шариате до сих пор действует талион.

О нравственном несовершенстве талиона говорит и то, что оно не отрицает справедливости в ответе злом на зло. Но из истории морали известна истина, что ответ злом на зло лишь умножает зло, а не искореняет его. Конфуций, например, считал, что на зло надо отвечать по справедливости, а добром надо отвечать на добро. Кто прав? Думается, что Конфуций. Об этом рассуждает и современный российский этик Р. Г. Апресян²⁰⁸.

Все это вызывает много вопросов по поводу справедливости и даже моральности талиона: является ли он моральным принципом или нормой обычного права, т. е. еще неписанного права, а действующего стихийно, где строго не разделяются правовые и моральные установки? Существует и такая проблема: насколько адекватно талион передает воздающую справедливость?

Практика свидетельствует, что эта форма справедливости (воздающая справедливость) еще актуальна и действует в современном обществе. В частности, все отношения распределения благ по труду стоят на воздающей справедливости, ибо здесь не учитываются качество труда и индивидуальные потребности участников трудовой деятельности. В самом деле, в семье может быть два человека, три, четыре и т. д. Тогда при одинаковой зарплате глав семей доходы членов бездетной или малодетной семьи будут естественно выше, нежели доходы членов многодетной семьи.

Или, например, разница в зарплате молодых людей и людей старших по возрасту. Молодым людям нужно больше средств, а получают они часто меньше своих родителей. Но пока общество экономически не готово перейти к другим формам зарплаты, более справедливым, оно терпит такое распределение, считая его если и не совершенным нравственно, то и не аморальным, т. е. адиафорным.

В последние годы, т. е. уже в XXI веке, появились и в теоретической (дескриптивной) этике статьи в пользу талиона. Одной из таких статей является отмеченная уже нами работа Р. Г. Апресяна, опубликованная в журнале «Вопросы философии» еще в 2001 году²⁰⁹. Здесь даже присутствует параграф «Этическая реабилитация талиона». Р. Г. Апресян справедливо замечает, что это непростая теоретическая проблема, поскольку ее решение требует «концептуального расширения пространства нравственности и переосмысления самой этики». Дело в том, что в этике и моральном сознании доминирует установка на морально-идеальное содержание. Одним из проявлений такой установки в учении о моральных ценностях предстает отказ некоторых ученых признавать так называемые «отрицательные ценности», например ценности зла, за собственно ценности²¹⁰.

²⁰⁸ См.: Апресян Р. Г. Талион и золотое правило // Вопросы философии. 2001. № 3.

²⁰⁹ Там же.

²¹⁰ См. об этом там же, гл. 2, § 1.

Вместе с тем Р. Г. Апресян справедливо отмечает, что это порождает «практическую слабость» этики как «практической философии». Она в таком случае остается в рамках *перфекционизма* как убежденности в том, что совершенствование как собственное, так и других людей – та цель, к которой должен стремиться человек. *Перфекционизм* присутствует уже в учении Аристотеля, в христианской этике, у Лейбница, Канта, Ницше. Но есть и критики перфекционизма. Так, Альберт Швейцер видел в нем (перфекционизме) элемент жизне- и мироотрицания. В целом пренебрежение этики к талиону оборачивается и пренебрежением к светской этике в угоду этике совершенствования.

В этике и аксиологии эта проблема еще оборачивается дилеммой *справедливости – милосердия*. Данная проблема особенно актуальной стала в зрелое Средневековье в христианской культуре, когда стала развиваться на новой христианской основе теория морали и права. «Талион» стоит за справедливость, а «золотое правило морали», о котором речь впереди, – за милосердие, а ведь оно отмечено в Новом Завете. Как быть? Что правильно? Ситуация исторически повторяется, ибо сейчас очень популярна этика всепрощения, милосердия. Но как быть с «бесчувственным злом», преступлениями террористов, новых нацистов и т. п.?

Р. Г. Апресян упоминает в своей статье святого Иоанна Златоуста, одного из отцов Церкви, жившего в V веке. Иоанн Златоуст трактовал талион не как пережиток дохристианской морали, а как действенное инициативное правило, данное самим Богом человеку. Он перетолковывал талион в духе «золотого правила» и даже *заповеди любви*. Иоанн Златоуст утверждал: «Древний закон (талион) есть величайший закон человеколюбия Божия. Не для того он поставил такой закон, чтобы мы исторгли глаза друг у друга, но чтобы не причиняли зла другим, опасаясь потерпеть то же самое и от них. Он хотел только внушить страх тем, что дерзки, что готовы выколоть глаза друг у друга, определил наказание с той целью, чтобы по крайней мере страх препятствовал им отнимать зрение у близких, если они по доброй воле не захотят удержаться от своей жестокости»²¹¹.

Р. Г. Апресян верно полагает, что «талион зарезервирован для общения с теми, кто как бы полагает, что «мораль – это бессилие в действии», «мораль – это ухищрение слабых». Опыт повседневного, в особенности неперсонализированного, общения показывает, что для противодействия хамству, злобности и агрессивности порой достаточно лишь демонстрации готовности говорить на жестком языке силы. Талион – последняя возможность сохранения человечности в неприспособленных для человечности обстоятельствах, подобных тем, что передаются нормативной моделью «войны всех против всех», неважно, понимается ли эта модель как мета-

²¹¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование Евангелия Святого Матфея Евангелиста. М. : Паломник, 1994. С. 178.

фора или дескриптивно достоверная концепция. Талион в полной мере актуален, когда угроза решительного отпора – единственное условие ограничения и подавления потенциального злодея»²¹².

Можно согласиться с этими положениями Р. Г. Апресяна. Необходимо также учитывать, что Р. Г. Апресян наряду с А. А. Гусейновым были одними из главных представителей «этики сопротивления злу ненасилием».

Считается, что на смену воздающей справедливости приходит распределяющая справедливость как более совершенная. Уже было отмечено верное замечание Платона в адрес воздающей справедливости: «...равное среди неравных уже несправедливо». Распределяющая справедливость учитывает качественное неравенство субъектов и потому утверждает количественное неравенство в распределении благ как справедливое.

Классическим выражением распределяющей справедливости считают «золотое правило морали»: *«Поступай с другим так, как если бы хотел, чтобы поступили с тобой»*. Русский философ И. А. Ильин с данных позиций оценивал справедливое право как проявление распределяющей справедливости: «Справедливое право есть право, которое верно разрешает столкновение между естественным неравенством и духовным равенством людей, учитывая первое, но отправляясь всегда от последнего»²¹³. Первые упоминания о «золотом правиле» относятся еще к VI – V векам до н. э. («Махабхарата», Конфуций, книга «Товит» Ветхого Завета Библии). Оно присутствует в Евангелиях Нового Завета Библии.

«Золотое правило» в христианстве будет исследовать Августин Блаженный (354 – 430 годы). Он одним из первых обратит внимание на особенность данного вида справедливости, которую он будет трактовать в духе любви: «Любите ближнего как самого себя». По Августину, данная заповедь означает:

1. «Ближнего» надо понимать не в смысле кровного родства, а в смысле духовной общности.

2. Любить другого как самого себя – значит любить в нем человека. «Глупости и собственные не должно любить».

3. Данный принцип надо понимать не вульгарно-эгоистически, когда каждый делает свое «Я» масштабом мира, а гуманно-альтруистически. Спасти человека от эгоизма, по Августину Блаженному, может только любовь к Богу. Поэтому Христос эту заповедь дал в единстве с заповедью любви к Богу. *«Любите ближнего как самого себя, а Бога больше себя»*.

Проблемам справедливости большое внимание уделяли на Западе в XI – XIII веках, во времена «папской революции», когда была осознанна ее

²¹² См.: Апресян Р. Г. Указ. соч.

²¹³ Ильин И. А. Общее учение о праве и государстве // Собр. соч. в 10 т. М., Т. 4. 1994. С. 80.

значимость не только для морали, но и для права. Реалисты (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский) подчёркивали объективный, всеобщий и абсолютный характер справедливости, ее божественную природу, потому всякие проступки, преступления оценивались как нарушения объективной справедливости, что требовало соответствующего воздаяния ради восстановления должного миропорядка. Это воздаяние осуществлялось через право, включая суды.

Как основополагающий принцип естественного права и нравственности стали рассматривать «золотое правило» Гоббс, Локк. В России серьезное внимание этому правилу уделил московский митрополит XIX века Филарет (Дроздов), который предложил такую его интерпретацию: *«Любите врагов своих, ненавидьте врагов Божиих и боритесь с врагами отечества»*.

Кроме отмеченных черт «золотого правила» надо обратить внимание также на следующее:

1. Это правило требует учитывать внутреннюю мотивацию: «как ты желаешь». Следовательно, не род, не коллектив берут на себя ответственность за совершенный индивидуально поступок, а сам индивид. Таким образом, «золотое правило» предполагает в качестве субъекта свободную, ответственную личность.

2. Это правило, в отличие от талиона, который рассматривал других людей с точки зрения эгоистических интересов, требует поступать в соответствии с теми образцами, которые предписываются другим. Оно так направляет поведение одного индивида, чтобы учитывать интересы других.

3. Повторимся, что под «другими» понимаются здесь не «чужие», не «иноплеменники», а другие люди, все человечество.

Находились мыслители, которые подвергали критике «золотое правило», обнаруживая и в нем недостатки. Одним из таких критиков был Кант (1724 – 1804 годы). В своей работе «Основы метафизики нравственности» в примечаниях Кант сделал два критических замечания в адрес «золотого правила». Первое: «золотое правило» не говорит, почему человек должен быть нравственным применительно к себе и особенно в отношении других людей. Второе замечание: это правило не является всеобщим, потому что не гарантирует взаимности всех отношений. Ведь и преступник может предъявить судье требование судить его так, как он хотел бы чтобы судили его самого, если бы он был на месте преступника.

Эти возражения Канта сами породили множество замечаний со стороны других этиков – например, А. А. Гусейнова. Он пишет, что «золотое правило» действительно не отвечает на другой вопрос – «почему человек должен быть нравственным?». Да оно и не предполагает его. Правило отвечает на другой вопрос – «как быть нравственным?». Оно касается не *условий* морального поведения, а *самого* морального поведения, его правил.

По поводу второго возражения Канта о том, что «золотое правило» не обеспечивает взаимности отношений, А. А. Гусейнов отмечает, что в нем, в «золотом правиле», идет речь об идеальном решении конфликта, т. е. когда лицо ставит не только другого на место себя, но и себя на место другого. Мы в принципе согласны с замечаниями А. А. Гусейнова в адрес Канта. Отметим, что анализ «золотого правила» морали продолжается и сейчас в светской этике и аксиологии.

Эти два исторических вида справедливости представлены в той или иной степени и в современных концепциях справедливости, которые функционируют в современном обществе и связаны с экономикой, правом, политикой, системой образования и другими сферами общества.

§ 4. Современные концепции справедливости

В современном обществе реально функционируют четыре симулякра справедливости, которые сочетают элементы уравнивающей и распределяющей справедливости, а также и иных ценностей, в том числе ценностей зла²¹⁴. К выделенным концепциям надо добавить пятую – *справедливости как честности*, которую развил Дж. Ролз в своей книге «Теория справедливости»²¹⁵. Эти концепции можно охарактеризовать как *симулякры* справедливости, т. е. копии, подобия справедливости, функционирующие под ее именем, но имеющие с ней лишь некоторые черты сходства, подобия. Среди экономистов, имеющих дело со справедливостью, встречается следующий вывод: «К сожалению, экономисты и другие специалисты не имеют общего мнения о том, как определить справедливость и как квалифицировать её. Поэтому невозможно никакое соглашение о предпочтительности одного эффективного распределения другому»²¹⁶. Но проблема оценки справедливости, действительно, не может быть решена экономистами, поскольку это этическая проблема.

Первую концепцию представляет *эгалитарная концепция справедливости*. Эгалитарная концепция справедливости требует, чтобы все члены общества получили равные блага – как экономические, так и правовые, социальные, духовные. Таким образом распределение благ здесь должно осуществляться по принципу воздающей справедливости. Эгалитарная концепция справедливости предполагает установление жестких социальных институтов, способствующих реализации ее норм. В частности, предполагается институт общественной собственности, планово-централизованная экономика, авторитарный или тоталитарный политический режимы в государствах.

²¹⁴ О *четырёх* концепциях справедливости, реально функционирующих в обществе, упомянуто, например, в книге Р. Пиндайко и Д. Рубинфельда «Микроэкономика» (Пиндайк Р., Рубинфельд Д. Микроэкономика. М., 1992. С. 432 – 436).

²¹⁵ См.: Ролз Дж. Указ. соч. С. 76 – 77.

²¹⁶ Пиндайк Р., Рубинфельд Д. Указ. соч. С. 432.

Эгалитарная справедливость в недалеком прошлом господствовала в социалистических странах. Она еще представлена в некоторых программах коммунистических партий. В экономике она осуществлялась через принцип «от каждого по возможностям, каждому по труду». В сфере образования согласно принципам эгалитарной справедливости утверждались квоты, уравнивающие в процентном отношении наборы студентов в вузы от разных социальных классов (пролетариев, крестьян, интеллигентов). В целом это давало определённый положительный эффект.

Основным недостатком этой концепции была «уравниловка» в распределении конечных благ как результатов трудовой деятельности. Практика засвидетельствовала также экономическую неэффективность предлагаемых социальных мер и в целом экономическую неэффективность эгалитарной справедливости. Кроме того, в данной концепции справедливость оценивается как высшая по рангу ценность, в жертву которой можно принести другие, в том числе свободу, достоинство, счастье людей. В этом заключается один из основных *нравственных* недостатков эгалитарной концепции, поскольку здесь нарушается объективная иерархия, присущая системе моральных ценностей, согласно которой ценности свободы, достоинства выше по рангу, чем ценность справедливости. Но в мире ценностей действует также принцип, по которому высшие ценности не отменяют низшие, а сосуществуют с ними.

Следующую концепцию справедливости можно обозначить как *либеральную*. Согласно этой концепции истинной считается распределяющая справедливость, которая реализуется через *свободное* распределение благ. Здесь признаётся свобода стартовых возможностей, свободный доступ к любым социальным статусам. Свободу понимают как отсутствие каких-либо ограничений на реальные возможности индивидов, т. е. утверждается равенство возможностей, которые есть у людей. Так, богатые должны иметь право реализовать свои возможности, предоставленные им их капиталом, которые несравненно богаче возможностей бедных.

В этом качестве свобода предстаёт как равная возможность для всех. Однако это равенство чисто формально, поскольку стартовые возможности у субъектов реально неравны. Либеральная концепция справедливости также предполагает установление определённых социальных институтов, способствующих реализации её норм. В экономике определяющая роль отводится рынку, в системе здравоохранения и образования – платным формам. Признаётся и роль государства как политического гаранта свободы выбора.

Недостаток либеральной концепции справедливости – абсолютизация свободы, в жертву которой приносится справедливость, что имеет определённые оправдания, ибо свобода как ценность занимает более высо-

кий ранг, нежели справедливость. Жертвуется и любовь, требующая определённого равенства в отношениях к личностям по принципу милосердия.

Здесь распределение благ изначально находится под влиянием случайных естественных и социальных факторов, что оценивается как справедливость, хотя нравственная интуиция выступает против подобной случайности как несправедливой. В самом деле, еще можно говорить об ответственности старшего, взрослого поколения в их жизненном статусе, однако в чем здесь вина их детей, младшего поколения? Чем виноваты та или иная девочка, тот или иной мальчик, что они родились в небогатых семьях и потому только не имеют возможности получить то образование, занять тот статус, что и их сверстники из обеспеченных семей? Либеральная концепция справедливости по сути дела ничего не предлагает против подобной естественной или социальной, случайной по своей природе, несправедливости. В этом её собственная несправедливость.

В распределении экономических благ либеральная справедливость также не всегда истинна. Данная справедливость ориентируется на рынок, который, как считают, приводит в распределении к *Парето эффективному результату*, или *принципу эффективности Парето*. Согласно принципу Парето распределение эффективно, если товары нельзя перераспределить так, чтобы кому-то стало лучше, но никому хуже. Собственно, это принцип *сбалансированного* распределения, который действительно предстаёт наиболее эффективным и справедливым из возможных. Однако само распределение по принципу Парето справедливо только в *одном* случае²¹⁷. Распределение товаров между двумя лицами X_1 и X_2 по принципу Парето можно графически передать следующей кривой (рис. 5).

Распределение благ будет справедливым только при угле BOA_1 , равном 45° . Только в данном случае распределение в точке В будет и эффективным, и справедливым.

Рынок сам по себе не обеспечивает одновременно эффективного и справедливого распределения благ, хотя он остаётся для большинства ситуаций наиболее совершенным институтом распределения. Рынок, таким образом, нельзя идеализировать и абсолютизировать как механизм распределения благ. В частности, через рынок нельзя распределять коллективные блага, особо жизненно важные, существенные средства, поскольку рынок не сможет обеспечить наиболее эффективное их использование, что может обернуться серьёзными, даже трагическими издержками. Так, маяки никогда не продавались «с молотка». С точки зрения процедурной справедливости

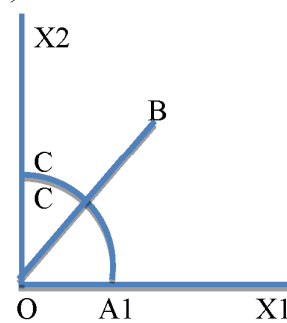


Рис. 5

²¹⁷ См.: Ролз Дж. Указ. соч. С. 72 – 77.

вости рынок никогда не может стать *совершенной* процедурной справедливостью, он предстаёт лишь *чистой* процедурной справедливостью.

Третью концепцию справедливости можно обозначить как *демократическую*. Её основной принцип состоит в максимализации благ для всех и каждого члена общества. Она сочетает в себе элементы воздающей и распределяющей справедливости, поскольку справедливым здесь считается распределение как по труду, так и по потребностям в меру социальных и индивидуальных возможностей. Демократическая справедливость в отличие от эгалитарной признаёт справедливыми определённые индивидуальные различия, но сравнительно с либеральной справедливостью она узаконивает социальные механизмы, уравнивающие шансы людей в распределении благ и создающие равные возможности всем.

Наиболее известным реальным воплощением демократической справедливости предстаёт *утилитаризм*. Как известно, утилитаризм подразделяется на «классический» и утилитаризм «средней полезности»²¹⁸. Классический утилитаризм утверждает общую пользу в качестве основополагающего принципа не только справедливости, но и добра в целом. Утилитаризм «средней полезности» направляет общество на максимализацию «средней» пользы, приходящейся на душу населения. Исследования отдают предпочтение принципу «средней полезности».

В концепции утилитаризма также учитывается принцип эффективности Парето, и потому конкурентный рынок рассматривается как эффективный механизм установления справедливости. Однако здесь стараются восполнить естественный и социальный типы случайностей, которые определяют неравенство стартовых возможностей. Социальные карьеры с этой точки зрения должны быть открыты не только формально, но подкреплены социально, в том числе через государство. Во всех слоях общества должны быть примерно равные возможности для людей, у которых способности и мотивация схожи. Здесь узакониваются различные сопутствующие институты, в частности разрабатываются механизмы «*социального государства*». Государству отводится существенная роль в контроле за коллективными благами. Данные меры затрагивают не только экономику, но и системы образования и здравоохранения. Считается, что государственная школа должна способствовать устранению стратификационных барьеров, как и государственная система здравоохранения.

Поскольку принципы утилитаризма, осознанно или интуитивно принятые, широко и давно распространены, постольку достоинства и недостатки утилитаризма также давно стали предметом теоретических исследований²¹⁹. К числу недостатков справедливо относят то, что любой утили-

²¹⁸ Глубокий критический анализ обеих разновидностей утилитаризма дан Дж. Ролзом. См.: Ролз Дж. Указ. соч. С. 145 – 156.

²¹⁹ См., например: Мур Дж. Указ. соч. и др.

таризм приносит в жертву пользы своей или общей иные ценности, вышшие рангом, нежели польза, в частности свободу, милосердие. Утилитаризм не проявляет участия к отдельному человеку, особенно к слабому, оказавшемуся изначально в неравном, худшем положении. Для утилитаризма даже «средней полезности» главным объектом предстаёт не конкретная личность с её противоречивыми качествами и разнообразными отношениями с другими людьми и с общественными институтами, а «средний», репрезентативный индивид, качества и отношения которого переносятся на всех людей, всё общество. Для утилитаризма, особенно «средней полезности», характерен индивидуализм, принципы которого, в частности принципы «разумного эгоизма», не всегда реально полезны даже для отдельного индивида. Классический пример подобной неэффективности рационального выбора, продиктованного «личной пользой», даёт «дилемма узника»²²⁰.

Отметим несомненный недостаток утилитаризма: то, что он признаёт справедливым всякое различие в обладании благами и не ставит вопроса о нравственных границах благосостояния, справедливости ограничения накопления благ, справедливости перераспределения. Данный недостаток связан с главной ошибкой утилитаризма, отождествляющего добро и пользу, т. е. с его «натуралистической ошибкой», на которую верно указал Дж. Мур²²¹. Добро, являясь всеобщей моральной ценностью, никоим образом не сводимо к экономической, социальной пользе. Нельзя за добро принимать и «нравственную пользу», например «эвтюмию»²²², поскольку она не обладает той всеобщностью, которая требуется от добра. Нравственной положительной самооценностью может обладать и то, что не приносит никакой утилитарной пользы индивиду, как, например, самопожертвование.

Надо признать также, что учения утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма, несмотря на свой внешний оптимизм, предстают внутренне глубоко пессимистическими, ибо ничего не дают человеку тогда, когда и его жизнь, его дела не приносят ему не только счастья, но и удовольствия, или даже пользы. Неслучайно символом человеческой жизни в христианстве является крест, ибо в ней всегда есть место страданиям, которые личность должна до конца претерпеть, не ломаясь духовно, не озлобляясь, не причиняя в отместку зла другим и себе. С точки же зрения гедонистов, утилитаристов, жизнь, исполненная страдания, не имеет ценности, бессмысленна. Последовательные гедонисты во все времена не только не отрицали право человека на самоубийство, но и практически шли на это.

²²⁰ См. о «дилемме узника», например: *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 291 – 292 и др.

²²¹ *Мур Дж.* Указ. соч. С. 76 – 79.

²²² *Эвтюмия* – идеальное душевное состояние человека, проявляющееся в его невозмутимости, эмоциональном спокойствии, постоянстве. Это центральное понятие этики Демокрита.

Утилитаризм также недостаточно идеалистичен, поскольку не признаёт трансцендентных моральных ценностей. Даже в случае признания пользы как ценности утилитаризм недостаточно глубок, вне его рассмотрения остаётся большая сфера объективных моральных ценностей. Этика утилитаризма чрезмерно упрощённая.

Но следует признать, что в современном обществе демократическая справедливость старается избежать крайностей и недостатков утилитаризма и может рассматриваться как *наиболее совершенная* из реально действующих видов справедливости.

Четвёртая концепция справедливости – *элитарная* справедливость. Здесь справедливость понимается как равно открытый доступ талантам. Признаются справедливыми социальные и экономические неравенства, если в их основе лежат интеллектуальные различия. Должны быть соответствующим образом ориентированы и социальные механизмы. Яркими представителями элитарной концепции справедливости были Платон, Ницше. В этой концепции есть своя правда, ибо она учитывает различие между людьми, но в ней присутствует и неправда, ибо здесь абсолютизируется различие и не учитывается определённое нравственное, правовое равенство людей. С учетом этого принципы элитарной справедливости не могут быть всеобщими, они оборачиваются несправедливостью в сфере морали и права.

В сфере распределения материальных благ элитарная справедливость предстаёт антигуманной, ибо ничего не предлагает для блага наименее преуспевающих. Здесь формальное различие, «голая», формальная справедливость ставятся выше реального нравственного равенства личностей, милосердия, любви. В элитарной справедливости, как правильно отметил Дж. Ролз, «не было сделано попытки регулировать социальные случайности за пределами того, что требуется формальным равенством возможностей, а ведь преимущества людей с большими природными дарованиями должны быть ограничены такими, которые направлены на благо более бедных слоёв общества»²²³. Заметим, что ограничение преимуществ наиболее природно даровитых оправдано только с позиций более высокой по рангу ценности – ценности любви²²⁴.

Пятая концепция справедливости – это *справедливость как честность* Дж. Ролза. Эта концепция предполагает равенство основных прав и

²²³ Ролз Дж. Указ. соч. С. 76.

²²⁴ Человечеству известны случаи, когда талантливые люди сознательно отказывались от особых социальных привилегий именно потому, что считали себя уже награждёнными самой природой. К таковым принадлежали А. Швейцер, Л. Н. Толстой. Л. Н. Толстой, например, отказался от гонораров, премий, считая безнравственным быть отмеченным и со стороны общества, поскольку он уже отмечен от природы талантом.

свобод и неравенство в распределении благ, если оно способствует улучшению жизни наименее приспособленных.

Ролз допускает, таким образом, «неравенства», при которых не проигрывают и наименее обеспеченные люди, считая, что это будет стимулировать хозяйственную деятельность наиболее продуктивных членов общества. Неравенство узаконивается, в том числе и неравенство по отношению к основным средствам производства, включая частную собственность на землю. Но данное положение предстаёт серьёзной проблемой с нравственной точки зрения.

В самом деле, справедливым считается распределение благ в соответствии с ценностями предметов и субъектов распределения. Однако до сего момента речь шла о количественных пропорциях распределения, а не о его качестве. Но распределение может предстать как распределение благ во *владение*, без права их дальнейшей продажи, и как распределении благ в *частную собственность*, когда собственник наделяется правом владения и продажи принадлежащих ему благ. Но может ли быть отдельный человек абсолютным, единоличным собственником чего-то такого, что не является всецело продуктом его собственного творчества? Иными словами, частная собственность на вещь кажется оправданной лишь тогда, когда данная вещь всецело предстаёт продуктом деятельности самого человека. Во всяком ином случае человек не может считаться единоличным собственником ни естественных, ни культурных вещей, поскольку они содержат в себе не созданные данным субъектом компоненты. Человек – полноправный собственник с нравственной точки зрения только того, что создал сам лично. Но что создано всецело им лично? Ничего, поскольку всё во всём, всё взаимосвязано, включено в определённую систему. Именно потому нет у человека *морального* права на частную собственность, может быть лишь условное, как договорное, юридическое право. Мера частных притязаний человека на вещь определяется степенью зависимости данной вещи от человека. Абсолютным собственником всего может быть лишь Бог для того, кто верит в Него.

Частная собственность есть зло, но не грех в отмеченном выше понимании греха. Частная собственность на землю предстаёт *адиафорной* на настоящее время нравственного состояния общества и человека. Уровень общественной нравственности и личной этики таков, что частная собственность, в том числе на землю, экономически и политически более эффективна, нежели коллективная или общественная. Об этом свидетельствует историческая победа капитализма над социализмом в XX веке, хотя коллективная и общественная формы собственности справедливее. Можно предположить, что в отдалённом будущем, если общество достигнет нравственного прогресса, иметь в собственности землю станет таким же анахронизмом, каким стало рабство или крепостничество в XX веке, хотя ещё

в XIX веке считалось нормальным, «справедливым» иметь в частной собственности людей.

При соответствующем высоком уровне нравственности коллективная собственность оказывается весьма эффективной и экономически, о чём свидетельствует, например, хозяйственная жизнь общежительных монастырей. Самоотверженный, исполненный нравственного смысла, а не только экономической значимости, коллективный труд монахов был одним из самых высокопроизводительных. Об этом свидетельствует хозяйственное благосостояние русских монастырских хозяйств Крайнего Севера, в том числе Соловецкого монастыря. Примером здесь может быть и позитивный опыт русских старообрядческих общин, которые в условиях политических и экономических репрессий со стороны официальной царской власти России были не только экономически благосостоятельны, но и конкурентоспособны на рынке. Таковыми предстают хозяйство Выговской пустыни, хозяйственная деятельность членов Преображенской, Рогожской общин в Москве. Создавалась своеобразная хозяйственная этика старообрядцев, которая, будучи православной по своей сущности, имела и свои особенности, связанные, в частности, с коллективной собственностью и коллективным ведением хозяйства²²⁵.

Ограниченность концепции честной справедливости Дж. Ролза состоит в том, что он не даёт должной нравственной оценки частной собственности. На самом деле нет моральных оснований на абсолютную собственность на что-либо ни у человека, ни у общества, ни у государства. Предметы, земля могут находиться во владении и пользовании людей, обществ, государств, которые несут за это пользование нравственную и юридическую ответственность. Данный принцип можно рассматривать как *идеальный*, но он должен быть в нравственном сознании для правильной нравственной оценки и верного нравственного отношения к институту собственности. О необходимости пересмотра оценок частной собственности свидетельствуют, в частности, и современные глобальные проблемы, не признающие каких-либо политических, правовых границ и требующие отношений к природным факторам как всечеловеческому достоянию.

Исходя из этого, наиболее совершенной концепцией справедливости можно считать концепцию *справедливости как милосердия*. Согласно ей справедливо распределение, которое, во-первых, соответствует качествам предметов и субъектов распределения, и, во-вторых, признаётся справедливое неравенство, если оно направлено против всякого неоправданного неравенства.

²²⁵ См.: Матвеев П. Е. Старообрядческая этика (опыт ценностного анализа) // Духовные аспекты бытия. Вып. 2. Владимир, 2000.

§ 5. Понятие процедурной справедливости и ее разновидности

При анализе рыночной экономики надо обратить внимание на *игровой* характер любой хозяйственной деятельности²²⁶. Как хорошо известно, игра, с одной стороны, условна, несерьёзна. В этом смысле хозяйственная деятельность, действительно, при всей своей «капитальности» есть нечто несамостоятельное, условное. Экономика не может быть самоцелью. Жизнь человека, общества нельзя ограничить только занятием экономикой.

С другой стороны, игра есть существенное свойство человеческого бытия и в этом отношении очень серьёзна. Мы не можем не подойти к той же экономической деятельности как к игре. Игра же проводится по определённым правилам, нормам, специфическим для каждого её вида. Наиболее общий нравственный *принцип-обязательство*, определяющий всякую игровую деятельность, – это принцип *чистой процедурной справедливости*.

Существует *совершенная*, *несовершенная* и *чистая процедурная справедливость*²²⁷. Различия между данными видами процедурной справедливости можно передать следующей таблицей:

Разновидности процедурной справедливости

Виды процедурной справедливости	Критерии	Механизмы исполнения	Примеры
Совершенная	+	+	Божий суд; торг
Несовершенная	+	–	Уголовный суд
Чистая	–	+	Рынок; игра в карты; жребий

Совершенная процедурная справедливость характеризуется наличием *критерия*, определяющего честность результата, а также найденным *методом*, процедурой достижения честного результата. Пример совершенной процедурной справедливости – Божий суд. *Несовершенная* процедурная справедливость есть тогда, когда имеется критерий честности результата, но не найдена совершенная процедура его достижения. Пример несовершенной справедливости – уголовный суд. *Чистая* процедурная справедливость есть тогда, когда найдена процедура достижения честного результата, однако нет критерия его правильности. Такова, например, игра в карты, где может проиграть тот, кто более всего нуждается в выигрыше.

²²⁶ На *игровой* характер хозяйственной деятельности обращали внимание многие исследователи. См.: Мак-Дональд Д. Игра называется бизнес. М., 1979 ; Бакистановский В. А., Согомонов Ю. В. Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. Тюмень, 1992 и др.

²²⁷ См.: Дж. Ролз. Указ. соч. С. 84 – 89.

Принцип *чистой процедурной справедливости* в хозяйственной деятельности заключается в том, что здесь необходимо соблюдать правила игры – хозяйствования. Это требует от субъекта экономики, в частности, держать обещания, выполнять обязательства, платить неукоснительно долг, не жульничать. Данный принцип обязывает уходить с «нечестного рынка», не заниматься аморальной экономикой, нарушающей нравственные нормы ради выгоды. Важнейший принцип-обязательство в сфере хозяйствования – принцип *рациональности*, который также можно определить как принцип *профессионализма*, требующий достигать максимума эффективности при минимуме затраченных средств.

В экономике существуют и принципы-обязанности, одним из которых предстаёт принцип *максимина*, обязывающий выбирать наименьшее зло в сфере экономики из возможных и действительных вариантов выбора. Принципом-обязанностью для экономической деятельности предстаёт и принцип *правдивости* «*Не лги*», принцип *честности* «*Не укради*».

Существует в сфере экономики и *адиафорные позволения*, которые определяют сферу греховности. Так, адиафорным предстаёт принцип *свободной кооперации*. Согласно данному позволению можно произвольно объединяться, если даже при этом кто-то из конкурентов проигрывает. Такие ситуации часто возникают в рыночной экономике, когда интересы капитала заставляют, например, двоих предпринимателей объединиться против одного и т. п. Адиафорным предстаёт и принцип сдержанности, или *коммерческой тайны*, когда умышленно не излагается вся информация. При этом не даётся и ложная информация, т. е. соблюдается обязанность «быть правдивым», нарушение которой есть не только зло, но и грех.

Существуют в хозяйственной деятельности и *сверхдолжные* принципы. Их примеры – принцип *благотворительности* с его нормой «*Будь милостив*», принцип *солидарности* «*Будь солидарен*».

Вопросы для самопроверки

1. Какие есть базисные общественные ценности?
2. Какие существуют подходы к проблеме соотношения экономики и морали?
3. Что такое объективная справедливость?
4. Что такое субъективная справедливость?
5. Что такое талион? Каковы его основные принципы?
6. Каковы недостатки и достоинства талиона?
7. Что такое «золотое правило морали»?
8. Через какие принципы выражается «золотое правило морали»?
9. Какие существуют современные концепции справедливости?
10. Что такое процедурная справедливость? Каковы ее виды?

Глава 6. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

§ 1. Проблема морального фактора в политике: история и современность

Проблема соотношения морали и политики столь же стара, как и сама политика²²⁸. Политика, по классическому определению Аристотеля, есть искусство общежития. Современная политология даёт следующую дефиницию политики. *Политика есть специфическая система действий, сознания и отношений, связанных с определёнными институтами, которая имеет целью общие интересы народа и власть, в том числе государственную.*

Существует четыре наиболее значимых варианта решения проблемы соотношения политики и морали, а именно: 1) политика и мораль тождественны и равнозначны; 2) морали отдаётся предпочтение перед политикой; 3) политика ставится выше морали; 4) политика и мораль рассматриваются как автономные системы, но взаимодействующие в определённых моментах²²⁹.

Отождествление политики и морали предстает, может быть, одной из старейших парадигм в политической идеологии. В Древнем Китае *Конфуций* разработал концепцию патриархального государства, в котором политические отношения строились аналогично семейным и где правитель был отцом народа. «Учитель сказал: ”Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться от наказаний и не будет испытывать стыда. Ес-

²²⁸ По данной теме существует огромное количество литературы. Из последних содержательных работ *российских* учёных, появившихся уже в *новом* столетии, отметим следующие: Этика. Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова ; Гусейнов А. А. Философия. Мораль. Политика. М., 2002 ; Насилие и ненасилие : Философия, политика, этика : материалы междунар. интернет-конференции / под ред. Р. Г. Апресяна. М., 2003 ; Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике : учеб. пособие. М., 2004 ; Дубко Е. Л. Политическая этика : учебник. М., 2005 ; Ионова А. И. Этика и культура государственного управления : учеб. пособие. М., 2005.

Из зарубежных авторов отметим работы замечательного ученого XX века *Ханны Арендт* (1906 – 1975 годы) «О насилии» (М., 2014), «О революции» (М., 2011), «Лекции по политической философии Канта» (СПб., 2012).

²²⁹ Б. Г. Капустин выделил пять моделей отношений морали и политики: 1) мораль и политика в своих основных целях отождествляются; 2) мораль и политика не имеют ничего общего; 3) признаётся различие морали и политики, но мораль ограничивает политику; 4) мораль и политика согласуются на уровне целей, но расходятся на уровне средств; 5) связь между моралью и политикой опосредуется «публичной моралью» См.: Капустин Б. Г. Различия и связь между политической и частной моралью // Вопросы философии. 2001. № 9 ; *Его же*. Моральный выбор в политике. Классификация Б. Г. Капустина более детальна, чем предложенная нами, но, в сущности, между ним нет противоречий. Для аксиологического подхода к данной теме можно ограничиться более общей классификацией, приведенной в работе.

ли же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и он исправится»²³⁰.

Не противопоставляли политику и мораль наиболее крупные исследователи этой проблемы в древнем античном мире – *Платон* и *Аристотель*²³¹. Это проявилось в самом понимании ими сущности *государства*, которое есть по определению содружество людей, объединённых общей целью получения наибольшего блага. Однако они и не отождествляли политику и мораль, в частности политику и семейно-нравственные отношения, что особенно чётко отметил Аристотель. Он писал, что отношения в семье есть отношения неравных по самой природе людей, так родители имеют определённые права на своих детей, которые обязаны им самим естественным фактом рождения. Политика же есть сфера отношений равных людей: здесь родители и дети как граждане имеют одинаковые права. Потому неправомерно политику строить на принципах патриархальной морали, политика и мораль по-своему автономны, «самодовлеющи». «Семья – нечто более самодовлеющее, нежели отдельный человек, государство – нежели семья, а осуществляется государство в тех случаях, когда множество, объединённое государством в одно целое, будет самодовлеющим. И если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем большая»²³². Аристотель был, несомненно, прав.

В целом против отождествления морали и политики можно выдвинуть довод, который был *практически* выявлен человечеством в Новейшей истории: можно принять принцип о нравственной политике, но следует отвергнуть принцип о политической нравственности, когда с помощью государства утверждаются понятия добра и зла, когда государство тотально контролирует все межличностные отношения. Конфуций и другие сторонники идеи отождествления политики и морали и не предполагали, что их основной постулат может быть так понят и реализован. Однако в этом подходе есть и сильная сторона, ибо здесь признаётся единство политики и морали, хотя и не замечается их отличие.

Различие между моралью и политикой будет ясно осознано в христианской культуре, когда с первых веков существования христианства выявится возможное и действительное противоречия между языческим государством и христианским миром. Они с библейской силой отразятся в символических образах Апокалипсиса²³³.

²³⁰ Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 143.

²³¹ О моральном аспекте политических учений Платона и Аристотеля см. также: Дубко Е. Л. Указ. соч. С. 32 – 48

²³² *Аристотель*. Политика // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 405.

²³³ См.: Откр. 17:1 – 6.

Противопоставление морали и политики, когда морали станет отдаваться предпочтение, сохранится и в последующих веках. Оно получит признание как идеал в православных странах, в частности Русском государстве, в теории «нравственного государства» Вл. С. Соловьёва. Даже у иезуитов существовала идея первенства морали перед политикой, которая выражена в знаменитой максиме «цель оправдывает средства», ибо считалось, что нравственная цель способна оправдать аморальные политические средства. Учение и практика иезуитов выявят в наибольшей степени ложность парадигмы, противопоставляющей мораль и политику и отдающей предпочтение морали. Сама политика иезуитов, следующая в русле данной парадигмы, станет олицетворением аморальной политики – таков парадокс данного дискурса, который, утверждая первенство морали, обратится против самой морали. Объясняется подобный парадокс тем, что моральные ценности трансцендентны и всеобщы и объективно связаны как с целью, так и со средствами.

Противопоставление политики и морали, но уже в пользу политики, будет теоретически обосновываться с эпохи Возрождения. Данный подход начинается со знаменитой работы Н. Макиавелли «Государь». Эта книга породила многочисленную литературу и массу подражателей, практикующих идеи флорентийца²³⁴. Существуют различные интерпретации учения Макиавелли, в том числе берущие его под защиту, старающиеся оправдать Макиавелли якобы имеющейся у него благородной, патриотической целью создания сильной Флорентийской республики или единого суверенного государства Италии. Есть концепции, списывающие все недостатки учения на своеобразную иронию автора, который создал якобы пародию на политику, а сам придерживался иных, прямо-таки противоположных, взглядов²³⁵. Однако детальное знакомство с творческим наследием Н. Макиавелли свидетельствует, что он искренне был убеждён как в автономности политики, так и в её первенстве перед моралью и правом. «Из чего следует, – писал Н. Макиавелли, – что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности»²³⁶. Надо знать природу и историю людей, которые свидетельствуют, что люди скорее злы, чем добры, учил Н. Макиавелли. «Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива»²³⁷. Поэтому политик, следующий добру, окруженный людьми бо-

²³⁴ Из последних содержательных работ по оценке творчества Н. Макиавелли см.: Капустин Б. Г. Указ. соч. ; Дубко Е. Л. Указ. соч.

²³⁵ См. об этом, например: Никитин Е. П., Никитина А. Г. Загадка Государя («политизм как идеология политики») // Вопросы философии. 1997. № 1.

²³⁶ Макиавелли Н. Государь // Государь. История Флоренции. М., 2014. С. 73.

²³⁷ Там же. С. 77.

лее плохими, чем добрыми, заведомо обречен на поражение. Государь должен сочетать в себе черты человека и зверя, он должен уподобиться льву и лисе.

Идеи Н. Макиавелли получили широкое, но не афишируемое признание среди политиков последующих столетий. В известной мере влияние макиавеллизма будет чувствоваться и в учении Ницше, и в учении К. Маркса. Тоталитарные системы XX века постараются учесть уроки флорентийца. Дело здесь в том, что у Макиавелли есть своя правда, и правда эта состоит в том, что в ряде случаев политические средства более действенны, чем моральные. Мораль иногда бывает бессильна, моральные призывы, убеждения можно и не услышать, моральные примеры возможно и не заметить, а политика в этих случаях может заставить силой поступить как должно. Гоббс писал, что договор без меча бессилён.

Есть у Н. Макиавелли и несомненные исторические заслуги перед человечеством. Его по праву станут рассматривать как родоначальника собственно научного подхода к политике, рассматривающего её как автономную социальную систему, обладающую своими специфическими чертами. Б. Г. Капустин пишет, что его «можно считать родоначальником теории политической морали»²³⁸. Специфика политики связана с *властью* как её существенным свойством. Сам Макиавелли определил политику как «совокупность средств, которые необходимы для того, чтобы прийти к власти, удержаться у власти и полезно использовать её»²³⁹.

Однако и теоретически, и практически макиавеллизм ограничен. Макиавеллизм не понимает в должной степени специфики моральных ценностей, их интенциональную и объективную связь с политикой, властью.

Для обоснования этого утверждения обратимся к аксиологическому анализу феномена *власти* как существенного элемента политики. Традиционно считается, что власть связана с насилием, принуждением и подчинением, т. е. ограничением свободы воли и потому, казалось бы, несовместима с моралью как сферой свободы. Однако по своим существенным свойствам власть как реальное явление противоречива. Известно, что власть как контроль субъекта над объектом разнообразна: существуют экономическая, социальная, информационная, политическая, духовная разновидности. Если брать духовную сторону, то это прежде всего власть религиозная, власть истины, красоты, добра. Поэтому власть и мораль никоим образом не антагонисты.

Существует и иная точка зрения на соотношение власти и насилия, которая представлена в работах Ханны Арендт. Ханна Арендт отстаивает тезис о том, что «насилие и власть не одно и то же». «Власть и насилие

²³⁸ Капустин Б. Г. Указ. соч. С. 253.

²³⁹ См.: Пугачёв В. П., Соловьёв А. И. Введение в политологию М., 1998. С. 11.

противоположны; абсолютное владычество одного из членов этой пары означает отсутствие другого»²⁴⁰. Власть обеспечивается поддержкой множества людей, а насилие может обходиться и без подобной помощи. Насилие инструментально, оно всегда использует инструменты как средства. Согласно точке зрения Х. Арендт «власть соответствует человеческой способности не просто действовать, но действовать согласованно. Власть никогда не бывает принадлежностью индивида; она принадлежит группе и существует лишь до тех пор, пока эта группа держится вместе»²⁴¹. Естественно, что с позиции Ханны Арендт связь морали и власти сможет быть еще более органичной.

Власть как специфический объективный феномен, включающий в себя подчинение и господство, по своей сущности связана с определёнными моральными ценностями, что является предметом особого исследования²⁴². Здесь же отметим, что власть сопричастна благосостоянию, справедливости, легитимности, ответственности. Она не только позволяет человеку достичь определённой независимости от обстоятельств и воли иных субъектов, сублимироваться от своих недостатков, но и заставляет человека служить, принять на себя груз ответственности за нравственный порядок бытия, т. е. предстаёт средством формирования его как личности. В этом таинственность власти, её притягательность и забота. Власть, чтобы иметь легитимный характер, в том числе обладать не только правовой легитимностью, но и моральной, должна следовать определённым правилам, и прежде всего принципам *чистой* процедурной справедливости

Таким образом, положение о несовместимости политики как *властной* деятельности и морали бездоказательно, необоснованно. Практика же свидетельствует об истинности утверждения, которое признавалось и в марксизме, несмотря на скептическое в целом здесь отношение к моральному фактору как надстроечному, вторичному, а именно: верным предстаёт положение, что если нравственное сознание оценивает какой-либо факт как аморальный, то это свидетельство того, что созрели объективные условия для иного, более нравственного решения проблемы. Политика, строящаяся над добром и злом, как предлагают макиавеллисты, объективно обречена на стратегическое поражение, историческое небытие в силу самой аксиологической сущности добра как бытия. Субъективные отношения с политиками, следующими принципам макиавеллизма, также будут противоречивыми, лживыми. К ним станут относиться так же, как и они к другим людям. Их будут не только не любить и бояться, что приветствовал

²⁴⁰ Арендт Х. О насилии. М., 2014. С. 33.

²⁴¹ Там же. С. 26.

²⁴² О власти см.: Дубко Е. Л. Указ. соч. Нас интересует власть с аксиологической точки зрения.

Н. Макиавелли, утверждая, что «если уж приходится выбирать между любовью и страхом, то надёжнее выбрать страх»²⁴³, но их будут презирать и ненавидеть, ибо страх и порождает в большинстве случаев ненависть и презрение.

Человечество, отметив позицию макиавеллизма и никогда не забывая о ней, выберет иную политику, а именно основанную на доверии, согласии, разуме. Данный второй путь в политике будет предложен теоретически и реализован практически через идеи *общественного договора* и *естественных прав*. Собственно, это и предстаёт четвёртым вариантом решения проблемы соотношения политики и морали, когда политика и мораль понимаются как автономные, но взаимодействующие в определённых моментах системы. В Новое время у истоков этого направления стояли *Г. Гроций*, *Т. Гоббс* и *Дж. Локк*, однако подготовлено оно было всей историей человечества и прежде всего христианской культурой. В самом деле, уже в Ветхом Завете обращено внимание на значимость завета в жизни людей, на его сакральность. Завет воспринимается как божественный феномен, и само общение человека и Бога, их связь, т. е. религия, носит *договорной* характер²⁴⁴. Но подобный союз, основанный не на насилии, а на договоре, возможен лишь с разумными, свободными и ответственными личностями, он предполагает добрую природу в человеке. Связь людей с Христом, т. е. христианство, также носит характер завета, определённого договора. Идея договора как добровольного, основанного на разуме и свободном выборе союзе, глубоко укоренится в сознании людей и в Новое время предстанет в новой форме – форме общественного договора, являющегося основой государства. Эта идея будет во многом иметь «презюмпированный» характер и станет восприниматься как идеал и возможное духовно-нравственное основание объединения людей, обладающих доброй волей, разумом, ответственностью. Это правильное понятие общественного договора, ибо как исторический политический факт общественный договор предстаёт крайне редким, исключительным явлением. Русский философ И. А. Ильин даже считал, что «только при таком понимании нам раскроется смысл идеи "общественного договора"». Эта идея имеет в государственной жизни свой строгий предел, а именно: «общественный договор» выговаривает основу человеческого правосознания, а не принцип государственной формы. Каждый из нас призван вести себя как человек, свободно обязавшийся перед своим народом лояльно соблюдать законы и свой правовой «статус» (т. е. свои полномочия, обязанности и запретности)»²⁴⁵.

²⁴³ *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 93.

²⁴⁴ «Завет» согласно словарю В. И. Даля означает «всё, что завещано, свято наказано, заповедано», а также «зарок, обет, обещание, договор, условие и основанный на нём союз».

²⁴⁵ *Ильин И. А.* Наши задачи // Собр. соч. В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 229.

Идея «общественного договора» нисколько не отрицает и значимости насилия в жизни государства, что определяется уже тем личностным и трансцендентным злом, что существует в мире. «А соглашения без меча – лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность»²⁴⁶, – писал Т. Гоббс. Дж. Локк определил ряд условий, при которых только договор и действителен.

Такова аксиологическая сущность идеи общественного договора, являющейся одним из элементов, составляющих духовную основу для возможного единства политики и морали. Вторая важная идея о духовной основе нового типа отношений людей в обществе, а именно идея естественных прав, также имеет своё нравственно-ценностное содержание, но это вопрос в большей степени о моральной ценности права, нежели политики, и будет рассмотрен ниже.

Наиболее верное решение вопроса о соотношении политики и морали именно то, в котором политика и мораль рассматриваются как автономные, но взаимодействующие в некоторых моментах системы. Одна из важных основ для подобного их отношения – моральные ценности, объективно присущие самой политике.

§ 2. Мир как нравственная ценность политики.

Нравственно-аксиологическая оценка войны

Если теперь обратиться к нравственным системным ценностям политики, то следует выделить такие ценности, как *мир*, *свобода* и *солидарность*. Данные ценности предстают как основные модусы добра в сфере политики, как конкретизация базисных моральных ценностей социальной системы – *жизни*, *личности*, *единства*. Это положение подтверждается нравственным опытом человечества, теоретическими изысканиями. Очевидно, что совокупность нравственных ценностей, связанных с политикой, не ограничивается отмеченными выше тремя ценностями, но основываются на них как на аксиомах нравственной политики.

Мир как нравственная ценность, ценность добра, характеризует согласие в отношениях между социальными группами в обществе, между государствами, которое способствует утверждению жизни, личности, единства. Мир в этом значении предстаёт как нравственное положительное качество определённых общественных отношений. Подобные отношения несут людям покой, доброжелательность.

Необходимо при этом различать *мир* как нравственную ценность и *мир* как политическое явление. *Мир* как моральная ценность есть форма добра, связанная с бытием, покоем, способностью к свободной и творческой деятельности. Как моральная ценность *мир* есть идеальное качество, одна из форм

²⁴⁶ Гоббс Т. Левиафан // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 129.

добра. Как *политическое* явление мир есть реальное определенное состояние общественных явлений, которое может быть сопричастно и добру, и злу.

Подобное, политическое значение слова «мир» дано в современном Толковом словаре русского языка С. И. Ожегова: *мир* «есть согласие, отсутствие вражды, ссоры, войны» *Политический мир* как отсутствие войны может содержать в себе как ценности добра – той же моральной ценности *мира*, так и ценности зла как примирения с несправедливостью, насилием. Подобный политический мир предстаёт для нравственно чутких людей источником не душевного покоя, а напротив, душевных мук, страданий. Борьба с подобным «миром» – нравственный долг человека.

В литературе, посвящённой миру, подобное разграничение мира социального и мира нравственного не всегда учитывается. Но когда дают политическую оценку миру как общественному явлению, то интуитивно осознают связь некоторых форм мира с добром. Гоббс, который известен как автор концепции «войны всех против всех», за естественное состояние людей тем не менее принимал *мир*, естественный закон разумной природы человека. «Поэтому истинный разум повелевает нам искать мира, пока есть хоть малейшая возможность на его достижение; если же достичь его невозможно, нужно искать себе союзников в войне; это закон природы»²⁴⁷.

По Гоббсу, «первый и основной закон природы гласит: необходимо стремиться к миру всюду, где это возможно; ... Это первый закон, потому что все остальные вытекают из него и указывают пути к достижению мира либо к обеспечению защиты»²⁴⁸. Сама политическая власть «устанавливается ради мира, а мир необходим для блага людей»²⁴⁹. О первостепенной значимости мира в международных отношениях решительно высказался И. Кант. «Вечный мир», по Канту, есть «высшее политическое благо»²⁵⁰. «Итак, – писал Кант, – морально практический разум произносит в нас своё неотменимое veto: *никакой войны не должно быть*; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами, которые внутренне хотя и находятся в законном состоянии, но внешне (во взаимоотношениях) – в состоянии беззакония; война – это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права»²⁵¹. Кант отмечал, что данное положение разума есть моральный закон, «эта максима – наш долг»²⁵². Руководствуясь ею, мы должны содействовать установлению такого строя, «который представляется нам для этого наиболее пригод-

²⁴⁷ Гоббс Т. Основы философии // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 292.

²⁴⁸ Там же. С. 295.

²⁴⁹ Там же. С. 401.

²⁵⁰ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 283.

²⁵¹ Там же. С. 282.

²⁵² Там же.

ным». Кант предполагал для этой цели даже «республиканизм всех государств вместе и каждого в отдельности»²⁵³.

С отмеченными положениями Гоббса и Канта по существу следует согласиться. *Стремление ко всеобщему миру* – это первейший нравственный принцип для политики как внутригосударственной, так и межгосударственной. Установление, сохранение и упрочение мира должно быть моральным долгом для каждого человека, идущего в политику, занимающегося ей.

Ситуация с войной и миром изменилась в XX веке, когда сформировались две противоположные социальные системы – капиталистическая и социалистическая. Они сразу же оказались в ситуации перманентной конкурентной борьбы за мировое господство, которая разразилась в ряде войн. Здесь стал действовать принцип, что «уже не война является ”продолжением дипломатии, или политики, или достижения экономических целей», а мир есть продолжение войны другими средствами”»²⁵⁴. Ситуация не изменилась и после Второй мировой войны. Как правильно отметила Х. Арендт: «За Второй мировой войной последовал не мир, а холодная война и создание военно-промышленного комплекса»²⁵⁵. Падение социалистической системы, казалось, должно было прекратить подобное противостояние сверхдержав, чреватое войной. С кем воевать? Но для этого надо поменять сознание политиков. Вместо идейного противника «появляется» конкурент в экономике, а США не хотят уступать место мирового лидера и не хотят разделить его ни с кем.

Здесь сказывается различие в менталитете США и многих других стран. США и некоторые их союзники хотят абсолютного господства, достигнутого любой ценой и не только в честной борьбе равных противников. Абсолюта можно достичь и через уничтожение своих соперников. Так, например, Канада и США достигли первенства в хоккее над Россией в конце XX века, разложив изнутри ее «красную машину». Здесь наблюдается отход от учения Гегеля об Абсолюте, который должен доказать свою абсолютность не через единичный факт, а через множество фактов. Перманентная война идей, ценностей, средств в современном мире продолжается. Это не отменяет морально-ценностного вывода, сделанного выше, о моральном приоритете мира над войной. «Целью и завершением войны, – написала Х. Арендт, – будет мир или победа; но на вопрос ”а в чем цель мира?” ответа нет. Мир – это абсолют, хотя в истории периоды войны почти всегда длились дольше периодов мира»²⁵⁶.

²⁵³ Кант И. Указ. соч.

²⁵⁴ Арендт Х. Указ. соч. С. 8.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же. С. 30

Политическая ценность мира настолько очевидна для большинства людей, что по этому поводу почти не возникало сомнений. Мир настолько естественен для человека, насколько и воздух, которым он дышит и не очень дорожит. Поэтому и количество литературы о мире значительно более скромное, нежели о войне²⁵⁷. «Но если трактаты о военном искусстве писали всегда, то первые систематические изложения проектов прекращения вооружённой борьбы появляются достаточно поздно»²⁵⁸.

Война как политическое явление характеризуется вооружённой борьбой между государствами, народами, социальными группами²⁵⁹. С нравственно-аксиологической точки зрения война противоречива, что и служит основанием её различных оценок, концепций. Как правильно отметил А. А. Скворцов: «Существует нравственный парадокс войны: с одной стороны, нет ничего страшнее её, но, с другой – где как не на войне возможны настоящие нравственные поступки?»²⁶⁰. Война как реальное политическое явление сопряжена ценностям добра и зла, и если политический мир в целом определяется под модусом добра, то война – под модусом зла. Существуют идеальные формы мира, как, например, *всеобщий мир* и *вечный мир*, которые следует оценить как абсолютное добро, но нет идеальных, положительных с нравственной точки зрения, форм войны. «Идеальная война», «война всех против всех» – это антипод всеобщего мира, она может быть оценена лишь как воплощение абсолютного зла. Поэтому никакая война *всёцело* не может быть нравственно оправдана.

Добро на войне проявляется в активизации жизненных сил как отдельных личностей, так и целых народов. Мужество, стойкость, патриотизм, героизм как индивидуальный, так и массовый наиболее ярко проявляются именно на войне. Война может служить средством для защиты и утверждения свободы, справедливости, мира. В истории человеческой мысли есть примеры попыток нравственного оправдания войны, и не только её отдельных видов, но и в целом войны как политического явления. Так, Гегель считал её необходимым элементом истории взаимоотношений государств и фактором нравственного оздоровления нации. Гегель поэтому оправдывал войну в целом. «Однако государство, – писал он, сознательно противореча кантовской идее всеобщего мира, – это индивид, а в индивидуальности существенно содержится отрицание. Поэтому если известное

²⁵⁷ См.: Мир/Peace: Альтернативы войне от античности до конца Второй мировой войны : антология. М., 1993 ; Клаузевиц К. О войне. М., 1994 ; Философия войны. М., 1995 ; Сребрянников В. В. Социология войны. М., 1997 ; Христоролюбивое воинство. М., 1997.

²⁵⁸ Скворцов А. А. Война и мир // Этика. Энциклопедический словарь. С. 71.

²⁵⁹ Подробный анализ войны и различных её концепций дан у Е. Л. Дубко. См.: Дубко Е. Л. Указ. соч. В своей работе мы обращаем основное внимание на *ценностный* аспект войны.

²⁶⁰ Скворцов А. А. Указ. соч.

число государств и сольётся в одну семью, то этот союз в качестве индивидуальности должен будет сотворить противоположность и породить врага. Народы выходят из войны не только усиленными благодаря внешним войнам нации, внутри которых действуют непреодолимые противоречия, но и обретают внутреннее спокойствие»²⁶¹. В другом месте Гегель дал следующую характеристику войны: «Поскольку в войне содержится свободная необходимость того, что будут уничтожены не только единичные определённости, но и их полнота в виде жизни, уничтожены во имя самого абсолютного или народа, война сохраняет здоровую нравственность народов в их индифференции по отношению к определённости, к их привычности и укоренению подобно тому, как движение ветра предохраняет озеро от гниения, которое грозит при длительном затишьи, так же как народам – длительный или тем более вечный мир»²⁶².

Положительная оценка войны в целом сняла для Гегеля проблему нравственной оценки различных её видов, определения справедливой и несправедливой войны. Гегель выделил внутреннюю и внешнюю войну, оборонительную и завоевательную, отметил их связь. «Если целое становится силой и, вырванное из своей внутренней жизни в себе, увлекается во вне, оборонительная война переходит в завоевательную»²⁶³. Однако у Гегеля отсутствует развитое учение о нравственных и безнравственных действиях государства, о справедливых и несправедливых войнах. Это вполне логично для точки зрения, по сущности отождествляющей нравственность и государство, рассматривающей государство как «действительность субстанциональной воли», являющейся «в себе и для себя разумной»²⁶⁴. Если считать, как Гегель, что «государство – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю»²⁶⁵, то нет тогда и объективного критерия оценки нравственности политики, проводимой государством, поскольку сама нравственность определяется государством. Высшим судом над деятельностью государств тогда надо признать всемирную историю, что вполне соответствует протестантскому взгляду на предопределённость жизни как отдельного индивида, так и целых народов, государств. «Во *всемирной истории* как во *”всемирном суде”*» и применяет своё наивысшее право к судьбам народных духов *”всеобщий дух”*, *”мировой дух”*»²⁶⁶.

²⁶¹ Гегель Г. В. *Философия права*. С. 361.

²⁶² Гегель Г. В. *О научных способах исследования естественного права* // Политические произведения. М., 1978. С. 229.

²⁶³ Гегель Г. В. *Философия права*. С. 362.

²⁶⁴ Там же. С. 279.

²⁶⁵ Там же. С. 284.

²⁶⁶ Там же. С. 369.

С подобной точки зрения «всемирной истории» не находится оснований для критики колониальных, захватнических и прочих действий так называемых цивилизованных наций по отношению к варварским народам. «Из того же определения проистекает, что цивилизованные нации рассматривают другие народы, отстающие от них в субстанциональных моментах государства (скотоводческие народы – охотничьи; земледельческие народы – те и другие), как варваров и неравноправных им, а самостоятельность этих народов – как нечто формальное и соответственно относятся к ним.

Примечание. В войнах и спорах, возникающих при таких обстоятельствах, значение для всемирной истории придает им та черта, что они являются борьбой за признание по отношению к определённому содержанию»²⁶⁷.

В целом, по Гегелю, невозможно оценить причины войн между государствами как несправедливые, являющиеся, например, нарушением договоров, и осудить их, поскольку таких причин множество, и они легко возникают. Сильные государства побуждаются к войнам самим «длительным внутренним миром»²⁶⁸.

Согласиться с этими идеями великого мыслителя нельзя, они несостоятельны ни с теоретической, ни с практической точек зрения. Главная теоретическая ошибка Гегеля состоит в непонимании сущности, специфики моральных ценностей, их абсолютности и трансцендентности. Хотя в защиту Гегеля надо сказать, что он отметил действительную связь нравственного миропорядка с правом, семьёй, гражданским обществом, государством. Практически учение Гегеля вело к утверждению колониализма, нацизма, вплоть до фашизма. В XX веке фашистские идеологи и политики будут считать и действовать в соответствии с идеей, что более «высшие» нации обладают наиболее развитым сознанием, наиболее значимыми, «высшими» идеями и имеют право – и даже в этом их нравственный долг перед всемирной историей – нести эти «высшие» идеи другим, отсталым народам. А ежели некоторые из этих отсталых народов не способны к усвоению «высших» идей, то нравственно и юридически позволительно их просто уничтожить, присвоив их земли, имущество как средство для бытия «высшей» расы «белокурых бестий». Проблема концепции справедливых и несправедливых войн, таким образом, не была решена Гегелем, да и не могла решиться в рамках его философии.

Положительные оценки войн как таковых будут появляться и после Гегеля, в частности у Ф. Ницше, А. Шпенглера и других мыслителей. Широкое распространение получают идеи о войне К. Клаузевица, который предложит знаменитую оценку, что «война есть не что иное, как продолжение

²⁶⁷ Гегель Г. В. Указ. соч. С. 373.

²⁶⁸ Там же. С. 367.

политики другими средствами». Такой подход к войне можно трактовать как сугубо политический, когда при её оценке не принимаются во внимание ни моральные, ни правовые аспекты. Подобная редукция войны к политическим средствам значительно искажает её характеристику и может привести к серьёзным теоретическим и практическим последствиям. В русской культуре одна из наиболее ярких и содержательных концепций войны принадлежит И. А. Ильину. И. А. Ильин отмечал «нравственно противоречивый характер заданий войны» и писал, что «нет в жизни более тяжёлого во всех отношениях времени, как время войны»²⁶⁹. Война как организованное убийство есть не только потрясение, «но духовное испытание и духовный суд»²⁷⁰. Война учит нас проверять нашу жизнь, учит испытывать жизнь смертью. «Стоит ли жить тем, чем мы живём; стоит ли служить тому, чему мы служим. Война, – писал И. А. Ильин, – как ничто другое, ставит этот вопрос с потрясающей силой и вкладывает в него простой и глубокий ответ: ”жить стоит только тем, за что стоит и умереть”»²⁷¹. Духовный смысл войны, согласно И. А. Ильину, учит нас: «Живи так, чтобы ты при жизни любил нечто высшее более, чем себя»²⁷². Всякая война как потрясение, испытание и «суд для всей жизни народа» имеет духовное значение. Однако не всякая война и не всякие военные действия имеют духовное оправдание. «Однако если всякая война есть потрясение, испытание и суд для жизни народа, то не всякая война есть правая для того народа, который в ней участвует»²⁷³.

Оправдание войны определяется её *мотивами* и *целями*, значение же войны детерминируется «творческой деятельностью народа *во время* войны и *по окончании* её», «тем *духовным подъёмом*, который слагается в народе во время войны и после неё»²⁷⁴. Всякая *оправданная* война, по И. А. Ильину, является *духовно оборонительной*. И. А. Ильин дал нетрадиционное понятие оборонительной войны, под последней он понимал защиту народом своего духовного достояния. Духовное же достояние народа связано не с тем, что имеет только «субъективное значение», но с тем, что имеет «объективное значение». И. А. Ильин утверждал, что *достоинство* предмета, т. е. его *ценность*, определяется не человеческим избранием, «но истинным внутренним качеством его, верностью и совершенством его *перед лицом Божьим*»²⁷⁵. Это очень существенное и правильное в целом замечание, позволяющее отделить истинно ценное, имеющее для человека объективную зна-

²⁶⁹ Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Собр. соч. В 10 т. Т. 5. М., 1995. С. 7.

²⁷⁰ Ильин И. А. Духовный смысл войны // Там же. Т. 9 – 10. С. 13.

²⁷¹ Там же. С. 14.

²⁷² Там же. С. 18.

²⁷³ Там же. С. 19 – 20.

²⁷⁴ Там же. С. 20.

²⁷⁵ Там же. С. 23.

чимость, а для Бога – идеальное значение, от того, что может лишь казаться истинным отдельному человеку, или отдельной социальной группе, или даже народу в целом, являясь на самом деле симулякром той или иной ценности. В таком случае в деле войны мы встречаемся с национальным эгоизмом, который, как и личностный эгоизм, ведёт ко злу. К сожалению, данное положение не получает должного обоснования и развития у И. А. Ильина.

И. А. Ильин обратил внимание и на *методы* ведения войны. В духовно оправданной войне «мало воевать; необходимо воевать, оставаясь на духовной высоте»²⁷⁶. Это означает, что воины, испытывая воинственный подъём, в то же время не должны быть заражены озлоблением, ненавистью, страстью к мародёрству. «Пусть будет личное бесстрашие, – писал он, – но не презрение к врагу, к его храбрости и его подъёму; пусть будет искусное обезвреживание врага, но не месть, и не жестокость, и не корыстная травля; пусть будет обдуманность и осторожность, но не низменная хитрость и не система национального шпионства»²⁷⁷.

Данные замечания о методах оправданной войны верны. Но, в целом, выделенные И. А. Ильиным определённые цели и методы войны как условие справедливой войны *необходимы, но не достаточны*. В частности, можно следовать оправданным с точки зрения нравственности и международного гуманитарного права методам ведения военных действий и в несправедливых войнах. «Ещё в средние века было проведено разделение между справедливыми целями войны (*jus ad bellum*) и ”справедливостью на войне” (*jus in bello*). Праведной должна быть не только цель, но и средства её достижения. Здесь на первое место выходят нравственные качества бойцов и командиров»²⁷⁸. Русская классическая литература дала художественные образцы воинов, следовавших принципам справедливой войны. Так вёл себя в Отечественную войну М. И. Кутузов, который обращался к русским солдатам и офицерам во время бегства наполеоновской армии из России с просьбой пожалеть несчастных французов. Так вёл себя во время военных кампаний литературный герой князь А. Болконский, готовый вызвать на дуэль другого русского офицера, когда тот вздумал поиздеваться над немецким генералом, союзником России, потерявшим в битве с Наполеоном свою армию. Так же воевал другой литературный герой, донской казак Григорий Мелехов, готовый изгнать из занятой его отрядом станицы собственного отца, заподозрённого в готовности к мародёрству.

И. А. Ильин особо выделил среди духовно оправданных войн *народную* войну как «совокупное духовное напряжение всей нации»²⁷⁹. В подоб-

²⁷⁶ Ильин И. А. Указ. соч. С. 36.

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ Скворцов А. А. Указ. соч. С. 70.

²⁷⁹ Ильин И. А. Указ. соч. С. 33.

ной войне, собственно, нет различий между комбатантами и нонкомбатантами, здесь все разделяют её тяготы. «Такая война является поистине духовно творческим процессом в жизни народа». Отметим, что в подобной войне применяются особые методы, что служит иногда поводом для её осуждения. Однако специфические методы партизанских военных действий в народной войне вполне оправданы с нравственной точки зрения.

И. А. Ильин выделил нравственное значение *армии* как особой социальной группы. Армия, с его точки зрения, а с ней в данном случае необходимо согласиться, есть действительный истинный авангард страны. «Кадры армии есть не что иное, как живые куски народного состава», и связь армии с народом оказывается особо тесной и прочной, «когда вспыхивает народная война»²⁸⁰.

Особое внимание И. А. Ильин уделил проблеме *убийства* на войне и связанной с этим проблеме *сопротивления злу*. Убийство человека есть зло, но как оценить убийство людей во время войны? Может ли быть оправданным всякое убийство во время военных действий или только некоторые из них? Данная проблема легитимности военных действий, как и проблема справедливой и несправедливой войны, остаётся актуальной и в настоящее время. И. А. Ильин по поводу убийства на войне пишет следующее: «Позволительно ли убивать человека? Может ли человек разрешить себе по совести убиение другого человека? Вот вопрос, из которого, по-видимому, вырастает основное нравственное противоречие войны»²⁸¹. И. А. Ильин отмечал, что не от воли отдельного человека зависит начало войны, но дело его совести – будет он в данной войне убивать или нет. «И с точки зрения социальной психологии нужно сказать, что та война, в которой большинство индивидуально решающих душ не имеет глубоких и духовно значительных побуждений, могущих вызвать в душе решимость не избегать убийства и не останавливаться перед ним, – есть война, заранее обречённая на неудачу»²⁸². И. А. Ильин пришёл к правильному выводу, что при решении этой проблемы необходимо различать *нравственную доброкачественность* деяния и *практическую целесообразность* его как средства. Данное положение вполне согласуется с точкой зрения Дж. Мура на добро и нашей точкой зрения на моральные ценности как особые объективные качества. Далее И. А. Ильин заключает, что «не всякий ”лучший” по целесообразности исход есть ”лучший” в смысле нравственной доброкачественности». Поэтому целесообразность войны и убийства во время военных действий не могут служить их нравственным оправданием: «Война есть наша общая великая вина»²⁸³. Убийство на войне есть новая вина,

²⁸⁰ Ильин И. А. Указ. соч. С. 32.

²⁸¹ Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны. С. 9.

²⁸² Там же. С. 21.

²⁸³ Там же. С. 25.

которую добровольно накладывает на себя человек в ситуации, когда вся его прошлая виновная жизнь с необходимостью заставляет принять добровольно на себя новую вину. Если человек не способен взять на себя новое нравственное бремя, то его духовно-нравственная жизнь терпит крах. В душе это предстаёт как трагедия: осуществить свой лучший нравственный выбор в форме участия в организованном убийстве людей. Данное решение должно приниматься с убеждением в будущем увести свою жизнь «с путей этой слепой безвыходности»²⁸⁴.

Такое решение проблемы убийства на войне не может нас полностью удовлетворить. Концепция Ильина, по сути дела, оправдывает любое убийство на войне, поскольку убийства в агрессивных, несправедливых военных действиях, направленные против мира и справедливости, также можно подвести под разряд вынужденных, необходимых по приказу. В равной степени эта точка зрения способна оправдать и собственно военные преступления, включая убийства, как они определены в МВТ (Международном военном трибунале), и преступления против человечности. Данные виды преступлений и убийств – не только зло, но и *грех*, поэтому на человеке лежит не только вина за совершённое зло, но и *греховная* вина, оцениваемая с юридической точки зрения как преступление, которое может караться и смертной казнью. Но остаётся проблема определения *греховного убийства* на войне. Анализ же *негреховного* убийства на войне, проделанный в своё время И. А. Ильиным, верен, и с ним нужно согласиться и сейчас.

Особо следует отметить средневековую концепцию войны, сформировавшуюся на основе христианства и язычества, которая является истоком современной европейской теории войны. Средневековый этос рассматривал войну как вынужденные обстоятельствами вооружённые действия. Христианство при этом старалось привить обществу духовно-нравственное отношение к войне как к вынужденному злу, истоки которого – в сердцах людей, злоупотреблении свободой воли. Средневековые разработали концепцию справедливой войны, на формирование которой оказали большое влияние идеи *Блаженного Августина*²⁸⁵. Согласно данной концепции как оборонительная, так и наступательная война может быть справедливой, если она ведётся во имя правого дела, непорочными средствами и методами. В частности, войну следует вести ради восстановления справедливости, во имя будущего мира и порядка, понимаемых в христианском духе. В войне необходимо соблюдать принцип пропорциональности средств, который состоит в том, что военные потери и разрушения должны соответствовать ситуации и целям войны.

²⁸⁴ Ильин И. А. Указ. соч. С. 29.

²⁸⁵ См.: Апресян Р. Г. Справедливой войны принципы // Этика. Энциклопедический словарь.

Особое внимание обращалось на методы ведения вооружённых действий, поведение воинов. Смерть в бою христиан, участвующих в справедливой войне, оценивалась согласно знаменитой максиме, высказанной Христом: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»²⁸⁶. Поэтому средневековые рыцари и русские воины отличались храбростью, мужественным отношением к смерти. «Недостаток мужества – самое тяжёлое обвинение. Боязнь быть заподозренным в трусости вела к нарушению элементарных правил стратегии, что в свою очередь очень часто кончалось гибелью рыцаря и истреблением его дружины»²⁸⁷.

Слава рыцаря зависела не только от его победы, но и от поведения в бою. Отрицалось вероломство, военные хитрости были ограничены принципом честности, свято соблюдался благородный принцип «довооружения противника», согласно которому честь победы могла быть только в бою равных по вооружению соперников. Поэтому «если противник упал с коня (а в доспехах он не мог взобраться в седло без посторонней помощи), тот, кто выбил его из седла, тоже слезал с коня, чтобы уравнивать шансы. ”Я никогда не убью рыцаря, который упал с коня! – восклицает Ланселот. – Храни меня Бог от такого позора”»²⁸⁸.

В Новое время европейская теория войны получила дальнейшее теоретическое и практическое развитие. Г. Гроций подвёл теоретические правовые основы под правила справедливой войны и стал отцом международного права. Основанием права, регулирующего военные действия, служит естественное право, которое «вечно и незыблемо», не может быть изменено даже Богом. «Действительно, – писал Г. Гроций, – подобно тому, как Бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырём, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро». Естественное право действует всегда и везде, в том числе и на войне. Поэтому для войны также есть определённые нормы, которые следует соблюдать, чтобы остаться в рамках справедливости. В частности, неправомерно пользоваться вероломными методами, порочными средствами, а именно: преднамеренным обстрелом нейтралов, нестроевых солдат. Живые потери в подобных случаях – это неоправданное убийство.

Позднейшие теоретики международного права отметят, что справедливая война отличается также следующими факторами: право объявить войну имеет только законная власть; война может быть объявленной после того, как будут исчерпаны все возможные мирные средства; использовать силу имеют право не отдельные лица или группы лиц, а представители гражданской легитимной власти. «Суммируя перечисленное, можно

²⁸⁶ Ин. 15:13.

²⁸⁷ *Оссовская М.* Указ. соч. С. 83.

²⁸⁸ Там же. С. 88.

утверждать, что справедливая война ведётся ради защиты жизни; её частная цель – обуздание агрессии и насилия, её конечная цель – мир»²⁸⁹. Будет также признано, что наступательные военные действия не преступны, если защищают справедливость или если воины наступающей армии не понимают, что борются против справедливости. Современный Устав Международного военного трибунала предусматривает уголовную ответственность физических лиц а) за преступления против мира; б) военные преступления; в) преступления против человечности. Современное международное гуманитарное право запрещает определённые методы и средства военных действий. Основные принципы и нормы «права войны» содержатся в Гаагских конвенциях 1899 и 1907 годов. *Первый* принцип: «Право воюющих на выбор средств нанесения вреда неприятелю не является неограниченным». *Второй* принцип: «Недопустимо причинение излишних страданий»²⁹⁰.

Обращает на себя внимание то, что эти нормы и принципы, как и в целом европейская теория войны, имеют в основном правовой характер. Значительно слабее выражен здесь нравственный аспект войны, хотя само «право войны» интенционально связано с нравственностью, имеет нравственное значение. В то же время остаётся актуальной этическая проблема *нравственной оценки войны*. «Право войны» само во многом определяется нравственными и этическими идеями, носящими в значительной мере интуитивный характер. В «праве войны» находит своё выражение дух европейских христианских народов. В то же время только правовой подход к войне не способен решить все проблемы, связанные с её оценкой. В частности, актуальной остаётся проблема определения справедливой и несправедливой, агрессивной и оборонительной войны. Это признаётся и светской наукой, и богословием²⁹¹.

Итак, нравственно-аксиологическая оценка войны заставляет учитывать её зло и добро. *Всякая война – зло, но не всякая война предстаёт грехом* или несправедливостью, агрессией. Для правильной оценки войны необходимо проанализировать её цели, методы и средства. Это означает, что практически невозможно оценить какую-либо войну как всецело греховную или несправедливую, неоправданную. *Война может быть греховной по своим целям, но не по методам и средствам*, каково, например, множество средневековых войн. И наоборот, *война может быть оправданной по своим целям, но предосудительной, греховной по своим методам и средствам*, каковыми, в частности, предстают многие войны за национальную независимость. Каждая война требует конкретного анализа.

²⁸⁹ Скворцов А. А. Указ. соч. С. 70.

²⁹⁰ О современном понимании принципов справедливой войны см., также: Апре-
сян Р. Г. Указ. соч. С. 456.

²⁹¹ См. об этом, например: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Гл. VIII (М., 2001).

Для оценки войны не вполне применимо понятие справедливости, ибо войны ведутся не только за справедливость, моральная же ценность справедливости, как мы видели, наиболее полно реализуется в экономических, а не политических отношениях. Войну можно оценивать через понятие *легитимности*, используя как обозначение не только юридической, но и нравственной *законности*. Понятие «нравственно легитимная» здесь означает «нравственно более оправданная, чем неоправданная». Понятие же «нелегитимная» означает «нравственно более неоправданная, чем оправданная». Действия в легитимных войнах в большинстве случаев *адиафорны*, в том числе и убийства. Убийство как насильственное пресечение жизни живого существа при любых обстоятельствах является злом, но не всегда грехом. На войне у солдата всегда есть возможность не убивать, однако она всегда формальна, реально же действия на войне определяются принципом единоборства: «Если не я, то меня», что особенно характерно для военных сражений. Жестокая логика войны, жестокие её правила не оставляют солдату свободы действий, к необходимости противоборства прибавляется ещё необходимость выполнения командирских приказов.

Таким образом, в *любой* войне солдаты не несут *греховной* ответственности за убийства солдат противника. С данной точки зрения надо оправдать *действия* военнослужащих, участвующих в наступательных, агрессивных или каких-либо иных «нелегитимных» войнах, сознающих их несправедливость, незаконность или же не понимающих того. При этом важно, чтобы военнослужащие не нарушали своими поступками принципа максимина, направлялись определёнными нормами-обязательствами или адиафорными нормами. Но их надо осудить за *участие* в нелегитимной войне как нарушителей мира и осудить как тех, которые осознанно шли на это, так и тех, кто этого не понимал. Мера вины каждого индивидуальна, и если юридический суд не в полной мере может оценить мотивацию подобных действий, то нравственный суд, включая и нравственную самооценку, должен учесть и результат, и мотивы. Но нравственный суд является *презюмптированным* (возможным), который *идеально* может осуществиться через общественное или индивидуальное сознание в форме совести, в рациональных оценках и других видах, и который для верующего *действителен*, как Суд Божий. Однако убийства мирных жителей, заложников и другие преступления против человечности всегда есть грех, за который солдаты могут и должны нести греховную ответственность.

Таким образом, легитимной с нравственной точки зрения будет война, если она удовлетворяет следующим условиям:

1. *Война имеет своей целью защиту фундаментальных, базисных, системных моральных ценностей в их целокупности, системно, что включает в себя и определённую ценностную иерархию;*

2. Война как способ решения проблем необходима, вынужденна, не нарушает принципа максимина;

3. Методы военных действий не нарушают принципа максимина и регулируются адиафорными нормами и нормами-обязательствами;

4. Средства военных действий не нарушают принципа максимина и регулируются адиафорными нормами и нормами-обязательствами.

Как резюме: нравственно легитимной войной является война, которая предстаёт вынужденным средством защиты фундаментальных, базисных, системных моральных ценностей с учётом их иерархии и если её методы и средства не нарушают принципа максимина.

Особого внимания заслуживает вопрос о нравственном статусе *армии, военнослужащих*. Нравственное отношение к воинам означает осознание их нравственной значимости как борцов за дело добра, без которых не может реально существовать ни страна, ни её государство. Ни одна страна не сохранит свою независимость, а её государство – свой суверенитет, если она не будет иметь армии. Это следует уже из противоречивой природы человека.

Непрост и вопрос о *самопожертвовании*, которое с внешней, формальной стороны предстаёт как определённый вид самоубийства. Но если самоубийство всегда есть зло и грех как нарушение принципа самоценности жизни, то самопожертвование всегда предстает как *сверхдолжный* поступок, подвиг, героизм. Самопожертвование совершается ради иного: ради базисных моральных ценностей личности, единства, хотя при этом приносится в жертву третья базисная моральная ценность – жизнь. А по какому праву? Кто дал человеку право и даже определил для него *самопожертвование* как идеал? Ведь ценности личности, единства, жизни, порядковые или одноранговые, равнозначимы, и поэтому кажется, что нет смысла жертвовать одной ради другой. Такова парадоксальная природа героических поступков, связанных с самопожертвованием жизни.

Самопожертвование жизни как её насильственное добровольное пресечение, как свободно принятая смерть, не может быть всецело оправдано. Самопожертвование как факт действительности сопричастно и добру, и злу, но в сознании воспринимается под модусом добра. Само добро здесь проявляется в антиномичной форме: добро есть жизнь, самопожертвование своей жизни совершается ради иной жизни, и с добром оказывается связана смерть.

Актуален и вопрос нравственной оценки современных военных средств, *оружия*. При применении оружия важнейшим нравственным обязательством предстаёт принцип *пропорциональности*. Но при оценке того или иного вида вооружения необходимо учитывать как принцип *пропорциональности*, так и принципы *гуманности* и *благоговения перед жизнью*. По-

этому оправдано не только с юридической, но и с нравственной точки зрения запрещение таких видов оружия, которые имеют серьёзное воздействие на природную среду, многократно увеличивают страдания людей, следы которых не могут быть обнаружены в человеческом теле, которые применяются против мирного населения. Оправдано запрещение зажигательных средств. Можно лишь приветствовать и оценить как нравственное достижение человечества, что оно нашло в себе духовную силу, проявило свой практический разум и запретило химическое и бактериологическое оружие, отравленное оружие (*Четвёртая Гаагская конференция 1907 года, Женевский протокол 1925 года, Конвенция ООН 1972 года*), разрывные пули (*Петербургская декларация 1868 года, Третья Гаагская конференция 1899 года, Конвенция ООН 1981 года*), противопехотные мины (*Конвенция ООН 1982 года, Дополнения ООН к Конвенции 1996 года*), зажигательное оружие (*Конвенция ООН 1980 года*), ослепляющее лазерное оружие (*Протокол 1995 года*).

Особое значение в современном мире имеет ядерное оружие, с которым связана непосредственно глобальная проблема мира и войны. С нравственной точки зрения ядерное оружие в настоящее время не может быть оценено однозначно. Как и любой иной реальный феномен, тем паче глобального масштаба, ядерное вооружение связано с добром и злом. Зло ядерного оружия очевидно, оно состоит в возможности уничтожения жизни в планетарном размере. Менее очевидно его добро, но оно есть и состоит в том, что подобное оружие – средство сдерживания агрессии. Поэтому наряду с борьбой за уничтожение ядерного оружия, которая, несомненно, нравственно положительна, надо оценить положительно и развитие ядерных видов оружия в странах, которые играют особо важную роль в современном мире то ли в силу своего экономического потенциала, то ли в силу геополитических факторов. К таким странам относится и Россия. Необходимо совершенствовать не только само ядерное оружие, но и средства его доставки. Уничтожать стратегическое ядерное оружие, например, для России не только политически ошибочно, но и безнравственно, морально греховно и юридически преступно. Несомненно, что усовершенствование ядерного оружия и средств его доставки должно соответствовать как потребностям страны, так и её возможностям.

Аналогичный подход должен быть и к обычным видам вооружения. Нельзя отказываться от его производства и совершенствования, поскольку это гарант безопасности, мира. Нравственно положительны действия не по всеобщему разоружению, а по вооружению теми видами оружия, которое останавливает агрессию зла, делает бессмысленным войну. Угроза же войны будет всегда в силу несовершенной природы человека и его отношений, включая международные. Х. Арендт, например, главную причину су-

ществования войн в современной политике видит не в втайном стремлении к смерти, присущем человеческому виду, не в инстинкте агрессии и не в социальных и экономических опасностях, связанных с разоружением, а в том «простом факте», «что никакой замены этому окончательному арбитру в международных делах на политической сцене до сих пор нет»²⁹².

Необходимость совершенствовать стрелковое оружие, создавать новые его виды, которые бы имели избирательный и щадящий человека характер и в то же время были бы эффективными индивидуальными средствами уничтожения зла, связано еще и с тем, что во внутригосударственных конфликтах ядерное оружие оказывается неприменимым именно в силу своей эффективности. Таков парадокс современной ситуации с оружием. Схожую оценку современного оружия, включая ядерное, мы встречаем у Ханны Арендт. «Наконец в обычной войне, – пишет она, – бедные страны намного менее уязвимы, нежели великие державы, именно потому, что они “неразвиты”, и потому, что в партизанских войнах техническое превосходство может “оказаться не сильным, а слабым местом”»²⁹³.

§ 3. Свобода как нравственная ценность политики. Нравственно-аксиологическая оценка насилия

Следующей важнейшей нравственной системной ценностью политики предстаёт *свобода*. *Свобода* есть независимость, самодетерминация, господство. Свобода играет особую роль в морали и политике. Содержательный материал о свободе и свободе воли с точки зрения этики приведён в «Энциклопедическом словаре по этике»²⁹⁴. Здесь особое внимание обращено на метафизическую проблему основания свободы, чему обильный материал поставляется как раз моралью и этикой. Другой особенностью отмеченных статей о свободе предстаёт их историко-философский характер, а литературы по проблеме свободы и свободы воли – огромное количество²⁹⁵.

Мораль традиционно рассматривают как сфера свободного воления человека, политика же предстаёт средством достижения и защиты свободы как её важнейшей ценности. Однако нас интересует вопрос о свободе не как политической ценности, а как нравственной, интенционально связанной с политикой. Нравственная ценность политики заключается, в частности, в том, что она действительно может и должна «служить» свободе.

²⁹² Арендт Х. Указ. соч. С. 6.

²⁹³ Там же. С. 8.

²⁹⁴ См.: «Мораль», «Свобода», «Свобода воли», «Ответственность» // Этика. Энциклопедический словарь.

²⁹⁵ См., например: Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского сознания. М., 2000.

Сама *свобода* в истории человеческой мысли понимается неоднозначно²⁹⁶. Со свободой как реальным феноменом человеческого бытия связан ряд проблем. *Метафизическая* проблема – как возможна свобода при всеобщей детерминации? *Политическая* проблема – как достичь в обществе свободы? Какая политическая система в наибольшей степени способствует свободе? *Нравственная* проблема – как нравственно оценить свободу? Каковы её соотношения с нравственными принципами и нравственной ответственностью?

Если обратиться к нравственной оценке свободы, то надо первоначально выделить основные виды свободы. Традиционно философия выделяет два основных вида свободы – *негативную*, или «свободу от», и *позитивную*, или «свободу для». Первый вид рассматривается как человеческий произвол, определяемый максимой «делай, что хочешь»; второй понимается как свобода определённого действия, связанного с принципом или законом. По классическому определению Дж. Локка позитивная свобода подразделяется на *естественную* и *свободу человека в обществе*. «Естественная свобода человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы»²⁹⁷. Свобода человека в обществе «заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нём»²⁹⁸.

Позитивная свобода человека в этике традиционно оценивается выше, нежели произвол. В действительности же положительная и отрицательная виды свободы взаимосвязаны, поскольку любое конкретное действие, произвольное или вынужденное, есть реализация определённого выбора и тем самым отрицание иных возможностей, *свобода от* этих возможностей. Однако позитивные свободные действия по определению предполагают осознанный выбор определённых законов, принципов, и именно через подобный выбор человек способен реализовать подлинные нравственные ценности, в том числе свою личность, своё истинное «Я». Человек тем самым демонстрирует свою независимость как от внешних обстоятельств, внешних, действующих на него извне сил, так и внутренних сил, от своих собственных определённых чувств, мнений, которые могут побуждать его волю к иным, противозаконным действиям. Мы признаём наличие у человека подобной свободы, оцениваем её как определённый социальный, психологический и онтологический факт и связываем с ней определённую моральную

²⁹⁶ См.: Апресян Р. Г. Свобода // Этика. Энциклопедический словарь.

²⁹⁷ Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 274.

²⁹⁸ Там же. С. 274 – 275.

ценность добра. Свобода как реальный феномен, наподобие других феноменов социума, может быть сопричастной и добру, и злу.

Нравственная ценность политики и состоит в том, что она предстаёт одним из факторов освобождения человека от произвола внешних и внутренних сил, средством позитивной свободы человека²⁹⁹. Как правильно отметил Р. Г. Апресян: «Посредством морали произвольность трансформируется в свободу. Соответственно по своей внутренней логике мораль обращена к тем, кто считает себя свободным. В истории культуры конкретные требования морали (как и любые иные социально-организующие правила) обращены сначала к свободным и знатным, затем вообще ко всем мужчинам и, наконец, ко всем вменяемым лицам»³⁰⁰. В этом процессе количественного увеличения свободы можно видеть её прогресс в истории человечества. Данный процесс связан с определёнными качественными изменениями свободы воли человека. В политике это достигается через конкретные политические институты и процессы. Бенжамен Констан выделил два вида свобод человека в обществе – *политическую*, которая заключается в возможности человека участвовать в коллективном решении политических проблем, и *гражданскую (личную)* свободу, состоящую в возможности каждого гражданина принять участие в политических процессах, управлении государством. Б. Констан даже подразделил народы на те, которые знали только политическую свободу, как древние римляне, древние греки и другие народы Древнего Востока, и те, для которых на первое место выходят личные свободы, – это новые народы Европы. Сам Б. Констан выше оценивал гражданскую свободу, видя в политической ещё определённый вид рабства. Однако XIX и XX века показали, что идея политической свободы не «мёртва» для сознания людей Новейшей истории, что особенно ярко засвидетельствовали тоталитарные системы, сформированные европейскими народами.

В теории свободы Новейшей истории можно выделить два направления – *демократическое* и *либеральное*. Первое обращает внимание прежде всего на свободу, достигаемую через различные объединения людей, в том числе политические – государство, партии, группы по интересам и т. п. Демократы верно видят политическую и нравственную ценность в подобных организациях. Этим, в частности, объясняется притягательность для многих и тоталитаризма: за тоталитарными системами есть своя правда, нельзя объяснять их успехи только рабской психологией граждан или вли-

²⁹⁹ О самой морали как *факторе* позитивной свободы человека см.: Матвеев П. Е. Нравственное регулирование и свобода воли : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05. М., 1980.

³⁰⁰ Апресян Р. Г. Мораль // Этика. Энциклопедический словарь. С. 278.

янием официальной пропаганды. Есть своё относительное добро за тотализмом, хотя больше в нём зла, но это отдельная тема исследования.

Вторая, либеральная концепция свободы отстаивает приоритет личных свобод. Но данная концепция с необходимостью включает в себя принципы отрицательной свободы, ибо не видит возможности разумного ограничения произвола человека, она вынуждена признать право на любой поступок. Уже в этом её ограниченность с нравственной точки зрения, поскольку неограниченный произвол сопрячён со злом. Демократическая концепция свободы более совершенна и с формальной точки зрения, ибо она способна включить в себя и личные свободы, в то время как либеральная концепция не может подобное допустить без логических противоречий для политических организаций. Именно демократическая точка зрения на свободу, включающая в себя признание ценности личных свобод, а также *вышестоящих* по рангу ценностей, наиболее нравственно совершенна, поскольку в наибольшей степени отвечает интересам личности, единства, жизни.

Однако демократические решения проблем, принимаемые «по воле народа, от имени народа и для народа», т. е. по максиме «вся власть народу», могут также быть ошибочными, нравственно порочными по другой причине, а именно потому, что и народ может ошибаться. В самом деле, в демократическом афинском суде приговорили к смерти безвинного Сократа. Поэтому даже у Руссо, отстаивавшего народный суверенитет в делах политических, появилось понятие «всеобщей воли» наряду с «народной волей». Всеобщая воля, от имени которой должен действовать политик, никогда не ошибается, чего нельзя сказать о воле народа. Это абстрактное понятие «всеобщей воли» в то же время имеет конкретный смысл основания для политических решений, не зависящих от субъективизма даже целого народа.

Традиционная ошибка либералов состоит в неоправданном предпочтении отдельного человека, личности, её свободы перед обществом, государством, группой людей, а традиционная ошибка демократов, и в значительно большей степени авторитаристов и тоталитаристов заключается в забвении личности и предпочтении общества, государства. Те и другие ошибаются, абсолютизируя свободу – и политическую, и личную – как высшую ценность.

Ошибочно само широко распространённое в массовом сознании понятие демократии как «народной власти». Демократия действительно должна быть ограничена «сверху» естественным правом, объективными моральными ценностями, являющимися для политической воли основанием определённых законов, принципов, направляющих выбор, сдерживающих произвол. Признание объективных моральных ценностей очень суще-

ственно для нравственной политики при демократии. Сама по себе демократическая природа демократической политики не обеспечивает её нравственности. Таким образом, истинная демократия с нравственной точки зрения должна руководствоваться принципом: «Правление народа и добра, избранное волей народа, следующего добру и для народа и добра», где под «добром» понимается система (царство) объективных положительных моральных ценностей.

С этой точки зрения и следует подходить к нравственной оценке различных политических систем, режимов, политических процессов. Политический выбор, чтобы быть положительно нравственным, должен следовать определённым правилам, которые детерминируют «политическую игру». Выбор в политике носит более свободный характер, нежели в экономике, где так же, как мы видели, есть определённая игра. Правила политической игры также могут быть адиафорными. Общий принцип в политике – принцип *чистой* процедурной справедливости. В политических действиях важную роль играет *конституция*. Но даже относительно совершенная конституция, по верному замечанию Дж. Ролза, и «при благоприятных обстоятельствах является случаем несовершенной процедурной справедливости»³⁰¹. Поэтому, даже руководствуясь конституцией, люди могут ошибаться.

Со свободой связана проблема *насилия*. Проблема насилия, очевидно, – отражение проблемы оценки свободы, ведь само насилие по содержанию есть противоположность свободе. *Насилие* по определению *есть ограничение свободы силой, властью, авторитетом*. Разные концепции свободы предлагают и разные оценки насилия. Оценка насилия в истории человечества многозначна и противоречива³⁰². Отметим некоторые из них.

Ханна Арендт в уже цитированной нами книге «О насилии», ставит ряд проблем, связанных с насилием, в частности проблему природы данного феномена. Она критикует точку зрения на насилие как проявление животного начала в человеке и пишет, что эта точка зрения является развитием понятия человека как «разумного животного». Х. Арендт отмечает, что возникла даже особая наука – «полемология», которая старается объяснить агрессивность человека, в том числе опираясь на биологию, физиологию, этнологию и зоологию. Но Х. Арендт считает, что для объяснения агрессивности, насилия, встречающихся у человека, нет необходимости обращаться к отмеченным наукам. «Чтобы узнать, что люди будут сражаться за свое отечество, мы вряд ли нуждаемся в открытии инстинктов "групповой территориальности" у муравьев, рыб и обезьян; а чтобы узнать, что чрез-

³⁰¹ Ролз Дж. Указ. соч. С. 262.

³⁰² Подробный анализ различных концепций насилия приведён в книге Б. Г. Капустина «Моральный выбор в политике» (М., 2004).

мерная скученность приводит к раздражительности и агрессивности, нам не требуются эксперименты с крысами – хватило бы и одного дня, проведенного в трущобах любого большого города»³⁰³.

Как уже говорилось, Х. Арендт разделяет насилие и власть, считая, что «насилие всегда способно разрушить власть; из дула винтовки рождается самый действенный приказ, приводящий к самому немедленному и полному повиновению. Но власть родиться оттуда не может никогда»³⁰⁴. «Насилие способно разрушить власть; оно совершенно не способно ее создать». Х. Арендт отмечает философские корни подобной веры в связь насилия и власти: они идут от диалектики Гегеля и К. Маркса. «Глубокая вера Гегеля и Маркса в диалектическую ”власть отрицания”, благодаря которой противоположности не разрушают друг друга, – пишет Х. Арендт, – а плавно друг в друга переходят, потому что противоречия стимулируют, а не парализуют развитие, эта вера основана на более старом философском предрассудке: что зло – это всего лишь привативный модус добра, что добро может возникнуть из зла; что, короче говоря, зло – всего лишь временное проявление скрытого добра»³⁰⁵. Ханна Арендт справедливо заявляет, что «эти освященные временем представления стали опасны».

Проблема насилия стала особо актуальной для России в XX веке, но в русской философии она была поставлена еще до революции 1917 года. Огромную популярность в начале XX века получила этика ненасилия Льва Толстого с её главным принципом *«непротивления злу насилием»*. Л. Н. Толстой, принёсший русской литературе заслуженную мировую славу, своими философскими и моральными воззрениями нанёс и серьёзный урон России, её государству, праву. В рамках своей этики Л. Н. Толстой обрушился на государство, в том числе российское, право, пенитенциарную систему, т. е. систему уголовных наказаний, санкционированных государством (роман «Воскресение»).

Л. Н. Толстой имел огромный авторитет у русской интеллигенции, поэтому против него мало кто в России осмеливался выступить публично. Но все-таки такие находились: это Вл. С. Соловьев еще в XIX веке, П. Новгородцев, И. А. Ильин в XX веке. Ильин уже в эмиграции издал книгу «О сопротивлении злу силой». Эта книга вызвала острые споры и в эмигрантской среде. Н. Бердяев охарактеризовал книгу Ильина как «кошмар злого добра». Его даже называли «чекистом во имя божье». На самом деле у Ильина в этой книге много здравых идей. Так, он отметил, что само слово «насилие» имеет отрицательный ценностный аспект, поэтому вместо

³⁰³ Арендт Х. Указ. соч. С. 34.

³⁰⁴ Там же. С. 31.

³⁰⁵ Там же. С. 33.

термина «насилие» лучше применять термины «понууждение», «принуждение». В целом он признал нравственную и правовую правомочность применять силу и меч против зла. Но важно при этом, чтобы сторонники силы, меча обладали высокими моральными качествами, которые бы предохраняли их от моральной деградации, когда они сами становятся злодеями. «Тот, кто сопротивляется злодеям силою и мечом, – писал И. А. Ильин, – тот должен быть чище и выше своей борьбы; иначе не он поведет ее и не он завершит ее победою, а она увлечет его, исказит его обличие и извергнет его, сломленного, униженного и порочного. Владеть силою и мечом может лишь тот, кто владеет собою, т. е. своими страстями и своим видением»³⁰⁶.

В 80 – 90-е годы XX века в России рядом этиков, и прежде всего А. А. Гусейновым и Р. Г. Апресяном, был выдвинут принцип о «сопротивлении злу ненасилием», в котором получит отражение нравственный опыт борьбы за свободу XX века³⁰⁷. В этом этическом учении есть много интересных идей, но не все они бесспорные. В начале XXI века (2002 год) в Москве прошла международная интернет-конференция, посвященная теме насилия и ненасилия, по итогам которой был издан сборник материалов³⁰⁸. Здесь были высказаны разные точки зрения. В этой конференции приняли участие ведущие этики России, в том числе А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян, Б. Г. Капустин и др. В материалах конференции есть и статья авторов данного пособия «Насилие с аксиологической точки зрения». Суть состоит в том, что надо и в вопросах насилия различать зло и грех. Насилие, конечно, есть зло, но не всегда греховное, поэтому в ряде случаев его можно допускать. Но его ни в коем случае нельзя абсолютизировать, идеализировать, принимать за добро и т. п.

Оценка *насилия* всегда требует конкретного ситуативного анализа³⁰⁹. Подобного же подхода требует и *ненасилие*, на что указывали такие сторонники этой программы, как Мохандас Ганди, Джон Ролз³¹⁰. В задачу общей этики входит выработка основных принципов, на основе которых могут решаться конкретные практические вопросы. По проблеме насилия можно предложить несколько принципов, которые определяют нравственно оправданные насильственные действия:

³⁰⁶ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Собр. соч. В 10 т. Т. 5. С. 217.

³⁰⁷ См.: Ненасилие : Философия, этика, политика ; Опыт ненасилия в XX столетии. М., 1996.

³⁰⁸ Насилие и ненасилие: философия, политика, этика.

³⁰⁹ См.: Капустин Б. Г. Насилие/ненасилие как ключевая проблема политической морали // Насилие и ненасилие : Философия, политика, этика : материалы междунар. интернет-конф.

³¹⁰ См.: Апресян Р. Г. Гражданское неповиновение – в политической теории и социальной практике (Джон Ролз и Мохандас Ганди) // Насилие и ненасилие : Философия, политика, этика : материалы междунар. интернет-конф.

Насилие относительно нравственно оправдано, когда оно:

- 1) *направлено против греховного зла и его носителей;*
- 2) *является вынужденным средством в данной ситуации;*
- 3) *конкретные насильственные действия не нарушают принципа «наименьшего зла».*

О правомочности применения насилия в ряде исключительных случаев пишет и Х. Арендт: «Насилие не является двигателем ни истории, ни революции, ни прогресса, ни реакции; но оно может способствовать обнажению недовольства и привлечь к нему общественное внимание»³¹¹. Она приводит слова Уильяма О'Брайена, ирландского агрария и националиста XIX века: «Иногда насилие – это единственный способ, благодаря которому умеренность может быть услышана».

В истории человеческой мысли встречаются и идеи, оправдывающие насилие. Такие идеи можно встретить в марксизме, у Ницше, Ж. Сореля и др. Жорж Сорель (1847 – 1922 годы), французский социальный философ, в 1906 году опубликовал свою самую известную книгу «Размышления о насилии». С того времени данная книга неоднократно переиздавалась на разных языках, в том числе и на русском. Последнее ее издание в России датировано в 2011 годом³¹². Ж. Сорель оправдывает классовое, в частности пролетарское, насилие и считает, что его цель заключается в тотальном обновлении общества, что связано с утверждением социализма. Пролетарское насилие при этом нисколько не противоречит истинной морали, напротив, оно только и может способствовать ее развитию. «Насилию социализм обязан, – заявляет Ж. Сорель, – теми высокими моральными ценностями, благодаря которым он несет спасение современному миру»³¹³.

Однако эти «высокие моральные ценности» у Сореля предстают хорошо известными нравственными ценностями, наблюдавшимися у разных классов людей еще со времен Гомера. Сорель лишь идеализировал их и постарался передать в героическом дискурсе. Очень интересно с современной точки зрения анализировать подобные взгляды. Видна их утопичность; это не наука, а нечто фантастическое, поданное от имени науки. Прогресса в XIX – XX веках человечество достигло не за счет насилия, а благодаря развитию экономики, образования, науки. Наука предложила новые технологии, новые материалы, не существующие в природе, что значительно улучшило человеческую жизнь. Наука, конечно, творит и «хищные вещи века», наподобие оружия массового поражения или синтетических наркотиков. Но для того и дан человеку разум, для того и существует у него мораль, чтобы уметь правильно оценивать и ограничивать подобные издержки, и именно против них применять насилие.

³¹¹ Арендт Х. Указ. соч. С. 44

³¹² См.: Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 2011.

³¹³ Там же. С. 163.

§ 4. Солидарность как нравственная ценность политики. Нравственно-аксиологическая оценка государства

Третья основная системная нравственная ценность политики, с нашей точки зрения, – *солидарность*. В словаре Даля *солидарность* определена как «круговая порука, один за всех и все за одного» (В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка). В «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова приведено два значения слова «*солидарность*»: 1. Согласие, единодушие с кем-чем-нибудь. 2. Деятельное сочувствие каким-нибудь мнениям или действиям, общность интересов, единодушие.

На связь политики и солидарности и на значимость самой солидарности давно обращено внимание. Само аристотелевское определение политики отмечает как сущностное её свойство быть искусством общежития, т. е. искусством устанавливать и поддерживать согласие, деятельное единодушие – солидарность. Ценность солидарности – одна из основополагающих для современной социал-демократии³¹⁴. Солидарность и любовь к ближнему, заключающиеся «в признании равенства достоинства всех людей, должны были стать несущими основами этого нового порядка». В данном случае, т. е. при отстаивании значимости солидарности для жизни людей, общества и человечества, социалисты, социал-демократы правы. Нельзя только абсолютизировать солидарность, противопоставлять её иным моральным ценностям без учёта её собственного ранга в системе ценностей.

Солидарность в политике проявляется в различных политических институтах, важнейшие из которых – государство, партии, группы интересов. Мы остановимся на нравственно-аксиологической оценке лишь одного, важнейшего политического института – *государства*. Оценка государства в истории человеческой мысли столь же противоречива, как и оценка войны, политики в целом³¹⁵. Политические движения можно подразделить по их отношению к государству схематично следующим образом (рис. 6):



Рис. 6

³¹⁴ См., например: Айхлер В. Этический реализм и социальная демократия. Избранные труды. М., 1996. С. 42.

³¹⁵ О государстве и морали см. также: Дубко Е. Л. Указ. соч.

Анархизм не признаёт за государством никакой общественной или нравственной ценности, как бы сам анархизм ни определял ценности. Тоталитаризм, напротив, признаёт абсолютную значимость государства для жизни общества и человека. Это отразилось в характеристиках государства, которые давали представители отмеченных политических движений. Так, анархист *М. Бакунин* оценивал государство как «самое вопиющее, самое циничное и самое полное отрицание человечности»³¹⁶. Эстетист *Гегель* воспринимал государство «как шествие Бога по земле».

Государство как реальный политический институт включает в себя ценности добра и зла. Прав был Ницше, когда писал о государстве, что это самое холодное чудовище, которое изобрели люди, и самый совершенный инструмент для воспитания личности. Государство, действительно, необходимо для жизни общества и личности с нравственной точки зрения. Ошибка анархистов и либералов состоит в том, что они видят только полицейские, ограничительные функции государства, не замечая его созидательные, нравственно положительные функции. Для мира и человека, пораженных злом и грехом, государство необходимо как институт, ограничивающий зло и грех. Уже в этом состоит его *нравственное* значение. Данную функцию даже языческого, а также сугубо светского, нетеократического государства, давно отметило и осватило христианство³¹⁷.

Государство для современного нравственного состояния людей необходимо как *гарант* их ответственности, верности договору. Данная функция государства очень ярко отражена в известной «дилемме узника», примером которой может служить естественное, т. е. догосударственное состояние людей, как оно описано Гоббсом³¹⁸.

Нравственная функция государства проявляется и в том, что оно, как объединение многих волей в одну коллективную волю, способно к такому созиданию добра, которое не под силу отдельной воле. Государство, как прекрасно выразился *Вл. С. Соловьёв*, есть «организованная жалость»: «Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, так государство есть собирательно-организованная жалость»³¹⁹.

Государство имеет существенное значение для становления человеческой личности. Дело не только в защите свободы человека со стороны государства, но и в том, что приобщение человека к жизни государства есть одновременно преодоление им своих частных эгоистических интересов. Человек проявляет себя как личность, когда он живёт общими интере-

³¹⁶ *Бакунин М. А.* Федерализм, социализм и антитеологизм // *Философия. Социология. Политика.* М., 1989. С. 92.

³¹⁷ См., например: *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* С. 18.

³¹⁸ См. об этом, например: *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 241, 291 – 292.

³¹⁹ *Соловьёв Вл. С.* Оправдание добра // *Соч. В 2 т. Т. 1.* М., 1988. С. 522.

сами, которые реализуются и через государство. На это в своё время обратил внимание Гегель³²⁰.

Осознание человеком значимости государства в жизни общества и отдельной личности нашло воплощение в учениях о социальных типах государства, а именно в концепциях *социального*, *правового* и *нравственного* государства. С нравственной точки зрения на государство как воплощённую солидарность государство, действительно, должно быть социальным, правовым и нравственным. Если два первых типа – социальное и правовое – можно сказать, к настоящему времени стали общепринятыми, то идея *нравственного* государства, высказанная Вл. С. Соловьёвым, остаётся до конца не оценённой. Против концепции нравственного государства выдвигается тот основной довод, что в таком случае нравственность предстаёт *государственной* как санкционированная государством, навязанная силой, что противоречит самой сущности нравственности как сферы свободы. Однако нравственность и необходимость не отрицают друг друга. Если государство стоит на страже правильных с точки зрения добра законов и обязывает граждан к их исполнению, то это не лишает лояльных гражданских действий их объективного и субъективного нравственного значения. Идея *нравственного* государства, *нравственной* политики, правильно понятая, не означает «*квазиморали*», когда псевдонравственные принципы навязываются обществу и гражданам с помощью государства как истинно нравственные. Истинно нравственное государство и политика есть государство и политика, которые организованы сами на принципах добра. Нравственное государство – это нравственно оправданное государство, так его следует понимать. Здесь утверждается, что не нравственность должна быть политической и формально государственной, а политика и государство должны быть нравственными.

Концепция нравственного государства, как и учения о социальном и правовом государстве, не только расширяет сферу деятельности государственного механизма, но и ограничивает её, т. е. *оформляет* должным образом. Если действия государства противоречат добру, то должно противостоять этим действиям и, не отрицая самой государственной формы, стать на путь гражданского неповиновения аморальным актам государственной власти.

Государство на своей территории обладает суверенитетом в сфере политики и права. Именно государство определяет правовой статус любых иных общественных институтов, включая церковь. Но государство не может быть сувереном в области религии и нравственности, ибо религия и нравственность по сущности своей означают связь человека с абсолютными, объективными, трансцендентными ценностями, которые по природе *не подвластны* государству. Напротив, государство должно быть организова-

³²⁰ См.: Гегель Г. В. Указ. соч. С. 279.

но согласно основным духовным и нравственным принципам, сохраняя при этом и свою автономию.

Это определяет, в частности, ответ на вопрос об отношении государства и церкви. Здесь мы не станем анализировать с нравственно-аксиологической точки зрения данную актуальную проблему. Отметим лишь, что считаем наиболее правильным следующий принцип отношения государства и церкви, а именно *принцип симфонии разделённых властей* (государственной и церковной).

Другая проблема, которая связана с нравственным подходом к политике – это проблема *оценки* различных *форм* государства. В Древнем мире, как известно, формы государства делились на совершенные и несовершенные – с этой точки зрения наиболее развитыми предстают классификации форм государства Платона и Аристотеля. Оценочный подход к государственным формам существовал и в Средние века. Эта оценка имела не только и не столько политический аспект, сколько нравственный. Отказ от нравственно-оценочного подхода к формам государства как от ненаучного произошёл в эпоху Возрождения и закрепился в Новое время. У его истоков стоит учение Ж. Бодена о формах государства, которое он сознательно противопоставил прежним нравственно-политическим учениям о государственных формах. Однако, учитывая объективную интенциональную связь государства и нравственности, можно и должно ставить вопрос о ценностной характеристике различных форм государства. Мы уже отметили выше, что с нравственной точки зрения наиболее предпочтителен *демократический* режим. Нравственно оправданы как унитарная, так и федеративные формы государственного устройства; особенно эффективна федерация для больших по территории и многочисленных по национальному составу государств. Однако в федеративном государстве, уже с учётом ценности солидарности, законы и интересы федерации должны оцениваться выше по рангу, нежели законы и интересы субъектов федерации³²¹.

Спорным в современном обществе остаётся вопрос о сравнительной оценке *республики* и *монархии* как форм государственного правления. В защиту монархии и, соответственно, против республики приводятся разные доводы. В Средние века наиболее существенным доводом был *теологический*. Согласно, например, *Фоме Аквинскому* монархия более предпочтительна потому, что подобна строению мироздания, которое имеет строгую иерархическую структуру, на вершине которой господствует единый Бог-Вседержитель (*Пантократор*). Средневековые мыслители рассматривали царство земное как аналогию Царства Небесного, глава которого – Иисус Христос. Наследственную монархическую власть выводили из Божьего благоденствия даровать сей дар отдельным людям, родам, которая затем уже может быть и юридически оформлена.

³²¹ Данный принцип, по Дж. Локку, – один из принципов «договорного» государства.

Т. Гоббс, один из отцов «договорной» теории государства, органично связанной с демократией, тем не менее, что отчасти парадоксально, в вопросе о формах правления был сторонником абсолютной монархии. Гоббс руководствовался при этом следующим соображением: абсолютная монархия в наибольшей степени гарантирует мир, общественный порядок, соблюдение естественных и юридических законов. Подобная форма государства, конечно, ограничивает свободу человека, но это мало волновало Гоббса, считавшего: абсолютной свободы нет ни при какой форме государства, в том числе и при демократии, как нет и свободы воли человека.

Гегель также был сторонником конституционной монархии, потому что именно при такой государственной форме наиболее полно реализуется принцип «свободной субъективности» как важнейший для совершенного государства. Гегель старался обосновать свою точку зрения диалектически – как разумную, соответствующую самой идее государства. Политическое государство, по Гегелю, распадается на три субстанциональных различия:

1) *всеобщую* власть, каковой предстаёт *законодательная*;

2) *особенную* власть, каковой является *правительственная*, т. е. *исполнительная*;

3) «власть субъективности как последнего волевого решения, *власть* государя, в которой различённые власти объединены в индивидуальное единство и которая, следовательно, есть вершина и начало целого – *конституционной монархии*»³²².

Очевидно, что наибольшей субъективной свободой при конституционной монархии обладает сам монарх, хотя его воля и ограничена основным законом государства, выражающим волю народа. Однако при оценке гегелевской философии права надо иметь в виду, что свобода, по его мнению, есть не произвол, а познанная необходимость, и законы юридические есть не проявление произвола народной воли, а утверждение всегда истинной *всеобщей* воли, которой должен следовать и сам народ. Таким образом, свободная субъективность монарха проявляется в его возможности и действительности поддержать, утвердить разумные законы. «В государстве не следует желать ничего, что не есть выражение разумности. Государство – это мир, созданный духом для себя»³²³. Государь лишь ставит точку над *i*, и, казалось бы, здесь многое зависит даже от характера государя. Но при совершенной организации государства «вершина должна быть такова, чтобы особенность характера не имела значения»³²⁴, хотя имя государя есть вершина, «за пределы которой нельзя выйти»³²⁵.

³²² Гегель Г. В. Философия права. С. 311.

³²³ Там же. С. 310.

³²⁴ Там же. С. 324.

³²⁵ Там же. С. 323.

Важно здесь также то, что Гегель свободную субъективность не ограничивал лишь свободой монарха, а распространял на всех граждан: именно этим отличаются государства Нового времени от государств прошлых эпох, где свободными были отдельные лица или группы людей. Свободная субъективность монарха есть гарант и олицетворение, наивысшее проявление свободной субъективности любого гражданина, в его субъективных рамках, ограниченных необходимостью.

У Гегеля есть также очень верная мысль об *объективности* форм правления. Он характеризовал вопрос о наилучшей форме правления как «праздный вопрос»³²⁶, ибо форма государства любого народа не произвольна, а определяется историческими условиями. «Поэтому каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит»³²⁷. «Можно лишь сказать, – писал Гегель, – что односторонни все те формы государственного устройства, которые неспособны содержать в себе принцип свободной субъективности и неспособны соответствовать развитому разуму»³²⁸.

Среди русских мыслителей, сторонников монархии, своей содержательностью выделяются учения Л. А. Тихомирова и И. А. Ильина. Л. А. Тихомиров, один из наиболее глубоких русских теоретиков монархизма, в своей фундаментальной работе *«Монархическая государственность»* отстаивал первенство *монархического* принципа перед аристократическим и демократическим. Главным аргументом в пользу монархии было то, что она в наибольшей степени соответствует задачам *верховой власти*. Для аристократии характерно преобладание частного интереса над общим, что несовместимо с обязанностями верховной власти. Демократия с необходимостью порождает «представительство» в делах общегосударственных, «которое создаёт политиканов, концентрирующих в себе всё развратное, что только есть порознь в массе народа, в чиновничестве, и в единоличной диктатуре. Всё же доброе, что природно свойственно демократическому принципу, уже не может тут проявляться»³²⁹. Монархия же свободна от этих недостатков. «Свойства, требуемые от верховной власти, – писал Л. А. Тихомиров, – совершенно совпадают с природными свойствами монархии: прочная власть, единство власти, нахождение вне партий и частных интересов, высокая степень нравственной ответственности, уверенность в своей силе, дающая мужество на противодействие всем случайным влияниям, способность к обширным преобразованиям и т. д.»³³⁰.

³²⁶ Гегель Г. В. Указ. соч. С. 315.

³²⁷ Там же.

³²⁸ Там же.

³²⁹ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 434.

³³⁰ Там же. С. 435.

И. А. Ильин вопросу о соотношении форм государства посвятил ряд работ, в том числе неоконченную монографию «О монархии и республике». Симпатии Ильина были на стороне монархической формы правления. «Монархия – не самый лёгкий и общедоступный вид государственности, а самый трудный, ибо душевно самый глубокий строй, духовно требующий от народа *монархического правосознания*. Республика есть правовой *механизм*, а монархия есть правовой *организм*»³³¹.

И. А. Ильин выделил ряд существенных черт, характеризующих монархию и республику, хотя и не успел закончить работу по их детальному анализу. Ильин считал традиционное отличие монархии от республики по правовому положению верховного государственного органа несущественным, не соответствующим действительности. Главные отличия монархии от республики заключены, с его точки зрения, в правосознании³³².

Примечательно, что труд И. А. Ильина по сравнительному анализу монархии и республики, продолжавшийся около сорока шести лет, остался незавершённым. Кроме различного рода объективных обстоятельств, думается, существенную роль сыграли методологические затруднения, о которых сам учёный писал во *Введении*. В частности, любое предпочтение, приписываемое монархическому правосознанию, можно в реальной истории обнаружить и среди республиканцев, как и наоборот, что свидетельствует об относительном характере подобного их разделения.

Замечания в адрес монархии и республики И. А. Ильин сделал в 1948 году – следовательно, во время, когда он ещё верил в приоритет монархического правосознания в России. Однако к началу XXI века республиканская идея в России просуществовала как официальная уже более восьми десятилетий, и потому возврат в России к монархии очень проблематичен, да и бесполезен. Дело в том, что, с нашей точки зрения, монархия и республика как формы государственного правления *равноценны*, и каждая из них имеет право на существование в зависимости от конкретных исторических условий, включая и состояние правосознания народа.

Свободная субъективность одинаково может реализовываться как в монархии, так и в республике, если эти формы включают в себя принципы демократии, правового, социального, нравственного государства. Республика, с точки зрения диалектики формы, нисколько не проигрывает конституционной монархии, особенно президентская, поскольку допускает гармоничное сочетание общих, особенных и единичных черт власти. Рес-

³³¹ Ильин И. А. Основы борьбы за национальную Россию // Собр. соч. В 10 т. Т. 9 – 10. М., 1999. С. 389.

³³² См.: Ильин И. А. О монархии и республике // Собр. соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 617 – 618.

публика, с точки зрения нравственной, может и должна сочетать принципы коллективного руководства и единоначалия, групповую и персональную ответственность. Республика, как и монархия, может ориентироваться не только на силу коллектива, но и на коллективный разум, нравственный дух народа, как и нравственность отдельных личностей, на высокие моральные качества правителей. Это один из принципов *нравственного государства*.

Несостоятельно и учение о *самодержавии* как наиболее совершенной форме монархии и государства вообще. В самом деле, конституция как основной закон – не только средство ограничения отрицательной, но и средство утверждения позитивной свободы, которую следует признать за людьми и которую следует ценить как нравственную ценность и предоставлять возможности для её реализации. Ошибки конституционного строя, которые возможны, не превосходят возможных ошибок самодержавца. В то же время монарх и народ должны ориентироваться не только на нижнюю границу своей власти, выраженную в конституции, но и, конечно, на верхнюю границу, которая связана с абсолютными трансцендентными ценностями и для верующих определяется Божьей Волей, представленной, например, в христианстве в Церковном Писании и Церковном Предании.

Различия монархического и республиканского правосознания, как отмечено выше, относительны и, следовательно, также не могут рассматриваться как основания предпочтения какой-либо из двух основных форм правления. Итак, с нашей точки зрения, нет совершенных форм государства для реализации нравственных ценностей солидарности, свободы, мира. Любая форма оправдана,

1) *если она соответствует историческим условиям, религиозному, нравственному, правовому и политическому сознанию народа;*

2) *она опирается на принципы демократии, правового, социального, нравственного государства.*

Принципы же нравственного отношения к государству, как и принципы нравственной политики в целом, многообразны, количество их не ограничено. Среди данных принципов можно выделить следующие:

1. *Будь государственным и относись к государству как к нравственно оправданному социальному институту.*

2. *Способствуй утверждению демократического, социального, правового и нравственного государства как наиболее нравственно совершенного.*

3. *Признавай нравственно оправданными любые формы государства, если в них сохраняются принципы демократии, социальности, права, нравственности.*

4. *В нравственно оправданном государстве должны выполняться принципы: «Свобода каждого есть условие свободы всех» (принцип демо-*

кратического государства); «Будь лицом и уважай других в качестве лица» (принцип правового государства); «От каждого по возможностям, каждому по потребностям» (принцип социального государства); «Поступай с другими так, как если бы хотел, чтобы поступили с тобой» (принцип нравственного государства).

5. Относись к государству как к необходимому, но не достаточному средству совершенствования.

6. Не абсолютизируй ни государство как общественный институт, ни какую-либо его форму, ибо нет совершенных форм государства.

Вопросы для самопроверки

1. Какие существуют варианты соотношения политики и морали?
2. Какова традиционная точка зрения на соотношение власти и политики?
3. Какова точка зрения Х. Арендт на соотношение власти и насилия?
4. Что такое мир как моральная ценность?
5. Какова нравственно-аксиологическая точка зрения на войну?
6. Что такое свобода?
7. Какие виды свободы традиционно выделяет философия?
8. В чем суть позитивной свободы человека?
9. В чем ограниченность оправдания насилия Ж. Сореля?
10. В чем суть концепции «нравственного государства»?
11. Что такое солидарность как моральная ценность?
12. Каковы основные принципы нравственного отношения к государству?

Глава 7. МОРАЛЬ И ПРАВО: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

§ 1. Проблема соотношения морали и права

Соотношение морали и права – традиционная теоретическая и практическая проблема. Давно уже был осознан тот факт, что в обществе существуют два важнейших регулятора человеческих отношений – мораль и право, которые имеют между собой как единство, так и различие. Каково же конкретное соотношение морали и права? С одной стороны, различные культуры по-разному отвечали на данный вопрос, с другой – особенность отношения к праву и морали предстаёт отличительным признаком той или иной культуры³³³.

³³³ Анализ важнейших учений о ценностях права дан в следующей книге: Политико-правовые ценности: история и современность / под ред. В. С. Нерсисянца. М., 2000.

В XI – XIII веках, когда на Западе произошла «папская революция», сформировалась *западная традиция права*, одна из основных характеристик которой – утверждение о том, что «право имеет свой собственный характер, обладая определённой относительной автономией»³³⁴. Эта автономия в немалой степени детерминирована наличием объективного «естественного права». В Западной Европе уже в средние века отмечалось, что право – это определённый организм, «единая система», «связное целое», в котором по классическому исследованию Ф. Аквинского надо выделить «вечное право» (*jus divinum*), «естественное право» (*jus naturale*) и «человеческое право» (*jus humanum*). Эти части права находятся в отношении субординации, где главенствующая роль принадлежит «вечному праву». Согласно юридической точке зрения на поступки человека, можно чётко определить меру его нарушения права и закона и, соответственно, меру его наказания. Вечную *справедливость* как ценность не может нарушить даже Бог по своему милосердию, ибо милосердие есть следствие справедливости и не может проявляться помимо неё³³⁵.

Таким образом, в западноевропейской культуре утверждается идея о первенстве правовой справедливости перед нравственным милосердием, или об особом первенстве права над моралью. Это скажется и на понятиях проступка, преступления, греха, наказания, спасения.

Поэтому в Новое время Т. Гоббс и станет утверждать, что в естественном состоянии нет понятия греха и нельзя состояние «войны всех против всех» характеризовать как несправедливость. «Понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости»³³⁶. Две основные добродетели на войне, согласно Гоббсу, – это сила и коварство, однако эти и другие человеческие качества и страсти сами по себе не являются грехом. «Грехом также не могут считаться действия, проистекающие из этих страстей, до тех пор, пока люди не знают закона, запрещающего эти действия; а такого закона они не могли знать до тех пор, пока он не был издан, а изданным он не мог быть до тех пор, пока люди не договорились насчёт того лица, которое должно его издавать»³³⁷.

Одним словом, вначале право и закон, потом нравственность и норма. Так можно понять Гоббса, и так иногда в целом представляют западное решение проблемы соотношения прав и морали, как это получилось, например, у славянофилов в России. На самом же деле на Западе хорошо понимали значимость как права, так и морали, и их единство. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с западным *каноническим* правом,

³³⁴ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. С. 25.

³³⁵ Там же. С. 555.

³³⁶ Гоббс Т. Левиафан. С. 97.

³³⁷ Там же. С. 96 – 97.

где изначально, начиная с XI века, существенное значение придавалось оценке внутренней мотивации проступка и преступления, в частности свободе воли человека как объективной мере ответственности. Уже в то время сформировалось понятие «*предшествующей вины*», отягчающей виновность совершившего проступок³³⁸.

Классическое разграничение права и морали как взаимосвязанных феноменов предложил И. Кант. Согласно Канту, право регулирует формальную, «внешнюю» сторону свободного выбора человека, а мораль определяет содержательную, «внутреннюю» сторону выбора. Но действительно, в силу исторических условий, особенностей культуры, национального духа на Западе планка опций *сдвинута в сторону права, юридической формы*.

Проблема соотношения морали и права станет очень важной и для русской культуры. Примечательно, что первое серьёзное идеологическое произведение на Руси – работа киевского митрополита Иллариона «*Слово о законе и благодати*» – было посвящено вопросу о соотношении морали и права. Одна из последних классических философских работ, написанная представителем русской дореволюционной культуры, её «серебряного века», юристом и философом Б. П. Вышеславцевым, называется «*Этика преображённого эроса*» и имеет подзаголовок «*Проблемы закона и благодати*». Таким образом, проблема соотношения морали и права прошла через всю историю русской культуры³³⁹. Решение этой проблемы не предстаёт метафизически однозначным в пользу одной лишь морали.

Уже Святитель Илларион отмечал значимость и историческое, субстанциональное первенство права перед моралью. Но затем, по мере духовного созревания человека, общества первенство переходит к морали. В XIX веке Вл. С. Соловьёв предложил классическую для русской культуры парадигму: «*право есть минимум морали*». Однако это тот минимум, который необходим для нормальной жизни человеку, ниже него начинается ад на земле. Право необходимо для спасения, но не достаточно. Отметим, что то же самое следует сказать и о морали, из которой также нельзя делать культ, обожествлять. Данная точка зрения на право согласуется с христианским учением о нём, в том числе с современной православной доктриной права³⁴⁰.

О понимании значимости права со стороны русских людей свидетельствуют такие документы Средневековья, как «*Русская правда*», «*Кормчая*

³³⁸ См., например: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 188 – 190.

³³⁹ О справедливом праве писали: Вл. С. Соловьёв (См.: Соловьёв Вл. С. Указ. соч.) ; И. А. Ильин (См.: Ильин И. А. Общее учение о праве и государстве // Соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994 ; *Его же*. О сущности правосознания // Соч. В 10 т.) ; Б. П. Вышеславцев (См.: Вышеславцев Б. П. Этика преображённого эроса. М., 1994) и др.

³⁴⁰ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 34

книга». Но в силу исторических условий, специфики культуры планка опций в русской культуре была подвинута в *сторону морали*, в том числе и в отношении права – в *сторону морально оправданного права и закона*. История свидетельствует, что России, как и Западу, для успешного существования и развития необходимы и право, и мораль. Собственно, когда русские люди нарушали право, руководствуясь моральными соображениями, то они действовали не против права как такового, а против аморального, с их точки зрения, права, закона.

Проблема соотношения морали и права не закрыта. Действительно, некоторые вопросы данной проблемы хорошо изучены – так выявлены содержательные различия права и морали, различия их по способу реализации, санкциям и т. д.³⁴¹. Однако остаётся до конца не решённым, например, вопрос о ценностном соотношении морали и права³⁴². Как с нравственно-аксиологической точки зрения отнестись к «естественному праву», составляющему, по мнению многих исследователей, основу права и лежащих в основании юридических законов? Этот вопрос с необходимостью возникает в тех этических учениях, которые, подобно нашему, признают существование объективных идеальных феноменов. Как справедливо отмечал В. С. Нерсисянц, «юридическая аксиология, таким образом, предполагает различение и соотношение права и закона и как таковая она возможна и имеет смысл лишь на основе, в рамках и в русле юридического правопонимания в той или иной его версии»³⁴³.

Мы вначале обратимся к анализу именно этой проблемы. Понятие «естественного права» во многом определяет теоретические и практические споры о праве в самой юриспруденции, а также в политике, философии, и это особенно характерно для Западной Европы с Нового времени. «Концепция "естественного права" широко распространилась в Новое время, – пишет Е. Л. Дубко. – В своей классической форме теория "естественного права" (самая ранняя формулировка прав человека) дана Т. Гоббсом и Дж. Локком и была направлена против политического абсолютизма»³⁴⁴.

³⁴¹ См., например: Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.

³⁴² О ценностном подходе см.: Выгорбина А. Е. Этика права. Опыт философско-социологического исследования нравственных основ права М., 2005. Однако ценностный аспект права отражён здесь очень фрагментарно. Юридическую аксиологию развивает последовательно в своих работах В. С. Нерсисянц. Знаковыми и действительно содержательными предстают два сборника статей, написанных под руководством этого учёного: *Проблемы ценностного подхода в праве: традиции и обновления*. М., 1996; *Политико-правовые ценности: история и современность*. М., 2000. Но здесь анализируются прежде всего собственно правовые ценности, или «внутренние ценности» права, нас же интересуют *моральные ценности права*.

³⁴³ Нерсисянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 53 – 54.

³⁴⁴ Дубко Е. Л. Указ. соч. С. 691.

Когда общество ставит вопрос о естественных правах человека? Когда данный принцип утверждается в конституциях? Считается, что тогда, когда решается вопрос об ограничении власти у самой власти, т. е. об ограничении влияния государства, его господства над личностью и обществом. Таким образом, это предстаёт важной мерой демократизации и либерализации государства. Государство может распространять свою власть до тех пределов, когда не затрагиваются естественные или прирождённые и, следовательно, по природе не отчуждаемые права человека. Однако в истории встречаются примеры и иного рода, что говорит о том, что для утверждения подлинной свободы человека признание его естественных прав необходимо, но не достаточно.

В самом деле, от имени естественных прав человека утверждаются не только демократизм и либерализм, но и тоталитаризм, фашизм. Для подлинной свободы человека, защиты его истинных прав оказывается недостаточным утвердить хотя бы и конституционно принцип существования естественных прав. Примерами здесь могут служить как теоретические модели абсолютизма, типа гоббсовской, отталкивающиеся от понятия естественного права, так и практические успехи фашистских и неофашистских движений. Они также опираются в своих программах и предвыборной борьбе на принципы естественного права, в частности права свободы, человеческого и национального достоинства.

Какова же природа естественного права? Думается, это по большей части философская проблема. Дело в том, что очень не просто определить, что же такое по своей сущности естественное право, ибо оно не фиксируется нашими органами чувств непосредственно в самой природе. Поэтому для номиналистов, позитивистов, социальной и исторической школ в праве данное понятие ненаучно и предстаёт пустой абстракцией, фикцией. Да и с собственно юридической точки зрения понятие «прирождённого», или «естественного» права может отвергаться, если под правом понимать только «свободное», «живое» право, которое творится судьями, полицией, юристами-профессионалами. Именно так решается вопрос в «социологической юриспруденции», одной из современных и авторитетных школ права.

Так существует ли естественное право человека? С нашей реалистической точки зрения, несомненно существует. Как есть законы природы, несравненно более незыблемые, чем статьи сводов законов, так есть и нечто идеальное и объективное, связанное с природой человека, социальной системой, системой права, что и является одной из основ права и может быть названо естественным правом.

Как соотносятся естественные права и одноимённые им моральные ценности? На этот вопрос существуют разные ответы. Есть традиция их *отождествления*. Думается, ни Платон, ни Аристотель, ни стоики не разделяли их в должной степени. Цицерон же определял естественное право

как требование морали и заявлял, что право основывается на постоянном нравственном сознании и законе, который сама природа вложила в сердца людей. Когда Гоббс заявляет, что «естественный закон в то же время является и *законом моральным*»³⁴⁵, он следует определённой традиции, хотя и оговаривается, что естественный закон потому моральный, что для своей реализации он требует «и добрых нравов, или добродетелей». Той же традиции следует и Локк, когда отождествляет нравственный принцип и закон природы³⁴⁶.

Однако существует и традиция *разделения* естественных прав и моральных ценностей. Так, Ж.-Ж. Руссо признавал существование только естественной морали и отрицал естественное право. Знаменитая первая фраза, с которой начинается работа Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права» звучит: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»³⁴⁷. Далее он пишет: «Но общественное состояние – это священное право, которое служит основанием для всех остальных прав. Это право, однако, не является естественным; следовательно, оно основывается на соглашениях»³⁴⁸. Для русских мыслителей-идеалистов естественная мораль была более значима, нежели естественное право, и эти понятия для них не были тождественными.

Некоторые моральные ценности предстают специфическим *качеством* естественных прав, а также юридических законов, процессов. Как отмечалось выше, моральные ценности есть качества, они не субстанциональны, а являются свойствами определённых субстанций, в число которых входит и право, которое, как система, включает в себя естественные права человека, а также законы, правовые процессы и другие элементы. Не всякий при этом юридический закон и не всякая правовая деятельность обладают *положительной* моральной ценностью, они могут предстать и носителями зла, с которыми должно бороться, которые надо исправлять.

В современной философии права существует точка зрения, предполагающая жёсткое разграничение моральных и правовых ценностей. Она представлена, например, у В. С. Нерсисянца, который много сделал для развития философии права в России. В. С. Нерсисянец проводит решение проблемы разграничения моральных и правовых ценностей в русле *либертарно-юридического* (либерально-юридического) подхода³⁴⁹. Это один из видов юридического подхода к праву, отличного от легистского подхода. «Согласно либертарной концепции, – пишет В. С. Нерсисянец, – ценность

³⁴⁵ Гоббс Т. Основы философии. С. 317.

³⁴⁶ См.: Локк Дж. Опыты о законе природы // Соч. В 3 т. Т. 3. М., 1988.

³⁴⁷ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1998. С. 198.

³⁴⁸ Там же.

³⁴⁹ См.: Нерсисянец В. С. Право // Этика. Энциклопедический словарь. С. 379 ; *Его же*. Философия права.

действующего (позитивного) права и реально наличного (фактического, эмпирического) государства определяются по единому основанию и критерию, а именно с позиций правовых ценностей (право как ценности). Право при этом выступает не как неформализованный (формально-фактический) носитель моральных (или смешанных морально-правовых) ценностей, что характерно для естественно-правового подхода, а как строго определённая форма именно правовых ценностей, как специфическая форма правового долженствования, отличная от всех других (моральных, религиозных и т. д.) форм долженствования и ценностных форм»³⁵⁰.

С позиций либертарно-юридического подхода В. С. Нерсисянц отмечает достоинства и недостатки других подходов к праву и к правовой аксиологии. В частности, подвергается критическому анализу естественно-правовой юридизм, признающий естественное право и смешивающий мораль и право, а также критически оценивается легистский формализм, отрицающий и естественное право, и другие «объективные правовые свойства», отрывающий закон от «его правовой сущности» и трактующий его «как продукт воли (и произвола) законно-устанавливающей власти».

Критические замечания В. С. Нерсисянца в адрес легистского позитивизма совершенно правильны. Действительно, «именно с легистских позиций обосновывали подмену права антиправовым законодательством идеологи тоталитарных режимов в XX веке»³⁵¹. В целом вопрос о сущности права должны решать прежде всего сами юристы, обладающие конкретными знаниями права и навыками философских обобщений. Точка зрения В. С. Нерсисянца, настаивающего на специфике права, существовании особой правовой аксиологии, особых ценностей права, носящих собственно юридический характер, имеет свои достоинства. Она, отстаивая автономию права, обращает внимание на его особенности как института, объективного социального явления. Но право, как и мораль, многоаспектно и обладает как свойствами автономии, так и гетерономии. Не отрицая существования собственно правовых ценностей, мы считаем, что характерны и некоторые моральные ценности. Это нисколько не умаляет право и не низводит его на один из «уровней морали», не делает его «минимумом нравственности», а напротив, возвышает право как один из важнейших факторов социального бытия в целом и морали в частности.

Собственно, В. С. Нерсисянц также отмечает это свойство права, когда пишет следующее: «В так понятом праве (в *либертарно-юридическом* смысле. – М. П. Е.) мораль (нравственность) присутствует в снятом виде, в силу чего оно само становится незаменимым нравственно ценным феноменом. Именно через право прежде и полнее всего моральные требования

³⁵⁰ Нерсисянц В. С. Право // Этика. Энциклопедический словарь. С. 381.

³⁵¹ Там же. С. 379.

приобретают общезначимый статус»³⁵². Действительно, экономика, политика, право, гражданское общество выступают как институты, через которые во всё большем объёме и всё большей значимости утверждается добро, мораль. Но это возможно именно потому, что мораль интенционально связана с этими феноменами, в частности через свои ценности. Или, иными словами, эти социальные институты обладают определёнными объективными моральными качествами – ценностями.

§ 2. Основные моральные ценности права

Ещё римские юристы советовали изучающему право обращать внимание прежде всего на этимологию самого слова «право». Как утверждал *Ульпиан*, «право» получило своё название от «правды», «справедливости». По мнению другого древнеримского юриста-классика *Павла*, входящего в состав «великой пятёрки юристов», слово «право» употребляется в нескольких смыслах: во-первых, «право» означает то, что всегда является справедливым и добрым, каковым предстаёт *естественное право*. Во-вторых, «право» – это то, что полезно всем или многим в каком-либо государстве, каковым является *цивильное право*. Но правильно «правом» называть также *преторское право*.

Понятие *права* как *правоты* действий сохранится и в последующие века. И. Кант писал, что «*прав* любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произвола каждого совместима со свободой каждого в соответствии с всеобщим законом»³⁵³.

Правовой подход к явлениям – это подход со стороны *формы*. Казалось бы, подобный формально-правовой аспект должен быть весьма «тощим» по содержанию, объёму. Однако действительное право свидетельствует, что это сложная, открытая, динамически развивающаяся и автономная система. *Нравственный* подход к явлениям, в том числе явлениям права, есть подход со стороны их *качеств*, а именно качеств *добрых* или *противоположных* добру. Право формально, и это одновременно слабая и сильная его черта. Слабость права в том, что в силу своего формального характера оно не учитывает содержательное своеобразие субъектов правовых действий, их внутреннюю мотивацию, возможную трагическую антиномичность мотивов. Сильная же сторона формального права заключается в его инструментализме. Как писал Ф. Хайек: «Формальные правила имеют, таким образом, чисто инструментальный характер в том смысле, что

³⁵² *Нерсесянц В. С.* Указ. соч. С. 380.

³⁵³ *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Соч. В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 140.

их могут применять совершенно разные люди для совершенно различных целей и в обстоятельствах, которые нельзя заранее предусмотреть»³⁵⁴.

Моральная ценность права, как отмечено выше, признана многими этиками и юристами. Однако в вопросе о конкретных моральных ценностях права нет общезначимого ответа. Так, немало юристов считают важнейшей моральной ценностью права *справедливость*. «Право призвано воплотить, актуализировать, сделать реальной одну из высших моральных ценностей, имеющую общецивилизационное значение – справедливость»³⁵⁵. И. А. Ильин связывал с правом прежде всего ценность *достоинства*, которое характеризует естественное право человека.

Системные моральные ценности права – *легальность, достоинство и равенство*. Учёные, реализующие ценностный подход к праву, среди собственно правовых ценностей выделяют в качестве основных *равенство, свободу и справедливость*. «В этом триединстве (и сущностном тождестве) свободы, равенства и справедливости и состоит ценность права как всеобщей, необходимой и единственной формы их взаимосвязанного и согласованного бытия и выражения в общественной жизни людей»³⁵⁶. К числу важнейших собственно правовых ценностей относят также государственность, федерализм, самоуправление³⁵⁷.

Легальность обычно рассматривают как *юридическую законность*. В Большом энциклопедическом словаре (БЭС) легальность определяют как «разрешение деятельности какой-либо организации, её узаконение, придание юридической силы какому-либо акту, действию»³⁵⁸.

Надо при этом различать *правовую, или юридическую, легальность* и *легальность как моральную ценность*. Определение правовой легальности как формальной законности мы привели выше. *Легальность как моральная ценность права* есть специфическое качество фактов, соответствующих законам, которые в свою очередь соответствуют добру. Или, другими словами, *легальность как моральная ценность есть качество законности, соответствующей ценностям добра*. Легальность как положительная моральная ценность есть самодостаточность права и закона, основанная на их самооценности. Она означает достоинство права и закона как таковых, их легитимность и определяет уважительное отношение к праву и закону со стороны человека и общества, характеризует их – человека и общества – правовую и нравственную культуру.

³⁵⁴ Хайек Ф. А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 125.

³⁵⁵ Алексеев С. С. Теория права. Харьков. 1994. С. 70.

³⁵⁶ Политико-правовые ценности: история и современность. С. 12.

³⁵⁷ Там же.

³⁵⁸ Большой энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 631.

Юридическая же легальность предстаёт формальной, она присутствует всюду, где есть соответствие действий законам, где нет проступков или правонарушений. Но *сами законы* могут быть нелегальными и нелегитимными; т. е. юридическая легальность может и не быть нравственно легальной.

Легальность очень тесно связана с *легитимностью*. Легитимность традиционно определяют как «признание или подтверждение законности государственной власти, какого-либо социального института, статуса, полномочий, опирающееся на принятые в данном обществе ценности»³⁵⁹. Несомненно, следует разделять *легальность* и *легитимность*, которые, если иметь в виду право, различаются как *законность* и *правомочность*. Подобное разделение имеет основание и настолько, насколько право отделено от закона. Особенно явно отделяется законность от правомочности при признании естественного права как объективной идеальной основы права. Подобной точки зрения придерживаемся и мы. Тогда не всякое юридическое решение, соответствующее букве и даже духу положительного права, будет соответствовать *естественному праву*. Подобные решения следует оценивать как юридически легальные, но *юридически* нелегитимные, и *морально* нелегальные.

Легитимность также следует различать как *ценность* и как *оценку*. Легитимность как оценка есть *субъективное* признание какого-либо явления как обоснованного, законного. Легитимность как ценность есть *объективная* обоснованность, законность какого-либо явления. Как оценка легитимность предстаёт процедурой определения законности и правомочия действий и поэтому, как любое реальное явление, связана с разными ценностями и может быть разной валентности. Легитимность может быть также разных видов – правовой, нравственной, политической, религиозной.

Почему системной нравственной ценностью права мы называем легальность, а не легитимность? Аргументом в пользу признания именно *легальности* системной нравственной ценностью права предстаёт *принцип ценностной иерархии*, согласно которому ценности нижнего ранга могут проявляться и на уровне, где существуют ценности высшего ранга. Высшие же ценности не могут стоять ниже определённого уровня, и для того уровня, где впервые появляются, они и предстают системными ценностями.

Если с учётом этого обратиться к легальности и легитимности, то обнаруживаем, что легитимность характерна и для политики, где нет легальности. Легальность как таковая проявляется впервые как особая ценность лишь в праве. Более высокий ценностный ранг правовой легальности, нежели политической легитимности, означает, что в реальных событиях, связанных с ценностями разных рангов, политическая точка зрения не может превалировать над правовой.

³⁵⁹ Большой энциклопедический словарь. С. 632.

Существуют классические исследования М. Вебера о легитимности. Обычно обращают внимание на три чистых типа легитимности, выделенных М. Вебером, а именно *традиционную*, *харизматическую* и *легальную*. Однако данная типология по М. Веберу характерна только для *политической* легитимности. Сам Вебер подходил к проблеме легитимности с более общей точки зрения и связывал её не только с политикой, но с «*порядком*» социальных отношений вообще. «Содержание социальных отношений мы будем называть ”порядком” только в тех случаях, когда поведение (в среднем и приближённо) ориентируется на отчётливо определяемые максимы»³⁶⁰. Легитимность же порядка может быть внутренне гарантирована, по М. Веберу, следующим образом: 1) чисто аффективно; 2) ценностно-рационально; 3) религиозной верой в зависимость спасения и блага в сохранении порядка; 4) ожиданием внешних последствий и, следовательно, интересом³⁶¹.

Политическая легитимность есть лишь частный вид легитимности порядка. Правовая легальность, отмеченная здесь, является примером ценностно-рациональной легитимности по М. Веберу. М. Вебер рассматривал легальность как вид легитимности. Легальность как ценность – это конкретизация ценности легитимности и, как это проявляется в мире ценностей, предстаёт самостоятельной, автономной ценностью, сосуществующей с ценностью легитимности.

Всякое нарушение закона, даже неверного по содержанию, нелегитимного, есть *зло*. Но не всякое нарушение закона есть *грех*, а только нарушение *нравственно легальной* законности. Человек может и должен не подчиниться закону, направленному против добра, хотя данный закон может быть юридически легальным.

Следующая системная нравственная ценность права – это *достоинство*. *Достоинство* есть, по определению В. И. Даля, «добротность, ... отличное качество или превосходство; социальный чин» (В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка). Современная этика обращает внимание на *достоинство* как «в общем смысле слова» характеристику «человека с точки зрения внутренней ценности, соответствия собственному предназначению»³⁶².

В этике достаточно высоко котируется ценность достоинства. Существует даже мнение, «что, возможно, наиболее важным первичным благом

³⁶⁰ Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990. С. 637.

³⁶¹ А именно: «верой в абсолютную значимость порядка в качестве выражения высочайших непреложных ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных)» (Там же. С. 640.)

³⁶² Этика. Энциклопедический словарь. С. 126.

является чувство собственного достоинства»³⁶³. По Дж. Ролзу, это даже «третье главное понятие этики»³⁶⁴, к которым, по его мнению, относятся также понятия справедливости и блага. На самом деле нет оснований для особого выделения ценности достоинства, но она включена в число основных системных нравственных ценностей личности.

Ценность *достоинства* задает значимость, чин человека как личности, его ответственность перед собой как личностью. Наше достоинство, действительно, определяется уже тем, что мы все – личности, и это позволяет и обязывает нас вести себя с достоинством. И. А. Ильин писал: «Ценность, лежащая в основании естественного права, есть *достойная, внутренне-самостоятельная и внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов*, составляющих человечество»³⁶⁵.

Содержание ценности достоинства человека в современном её понимании включает в себя два фактора: *объективный*, представляющий собой «социальный чин», статус, социальную значимость человека как личности, и *субъективный*, в котором выражается самооценка человека.

Внутренний, *субъективный* фактор ценности достоинства связан с чувством самоуважения, которое является нравственно легитимным лишь при определённых объективных основаниях, т. е. данная субъективность покоится на определённой объективности. В частности, по Дж. Ролзу чувство собственного достоинства включает в себя два аспекта: ощущение человеком своей собственной значимости и «уверенность в собственных способностях, поскольку во власти человека выполнить собственные намерения»³⁶⁶. Чувство своей значимости, в свою очередь, определяется двумя обстоятельствами: 1) обладанием рациональным жизненным планом, удовлетворяющим «аристотелевскому принципу» и 2) «убеждённо-стью в том, что наши личности и наши дела правильно оценены и одобрены людьми и ассоциациями, которые уважаемы, и работа с которыми приносит удовлетворение»³⁶⁷.

Считаем, что со многими положениями Дж. Ролза о содержании достоинства следует согласиться, но они требуют своего дополнения. Так, очевидно, что не у каждого человека есть тот рациональный жизненный план, о котором говорит Дж. Ролз, – это характерно в большей степени для западного рационального человека, и в меньшей – для, например, русского. Также не все следуют в своей жизни принципу Аристотеля, хотя это и очень важный принцип поведения. Однако всё это не отнимает объективной ценности достоинства у человека. То содержание достоинства, о кото-

³⁶³ Ролз Дж. Указ. соч. С. 385.

³⁶⁴ Там же. С. 351.

³⁶⁵ Ильин И. А. О сущности правосознания // Собр. соч. В 10 т. Т. 4. С. 196.

³⁶⁶ Ролз Дж. Указ. соч.

³⁶⁷ Там же.

ром говорит Дж. Ролз, возможно для всякого человека, и уже в этом их достоинство.

Ценность *достоинства* человека, правильно понятая, не выделяет его из сообщества, а напротив, связывает его с другими людьми и социальными организациями. Но уже поэтому достоинство не замещает иные ценности, связанные с ассоциациями, в частности ценности *чести*. Более того, ценность чести, которая связана больше всего с гражданским обществом, стоит рангом выше. Примечательно, что Дж. Ролз вполне в духе либерализма ничего не говорит о чести как ценности и о её влиянии на достоинство.

Итак, *достоинство* есть моральная ценность, характеризующая значимость любого человека как личности. Данная ценность реализуется в системе прав и свобод, которые оформляются юридически через конституции и своды законов. В преамбуле Всеобщей декларации прав человека 1948 года сказано, «что признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира». Через право выражается и гарантируется реальное, отмеченное выше содержание достоинства, что питает и чувство собственного достоинства. «Основанием чувства собственного достоинства в справедливом обществе является тогда не доля в доходе, но публично утверждаемое распределение фундаментальных прав и свобод»³⁶⁸.

Другая важнейшая функция права – то, что оно призвано к *защите* достоинства человека, которое воплощено в его правах и свободах. Собственно, право через систему конкретных законов, принципов обеспечивает достоинство человека. Оно само, с ценностной точки зрения, есть воплощение достоинства личности. Или, другими словами, нравственная ценность достоинства интенционально связана с правом. Достоинство человека состоит, в частности, в том, что чтят его права, что с ним не поступают незаконно. В свою очередь, своё достоинство человек проявляет и в том, что он также чтит право, видит свои обязанности, следует закону.

Третьей системной нравственной ценностью права, с нашей точки зрения, предстаёт *равенство*. *Равенство* толкуется у В. И. Даля как «состояние, свойство равного; одинаковость, полное сходство по количеству, или величине, или по качеству» (В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка). В «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова приводятся три важнейших значения слова «равенство»: 1) полное сходство, подобие; 2) положение людей в обществе, которое обеспечивает их одинаковое отношение к закону, одинаковые политические и гражданские права, равноправие; 3) математическое соотношение между величинами как равными. В современном Энциклопедическом словаре по этике даётся

³⁶⁸ Ролз Дж. Указ. соч. С. 472.

следующее определение *равенства*: «Равенство – принцип, предполагающий и требующий одинакового отношения к подобным ситуациям, утверждающий тождество индивидов как нравственных существ»³⁶⁹.

А. В. Прокофьев в цитируемой статье выделяет несколько типов равенства. Так существует *формальное равенство*. «Признание нейтрального формального равенства в качестве этически значимого принципа является обязательной предпосылкой для любого нормативного мышления»³⁷⁰. Формальное равенство нашло воплощение в *талионе*. Другим типом равенства, более высоким, предстаёт «фундаментальное *этическое равенство*» как «признание равного достоинства личностей – представителей человеческого рода»³⁷¹. Наиболее адекватное выражение этического равенства – *золотое правило* морали, «иудео-христианская монотеистическая концепция равенства людей как творений единого создателя»³⁷², формы категорического императива Канта. Следующим типом равенства называется здесь общественное (*социальное*) равенство «как попытка распространить абстрактный идеал равного достоинства, глубоко укоренённый фактически во всех современных духовных традициях, на различные сферы общественной жизни»³⁷³.

Теоретические концепции социального равенства очень многообразны и противоречивы. История их начинается в европейских культурах во времена античности, они получили новый импульс в эпоху христианского средневековья, были подхвачены реформаторами, просветителями. Большое влияние приобрела *либеральная* концепция равенства, созданная в Новое время и пытающаяся совместить равенство и свободу.

А. В. Прокофьев правильно отмечает, что, однако, и формальное, и этическое, и социальное равенство сталкиваются с рядом проблем, принимающих даже парадоксальный характер. Так, уже Кант при анализе этического равенства достоинства личностей, отметил, что достоинство «не допускает никакого эквивалента» – оно несоизмеримо. С другой стороны, как совместить идею равенства с идеей единственности, неповторимости каждого человека, да и каждой ценности? Можно ли вообще применять равенство к оценке ценностей, каждая из которых по определению неповторима, самоценна? С равенством связаны и другие проблемы, о некоторых из них речь пойдёт ниже. По поводу же парадокса равенства «несоизмеримых» ценностей достоинства личностей отметим, что верное решение этого парадокса привёл А. А. Гусейнов в том же Энциклопедическом словаре по этике: «Нравственная (этическая) справедливость есть равенство бесконечно-

³⁶⁹ Этика. Энциклопедический словарь. С. 399.

³⁷⁰ Там же.

³⁷¹ Там же.

³⁷² Там же. С. 400.

³⁷³ Там же. С. 400 – 401.

стей, люди здесь равны друг другу постольку, поскольку каждый из них является единственным, незаменимым»³⁷⁴.

Для разрешения многих, особенно парадоксальных проблем, связанных с равенством, надо, как и при анализе иных ценностей, различать социальные феномены и одноимённые им ценности, а также следует учитывать различие между злом и грехом, грехом и адиафорой. Так следует разделять равенство как тип отношений и равенство как моральную ценность. Равенство как тип отношений может быть сопричастно и добру, и злу, примером чего может служить талион, согласно которому требуется равное воздаяние и зла на зло. Равенство же как моральная ценность положительно, оно одновалентно по своей значимости и не может быть сопричастно злу³⁷⁵.

Равенство можно определить как нравственную ценность, характеризующую одинаковые права и обязанности людей как личностей. Данная ценность служит *конкретизацией* ценностей *справедливости*, *солидарности*. Она предстаёт важнейшей моральной ценностью права, характеризует само право с точки зрения воплощённого в нём добра. Право обеспечивает равенство, защищает его и в то же время само предстаёт воплощением принципов равенства. Нравственное совершенство права определяется, в частности, тем, насколько оно соответствует требованиям ценности равенства.

С содержательной стороны ценность равенства связана с равенством прав и обязанностей человека, равенством его достоинства достоинству других лиц, невзирая на их биологические, социальные, духовные особенности. Вл. С. Соловьёв, анализируя альтруизм, верно заметил, что материального или качественного равенства всех субъектов «не существует в природе, и требовать его было бы бессмысленно. Дело идёт не о равенстве, а лишь о равном праве на существование и развитие своих положительных сил»³⁷⁶. Моральная ценность равенства и характеризует подобное «равное право», но не только это. Моральная ценность равенства характеризует и равенство людей в их основных обязанностях, их человеческом достоинстве. И. А. Ильин писал, что «если люди *различны* по своим *реальным свойствам*, то они *равны* по своему *человеческому достоинству*. Поэтому справедливое право не поддерживает *естественного неравенства* людей, если от этого может пострадать их *духовное равенство*»³⁷⁷.

³⁷⁴ Этика. Энциклопедический словарь. С. 458.

³⁷⁵ См.: Матвеев П. Е. Этика. Основы хозяйственной этики. Владимир, 2003. С. 4 – 34.

³⁷⁶ Соловьёв Вл. С. Указ. соч. С. 169.

³⁷⁷ Ильин И. А. Общее учение о праве и государстве. С. 80.

В современных юридических работах подчёркивается связь права и равенства. Так, В. С. Нерсисянц пишет: «Согласно либертарно-юридическому правопониманию, право – это форма отношений *равенства, свободы и справедливости*, определяемая принципом формального равенства участников данной формы отношений. Везде, где есть (действует) принцип формального равенства (и конкретизирующие его нормы), есть (действует) право, правовая форма отношений. Формальное равенство как принцип права и есть правовое начало, отличительное свойство и специфический признак права. В праве нет ничего, кроме принципа формального равенства (и конкретизации этого принципа). Всё выходящее за рамки этого принципа и противоречащее ему является неправовым или антиправовым»³⁷⁸.

Как видим, В. С. Нерсисянц связывает право и равенство, при этом особо выделяет связь права и *формального* равенства. Данное положение требует критической оценки. Дело не в том, что одного права, с формальной точки зрения даже идеально разработанного, недостаточно для спасения человечества и человека. Уже история исчезнувшей империи Рима, имевшего в своё время самое развитое право, достаточно убедительно на практике свидетельствует об этом³⁷⁹. Речь идёт о другом, о том, достаточно ли для самого права одного формального равенства. Согласно теореме Гёделя в любой формализованной теории всегда найдутся положения, которые кажутся интуитивно верными или ложными, но не доказуемы в рамках исходных аксиом этой теории. Данная теорема применима к математическим, естественно-научным теориям. Но сфера её приложения, собственно, этими науками не ограничена. В гуманитарных науках, предмет которых менее формализован и ограничен, теорема Гёделя воспринимается даже интуитивно ещё более правдоподобно. Строгость формальная, несомненно, чрезвычайно важна для права. Но формально правильной может быть и ложная по содержанию правовая норма. Содержание всех правовых норм не следует только из их форм.

Можно ли всю систему права построить на одном формальном равенстве? И как ещё понимать формальное равенство? Несомненно, что формальное равенство – необходимый элемент права, но является ли оно достаточным? В этике И. Кант, также в своё время отстаивавший автономию и специфику морали в качестве её важнейшего и отличительного признака, признал категорический императив и связанный с ним долг основным, абсолютным нравственным принципом. Однако вскоре открылась практическая и теоретическая ограниченность этики Канта, что не отрица-

³⁷⁸ Этика. Энциклопедический словарь. С. 379. См. также: Проблемы ценностного подхода в праве: традиции и обновление ; Политико-правовые ценности: история и современность.

³⁷⁹ Существует большое количество литературы о возможностях и границах права. См., например: *Вьешлавцев Б. П.* Указ. соч. и др.

ет огромной исторической его заслуги в развитии теории морали. В самом праве традиционно разделяются такие его феномены, как «буква права» и «дух права». Смертный приговор Сократу или Христу не нарушил буквы законы, но выявил содержательную ограниченность закона. Б. П. Вышеславцев писал: «Трагедия "закона" в том, что он хочет и *не может*, требует и *не выполняет*, обещает и *не даёт*»³⁸⁰.

По своему содержанию право, с нравственной точки зрения, может быть разной степени совершенства. Здесь имеет большое значение то, как в нём реализуются моральные ценности, в частности ценности легальности, достоинства, равенства. *«Справедливое право есть право, которое верно разрешает столкновение между естественным неравенством и духовным равенством людей, учитывая первое, но отправляясь всегда от последнего»*³⁸¹.

В современных правовых системах, ценность равенства реализуется через свод прав, свобод и обязанностей, гарантируемых и контролируемых государством. Само государство должно формироваться под модусом равенства. Так, в преамбуле «Всеобщей декларации прав человека» отмечено, что «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира». Равенство людей утверждается в ряде статей Декларации. Так, в статье 1 читаем: «Все люди рождаются свободными и равными в своём достоинстве и правах». В статье 7: «Все люди равны перед законом и имеют право, без всякого различия, на равную защиту закона. Все люди имеют право на равную защиту от какой бы то ни было дискриминации, нарушающей настоящую Декларацию, и от какого бы то ни было подстрекательства к такой дискриминации». О равенстве говорится также в статьях 10, 20, 21 и др.

В статьях 57, 58, 59 Конституции Российской Федерации говорится об основных обязанностях гражданина России. Но обращает на себя внимание тот факт, что в Российской Конституции, как и во Всеобщей декларации прав человека, основное внимание уделено правам и свободам и значительно меньше – обязанностям человека. Это свидетельствует о специфическом понимании ценности равенства, которое в сознании общества и человека XX века связывалось прежде всего с равенством прав и свобод. Но это уже неравенство в понимании равенства! Подобное неравное отношение к правам и обязанностям рождает серьёзные социальные проблемы в человеческих действиях, отношениях.

Сторонники естественного права оценивают право *равенства* как одно из *естественных* прав. Так понимали равенство Гоббс и Локк. Мораль-

³⁸⁰ Вышеславцев Б. П. Указ. соч. С. 40.

³⁸¹ Ильин И. А. Указ. соч. С. 80.

ная ценность *равенства* есть определенное нравственно-положительное *качество* данного естественного права и конкретных публичных прав. Однако моральное равенство людей ещё исторически долго не осознавалось и продолжает не осознаваться в адекватной себе форме. Несомненно, что все люди различны по своим способностям, социальным ролям и прочим качествам, но они равны в своих отношениях как личности. Данное моральное равенство реализуется, в частности, в равенстве их основных прав, свобод и обязанностей.

В то же время реальные отношения равенства, как и свободы, парадоксальны, о чём уже писалось выше. Существует парадокс равенства, который состоит в том, что равенства для своих прав может потребовать и сторонник привилегий. Это означает, что *абсолютного равенства в отношениях в сфере морали и права не существует*. Добро и зло не равноправны в бытии, и уже потому, что зло отрицает бытие. Равенства прав бытия и небытия в бытии нет и не может быть по определению, по сущности бытия — это просто бессмысленное, самоотрицающее суждение. Принцип равенства прав и свобод, проведённый в чистом, формальном виде в действительность, ведёт к самоотрицанию права, поскольку подобная система прав не просто плюралистична и противоречива, что нормально, но антиномична, что ненормально. Поэтому принцип абсолютного равенства прав предосудителен и с правовой точки зрения, и с нравственной, признающей нравственную ценность права.

С именем Локка связано гениально простое и эффективное решение парадокса свободы в политике — это институт разделения властей. Аналогичное следует предложить в праве для решения проблемы равенства, являющегося нравственно легитимным. В самом деле, нужно противопоставить нечто легитимное с нравственной и правовой точек зрения притязаниям на свои естественные права, включая и права равенства, представителям различного рода противоестественных аномалий, фашистских объединений, сатанинских и прочих тоталитарных сект и подобных организаций, которых можно объединить как сторонников «прав меньшинств». Иначе культура, возводящая в абсолют ценность равенства, загоняет сама себя в угол.

Во-первых, нужно говорить о равенстве не только прав и свобод, но и *обязанностей*. Во-вторых, равенство нужно брать в единстве с другими ценностями, в частности ценностями достоинства, легальности. Ценность равенства, далее, должна подчиняться ценностям более высокого ранга, в частности ценностям любви, содружества. Элементарная ошибка в рассуждениях римских юристов состояла в редукции равенства к справедливости. Ошибка «адептов равенства» в абсолютизации равенства, в забвении того факта, что высшие ценности не отменяют низших. Равенство нас как личностей требует равного от всех нас служения всем ценностям добра, в том числе, солидарности. Ошибка сторонников «прав мень-

шинств» состоит в отождествлении равенства только с равенством прав и забвении того факта, что равенство интенционально связано не только с правами, но и обязанностями. При этом существует иерархия обязанностей, и *общечеловеческие*, или естественные, *обязанности* являются определяющими, поскольку в основе их лежат фундаментальные и базисные моральные ценности.

Платон, как и другие его современники, не осуждал гомосексуализм, любовь к мальчикам. Не нашлось у Платона аргументов против подобного зла. В Библии гомосексуализм жёстко осуждается как содомский грех. Современная сексуальная революция сняла и практически, и теоретически эти древние «обветшавшие» покрывала человеческих половых отношений, признав их нравственно и юридически не легитимными. Однако действительно ли запреты на противоестественные с общечеловеческой точки зрения действия противоречат принципу равенства прав?

Равенство включает в себя два принципа, которые надо принять при свободном и разумном их рассмотрении:

1. *Все люди равны в своих правах.*
2. *Все люди равны в своих общечеловеческих обязанностях.*

(Общечеловеческие, т. е. естественные, обязанности, как отмечалось выше, регулируются нормами-обязанностями).

При этом данные принципы должны не противоречить друг другу, а дополнять. Если же для субъекта они предстают как противоречащие, то нормы, связанные с правами-свободами, должны подчиняться нормам, связанным с общечеловеческими обязанностями, т. е. *второй* принцип является определяющим. Подобное понятие равенства ставит предел для разного рода экстремизма, аморализма. Собственно, сами явления *экстремизма* и *аморализма* не предстают исходными для добра, не определяют что есть *добро*, а, напротив, интенционально связаны со злом. Наши же понятия и оценки экстремизма и аморализма тем более предстают вторичными.

Вопросы для самопроверки

1. Как исторически понималось соотношение права и морали?
2. Что такое «естественное право» и как оно связано с моралью?
3. Каковы важнейшие моральные ценности права?
4. Что такое легальность как моральная ценность права?
5. Каково соотношение легальности и легитимности?
6. Что такое достоинство как моральная ценность?
7. В чем состоит человеческое достоинство?
8. Что такое равенство как моральная ценность?
9. Равны ли все люди как личности?
10. Какие принципы включает в себя равенство как моральная ценность?

Глава 8. МОРАЛЬ И НАУКА: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

§ 1. Мораль и наука: ценностный аспект в историческом развитии

К анализу моральности *духовной* сферы можно подойти с различных позиций. В частности, можно предложить системный подход, когда выделяется духовная сфера как самостоятельная социальная подсистема и в этой цельной, относительно автономной подсистеме исследуются её основные нравственные ценности. Но можно проделать анализ важнейших моральных ценностей науки, искусства, религии, самой нравственности, взятых самих по себе как относительно самостоятельных элементов *духовной* сферы. Именно такой подход и реализуется в этой главе. Мы рассмотрим основные системные нравственные ценности *науки*. Очевидно также, что данный анализ не охватывает множества других, более частных ценностей этой сферы общества.

Духовная сфера общества предстаёт важнейшим содержанием так называемой «духовной культуры». Существует множество определений понятия духовной культуры и более общего понятия культуры, представленных в различных подходах к их изучению. Так, выделяют эмпирический, оценочный и деятельностный подходы. Можно взять в качестве рабочих следующие дефиниции культуры: «культура есть мера и уровень профессионального и духовного развития человека и общества и совокупность продуктов их деятельности»; «культура есть совокупность ценностей, созданных человеком, и совокупность всех видов его преобразовательной деятельности».

Культура как таковая связана не только с духовной сферой общества, но и с экономикой, гражданским обществом и другими социальными сферами. Культура выполняет множество функций. Если взять моральные ценности, то помимо всего прочего культура обеспечивает их рационализацию, поэтизацию, освещение и осмысление. Она, если можно так сказать, «культивирует» ценности, придаёт им должную форму. Это относится прежде всего к духовной культуре, важнейшие элементы которой – наука, искусство, религия, мораль. При этом в силу национальных особенностей культура может акцентировать отдельные, наиболее значимые для неё ценности. В этом проявляется историческое значение той или иной культуры. Так, как показывает С. С. Аверинцев, античная культура многое сделала для рационализации мира ценностей³⁸².

Мы, как отмечено, будем в дальнейшем проводить аксиологический анализ конкретной сферы духовной культуры, а именно науки. Проблема

³⁸² Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3.

соотношения науки и морали имеет давнюю историю³⁸³. Существуют различные определения науки. Самым общепринятым предстаёт её определение как *специфической сферы человеческой деятельности, важнейшей функцией которой является выработка и теоретическая систематизация знаний о мире, в том числе и о человеке*³⁸⁴.

Как известно, современная наука включает в качестве важнейших элементов следующие: 1) содружество учёных; 2) научные учреждения и их оборудование; 3) сумму наличествующих научных знаний; 4) совокупность методов и форм научного познания. Наука к тому же имеет историческую природу и в своём более чем двухтысячелетнем развитии прошла через многие формы. Возникнув в Древнем мире как определённая форма общественного сознания, наука затем становится и одним из авторитетных социальных институтов, приобретает социальный статус непосредственной производительной силы.

В настоящее время наука проявляется в разных ипостасях. Так в исследованиях, посвящённых современной науке, говорится о «чистой науке», «фундаментальной науке», «поп-науке», «омассовленной науке» и т. д.³⁸⁵ В фундаментальном исследовании о теоретическом знании В. С. Стёпина выделяются такие типы науки, как «классическая наука», «неклассическая наука», «постнеклассическая наука»³⁸⁶.

Исследователи отмечают, что серьёзные изменения в социальном бытии науки происходят в настоящее время утверждения культуры постмодерна³⁸⁷. Утверждается, что сама поп-культура «принципиально отстранена от фундаментальных этических, религиозных оснований и традиций. Её условием является интегрированная информационная среда, а реализацией – массовые действия, которые мы нынче обозначаем как шоу»³⁸⁸.

Действительно, современное бытие науки, как и её содержание, имеют свои особенности. Мировая наука, а не только отечественная, в последние десятилетия не совершила фундаментальных открытий. В основ-

³⁸³ См., например: Юдин Б. Г. Этика науки // Этика. Энциклопедический словарь С. 591 – 593.

³⁸⁴ См., например: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 403.

³⁸⁵ См., например: Миронов В. В. Современное коммуникативное пространство как фактор трансформации культуры и философии : доклад на IV Рос. философ. конгрессе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philos.msu.ru/congress/rector/mironov.htm> ; Кордонский Симон. Кризисы науки и научная мифология // Отечественные записки. 2002. № 7 (8); Акопян Карен. Шлягеризация науки // Отечественные записки. 2002. № 7 (8).

³⁸⁶ Стёпин В. С. Теоретическое знание. М., 2003.

³⁸⁷ См., например: Кнабе Г. Принцип индивидуальности, постмодерн и альтернативный ему образ философии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.russ.ru/edu/99-05-24/knabe.htm> и др.

³⁸⁸ Миронов В. В. Указ. соч.

ном используются, конкретизируются те великие достижения, которые имела наука к семидесятым годам XX века. «Мировая наука не процветает, и российская наука совсем не одинока в своих негативных самооценках, – пишет современный российский учёный. – Более того, несколько последних десятилетий огромный механизм мировой науки в основном воспроизводит, проверяет и детализирует знания, сформированные в своей основе уже ушедшими поколениями учёных. Столь длительное отсутствие принципиально новых результатов дало основание для рассуждений о кризисе науки в целом и даже для пророчеств о её конце»³⁸⁹.

Думается, что мы в настоящее время в науке переживаем не кризис, а её «нормальное состояние», имеем дело со «стандартной наукой», которая утвердилась после ряда научных революций XX века³⁹⁰. Общество пока удовлетворяется практическими и технологическими возможностями, которые открывает современное научное знание, существующим *status quo*. Здесь мы имеем дело с определённым вариантом «технологического императива», согласно которому с необходимостью реализуется то, что стало для человечества технически возможным. Подобное состояние науки порождает её усиленную «социальную эксплуатацию», приводящую и к её коммерциализации. Но в современном постиндустриальном обществе, где получает широкое распространение поп-культура, постмодернистское мировоззрение, достижения науки стали использоваться как шоу, превратились в элементы шоу-бизнеса. Наблюдается процесс шлягеризации науки, когда наука, «незаметно утрачивая самооценку и автономность, обретает черты *шлягера* – яркой и блестящей вещицы на потребу»³⁹¹.

При этом отмеченные процессы носят обоюдно встречный характер, когда и наука идёт в массы, сознательно коммерциализируется, и когда шоу-бизнес, поп-культура начинают целенаправленно использовать научные достижения, сам имидж *науки* и *научности*. В современной науке наблюдаются изменения в самой форме существования научного знания, в подаче научной информации. Меняются требования к самому научному мышлению и научному тексту. В науке наблюдается тенденция отказа от *фундаментализма* и *завершённости* как принципов, сформированных в пространстве классической культуры. Как справедливо отметил В. В. Миронов: «Критика классической философии сопрягается, прежде всего, с критикой самого завершённого текста и принципа завершённости как такового, усматривая в этой завершённости конец самой мысли»³⁹². Так и в

³⁸⁹ Кордонский Симон. Указ. соч.

³⁹⁰ См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

³⁹¹ Акопян К. Указ. соч.

³⁹² Миронов В. В. Указ. соч.

науке объективно реализуется программа «переоценки ценностей», которая во многих чертах была пророчески предвидена Ф. Ницше.

Отмеченные новые явления в науке порождают и новые моральные проблемы, требующие своего конкретного анализа³⁹³. Следует отметить, что *не может быть однозначной нравственно-аксиологической оценки* как науки в целом, так и современных её форм, тенденций. Различные формы и тенденции науки, в том числе и отмеченные выше, естественны и необходимы для существования и развития науки. Это ветви кроны на древе науки. Само это древо может быть живым, если есть у него живые ветви и крона. Но верно и то, что ветви и крона дерева не должны быть чрезмерно разросшимися, чтобы не подломилось оно, не треснул ствол, иначе погибнет всё дерево. Поэтому и в сфере науки надо, с одной стороны, признать как естественное существование здесь различных форм и тенденций, а с другой – необходимость определённой сознательной регуляции научной жизни. Надо хранить и «чистую науку», как «ствол» дерева науки, и различные прикладные научные дисциплины, как её ветви и крону.

По справедливому замечанию современного исследователя: «Наука – как и искусство, и религия, и философия – должна стремиться к сохранению "чистоты", не отказываясь при этом от самых широких контактов с другими сферами проявления духа»³⁹⁴. Нельзя забывать, что у истории открытый характер, предполагающий различные исторические тенденции и свободу выбора сознательным субъектом. Поэтому вполне вероятна возможность преобладания одной из тенденций, в том числе и не вполне прогрессивной. Поэтому как нравственный долг для общества и человека предстаёт защита и развитие благоприятных, прогрессивных тенденций. В отношении науки это означает поддержку как социальных и технических её приложений, так и защиту «чистой науки». Это сейчас особенно актуально, ибо наблюдается определённое забвение значимости чистой и фундаментальной науки.

Наше исследование направлено на изучение системных основополагающих ценностей науки как таковой, присущих ей изначально именно как особой формы сознания, особого социального института. Они сохраняются у науки до тех пор, пока будет жива сама наука, ибо являются её сущностными объективными свойствами. В наибольшей степени изучаемые нами моральные ценности науки присущи отмеченной выше «чистой науке», но в определённой мере они существуют всюду, где есть *научность*, а не её симулякры. «Но подобно тому, как исследование по (общей) методологии науки

³⁹³ См., например: Юдин Б. Г. Этические измерения современной науки // Отечественные записки. 2002. № 7 (8).

³⁹⁴ Акоюн К. Указ. соч.

представляет вполне самостоятельную область знания, есть серьёзный смысл и в обсуждении этических проблем, касающихся всей науки в целом»³⁹⁵.

Правомерно ли ставить вопрос о существовании таких ценностей у науки? Правомерно и в той степени, в какой правомерно говорить о «науке как таковой», «чистой науке», «идеальном типе науки» и т. п. Мы разделяем точку зрения, признающую существование подобной «чистой науки». Можно согласиться с утверждением К. Акопяна, что в науке изначально существовали различные тенденции, проявляющиеся и в её стремлении «ввысь», в «чистую науку», и в «склонности её к омассовлению и шлягеризации»³⁹⁶. Повторимся, что не следует давать *только* отрицательных моральных оценок ни одной из этих тенденций.

Проблема соотношения науки и морали столь же стара, как и сама наука. Можно выделить четыре варианта решения этой проблемы, а именно: 1) наука оценивается положительно с нравственной точки зрения, выделяются определённые внутренние положительные нравственные ценности науки; 2) наука оценивается отрицательно с нравственной точки зрения, с наукой связывают преимущественно ценности зла; 3) комплексный нравственно-ценностный подход к науке как сопричастной добру и злу; 4) наука считается нейтральной по отношению к морали.

Обсуждение данной проблемы происходит как среди самих учёных, склонных к определённому философствованию, так и среди философов, интересующихся проблемами науки. Можно объединить эти работы по отмеченным выше направлениям. Необходимо также иметь в виду, что ценностный подход не исчерпывается *ценностно-нравственным* анализом. Наука связана со многими ценностями, не являющимися собственно моральными. Так, Мертон выделил «в качестве компонентов этоса современной науки ... четыре набора институциональных императивов: универсализм, всеобщность, незаинтересованность и организованный скептицизм»³⁹⁷. Л. Лаудан признаёт наличие целого *аксиологического плана* науки, который предстаёт как определённый аксиологический уровень решения и согласия. Этот учёный отводит значительную роль аксиологическому плану науки, поскольку тот позволяет выйти из диссенсуса и достичь консенсуса в научных дискуссиях³⁹⁸. В. С. Стёпин выделяет «внутринаучные ценности и цели», а также «социальные ценности и цели, влияющие на «внутринаучные ценности и цели»»³⁹⁹. В системе «познаватель-

³⁹⁵ Юдин Б. Г. Указ. соч.

³⁹⁶ Акопян К. Указ. соч.

³⁹⁷ Merton R. K. The Sociology of Science. Chicago and London, 1973. P. 270.

³⁹⁸ См.: Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. М., 1996. С. 310 – 342.

³⁹⁹ Стёпин В. С. Указ. соч. С. 633.

ных идеалов и норм науки», связанных с ценностями, российским учёным «выделяются три основных формы, а в содержании любого из выделенных нами видов идеалов и норм науки (объяснение и описание, доказательности, обоснования и организаций знаний) – можно зафиксировать по меньшей мере три взаимосвязанных уровня»⁴⁰⁰.

Не вдаваясь в дискуссии о структуре и содержании аксиологического уровня науки и конкретных ценностей, связанных с наукой, отметим, что выводы авторов о наличии целой системы *внутренних* и *внешних* научных ценностей верны. Среди этих ценностей существуют *моральные*. Следует также учитывать то обстоятельство, что в творчестве конкретных учёных можно встретить сочетание разных вариантов решения проблемы соотношения науки и морали, когда, например, нравственно положительно оцениваются одни науки и отрицательно, или нейтрально, другие и т. п.

Нравственная оценка науки как проявления *добра*, блага появляется уже в античности, где и формируется сама наука. Высоко оценивали зарождающийся научный метод Демокрит, Сократ, Аристотель и др. Демокрит, например, по высказываниям античных авторов, утверждал, что «предпочёл бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол»⁴⁰¹. Знаменитый тезис Сократа гласил, что «добродетель есть знание». Как говорил Аристотель по этому поводу: «Он приравнял добродетель к знанию»⁴⁰². Однако в подобное знание Сократ включал прежде всего знание *гуманитарное*, а точнее, этическое. Человеку необходимо, учил Сократ, «заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше»⁴⁰³.

Сократ был убеждён, что знание о природе, во-первых, ограничено у человека, а во-вторых, оно менее значимо, чем знание о себе самом, моральных ценностях и принципах, по которым должен поступать и жить человек. Можно сказать, что так намечалась дилемма «знания и мудрости», когда признавалось, что не всякое знание даёт мудрость. Сократ в определённом смысле продолжал тенденцию, уже существовавшую в древнегреческой культуре, особо выделять и почитать мудрость и мудрецов. Гераклит также учил, что «многознание уму не научает»⁴⁰⁴.

В древних культурах мудрость, действительно, ценилась особо высоко и связывалась со *знанием* важнейших *ценностей* и норм бытия, которые в свою очередь определялись Богом или богами или космическим зако-

⁴⁰⁰ Стётин В. С. Указ. соч. С. 245.

⁴⁰¹ Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 329.

⁴⁰² Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 297

⁴⁰³ Платон. Апология Сократа // Платон. Соч. В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 99.

⁴⁰⁴ Антология мировой философии. С. 279.

ном, дхармой, дао и т. п.⁴⁰⁵. Данное положение освещалось религией, контролировалось ею, в том числе с помощью таких институтов и средств, как государство и культ. Это одна из причин, существенно влиявшая на развитие науки, ограничивающая научный прогресс вплоть до его стагнации.

Казалось бы, можно ожидать нравственно-позитивной оценки науки в Новое время – в XVII – XVIII веках, когда после эпохи Возрождения получили бурное развитие естественные науки и математика. Однако реальное положение науки в обществе, общественном сознании было неоднозначным, более сложным, чем это может показаться а priori.

Как отмечает В. С. Стёпин, в XVII веке произошла первая «глобальная научная революция»⁴⁰⁶. «Первой из них была революция XVII века, ознаменовавшая собой становление классического естествознания»⁴⁰⁷. В конце XVIII – первой половине XIX века произошла вторая глобальная научная революция, которая определила «переход к новому состоянию естествознания – дисциплинарно организованной науке»⁴⁰⁸. По мнению В. С. Стёпина, «первая и вторая глобальные революции в естествознании протекали как формирование и развитие классической науки и её стиля мышления»⁴⁰⁹. А для классической науки была характерной установка на объективность и предметность научного знания, что «достигается только тогда, когда из описания и объяснения исключается всё, что относится к субъекту»⁴¹⁰. Поскольку обычно ценности связывались с субъектом, то и вся наука оценивалась как *нейтральная* по отношению к морали, добру и злу. Это означало для учёных, что нет никаких моральных преград для науки, научного творчества, и к природе учёный волен относиться как к лаборатории, где он может ставить любой эксперимент, а не как к храму⁴¹¹. Эта точка зрения до сих пор присутствует даже в исследованиях, не считающих всякую науку морально нейтральной. Так, на симпозиуме Пагуошского комитета в Аяччо (Корсика 10 – 12 сентября 2004 г.) говорилось о ценностной нейтральности «чистой науки». «Наука, или ”чистое иссле-

⁴⁰⁵ «Начало мудрости – страх Господень» (Притчи 1:1), – говорится в Библии. «Источник премудрости – слово Бога Всевышнего, и шествие её – вечные заповеди» (Сир. 1:5). И там же: «Всякая мудрость – страх Господень, и во всякой мудрости – исполнение закона» (Сир. 19:18).

⁴⁰⁶ Мы согласны с анализом истории науки, представленным российским учёным В. С. Стёпиным. В дальнейшем будем следовать ему, обращая особое внимание на поднимаемые временем *аксиологические* проблемы науки.

⁴⁰⁷ Стёпин В. С. Указ. соч. С. 619.

⁴⁰⁸ Там же. С. 621.

⁴⁰⁹ Там же. С. 622.

⁴¹⁰ Там же. С. 620.

⁴¹¹ См.: Ниддам Дж. Предвестники современной науки // Курьер Юнеско. 1988. Ноябрь.

дование”, может быть ценностно нейтрально; только в применении результатов ”чистой науки” возникают этические проблемы»⁴¹².

Однако и в то время творчество многих учёных стимулировалось определёнными моральными ценностями, которые они не всегда явно осознавали и формулировали. Поиск истины, саму истину они связывали с добром, светом добра. «Знание – сила», – знаменитый принцип Бэкона стал знаменем науки. Учёный, подобно Джордано Бруно, мог даже жизнь отдать за истину, открытую наукой. Век Просвещения связывал с наукой свет разума, который должен был развеять тьму невежества. Но одновременно находились мыслители, которые полемически заостряли проблему соотношения морали и науки, и ставили её, например, таким образом: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?»⁴¹³ Ответ давался отрицательный. Ж.-Ж. Руссо писал: «Если развитие наук вредно отражается на воинских качествах, то на свойствах моральных оно отражается ещё более вредно»⁴¹⁴.

Точку зрения, утверждающую моральную нейтральность науки, можно для того времени оценить и как попытку защитить науку от её порицания как со стороны светских романтиков, так и со стороны религиозных обскурантов.

Вторая «глобальная научная революция» произошла в конце XVIII – первой половине XIX века, когда утвердилась «дисциплинарно организованная наука». Но стиль мышления классической науки существенно не изменился⁴¹⁵. Однако в это время наблюдались определённые изменения в аксиологическом плане науки. С одной стороны, философия в лице Беркли, Юма, занимаясь эмпирической теорией знания, пришла к определённым агностическим выводам, подрывающим веру в научное знание как идеал знания. Оказалось, что в науке имеет место *вера* и что возможности научного метода ограничены. В целом это способствовало формированию более скептического и более верного, чем в классической науке, взгляда на саму науку и её ценности, её связь как с добром, так и со злом. С другой стороны, сама наука в лице физиолога Давида Гартли, химика Джорджа Лесажа, физика Руджера Бошковича пришла к выводу об ограниченности «аксиологической программы наивного эмпиризма»⁴¹⁶. Учёные развили

⁴¹² См.: Российский Пагуошский комитет [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pugwash.org/>

⁴¹³ См.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение, получившее премию Дижонской академии в 1750 году по вопросу, предложенному этою же академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» // Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждение о науках и искусствах. Рассуждение о неравенстве. М., 2004.

⁴¹⁴ Там же. С. 687.

⁴¹⁵ Стётин В. С. Указ. соч. С. 622.

⁴¹⁶ Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. М., 1996. С. 336.

новую методологию науки, где важнейшее место занял *гипотетико-дедуктивный* метод, допускавший легитимность гипотез о ненаблюдаемых сущностях⁴¹⁷. Уже к середине XIX века, как отмечает Л. Лаудан, «официальная методология научного сообщества пришла к признанию легитимности гипотез о ненаблюдаемых сущностях. Это изменение было вызвано растущим признанием, что эксплицитная аксиология эмпиризма основательно не в ладах с неявной аксиологией научных предпочтений»⁴¹⁸.

Отметим, что со стороны философии научный метод, использующий гипотезы о ненаблюдаемых сущностях и явлениях, получил определённую опору в учении Канта о трансцендентном и трансцендентальном.

Третья глобальная научная революция, согласно В. С. Стёпину, начинается с конца XIX века и протекает до середины XX века. Здесь уже происходит изменение стиля классической науки и становление нового типа науки – *неклассического*. Идеалы и нормы неклассической науки «характеризовались отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительности истинности теорий и картин природы, выработанных на том или ином этапе развития естествознания»⁴¹⁹. Исследования неклассической науки показывают, что здесь начинают сознательно учитывать соответствие между объектом науки и методом его исследования, а в объект науки начинают включать новые предметы исследования, в том числе сложные саморегулирующиеся системы. Не случайно в это время формируются и разрабатывают собственную методологию многие «новые» гуманитарные науки, такие как социология, политология, религиоведение, аксиология и др. Учёные уже сознательно обращаются к «внутренним» ценностям науки, в том числе и моральным. Возникла проблема значимости внутреннего аксиологического плана науки для самой науки. Эта проблема, например, в русской зарождающейся социологии известна как проблема «субъективного метода», когда такие учёные, как Н. Михайловский и другие, утверждали, что подобный метод значим именно для учёного гуманитария, в данном случае – социолога.

В период неклассической науки и происходит становление аксиологии как науки, аксиологического метода исследований, что проходило как за рубежом, так и в России в острой идеологической борьбе, о чём писалось выше.

Начиная с последней трети XX века и по настоящее время мы переживаем «четвёртую глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука»⁴²⁰. В *постнеклассической* науке всё большую роль начинают играть «комплексные исследовательские программы», предметом изучения которых становятся «человекоразмерные

⁴¹⁷ Лаудан Л. Указ. соч. С. 337.

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Стёпин В. С. Теоретическое знание. С. 623.

⁴²⁰ Там же. С. 626.

комплексы». Как отмечает В. С. Стёпин: «В этой связи трансформируется идеал ценностно нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к "человекоразмерным" объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликаций связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера»⁴²¹. Здесь возникает комплекс вопросов, и, в частности, «как возможно включение в научное познание внешних для него ценностных ориентаций»⁴²².

Данная работа и посвящена этой проблеме. Мы считаем, что включить в научное познание *внешние* для него ценности можно органично на основе развиваемого нами *реалистического* подхода к ценностям как определённым объективным качествам объектов и субъектов. Нельзя искусственно создавать новые ценности, ибо это будут лишь их *симулякры*. Но изменяя реальность, мы изменяем и ценности, интенционально с нею связанные. Надо научиться осознать, замечать объективно существующие ценности и иметь волю и мужество, чтобы отстаивать одни ценности и устранять другие. «Новый тип рациональности», «*постнеклассическую рациональность*» действительно следует формировать и включать в неё экспликацию связей внутринаучных ценностей не только с гуманитарными и социальными ценностями, но и с природными.

Итак, наука имеет свои внутренние системные моральные ценности, которые объективны, инвариантны по отношению к отмеченным выше основным историческим формам науки – классической, неклассической, постнеклассической. Учёные могли или могут осознать их более или менее явно и следовать им более или менее последовательно. Наиболее правильным будет комплексный нравственно-аксиологический подход к науке как интенционально связанной с ценностями добра и зла. При этом определённые моральные ценности свойственны разным видам науки, в том числе и «чистая наука» и различные практические её приложения.

Обратимся теперь к анализу основных внутренних системных моральных ценностей науки.

§ 2. Основные моральные ценности науки

Основные системные положительные моральные ценности науки – *истинность*, *эвристичность* и *универсальность*. Но данные моральные ценности не отменяют и не замещают всецело иных моральных и неморальных ценностей, с которыми сталкивается наука и имеют дело учёные в

⁴²¹ Стёпин В. С. Указ. соч. С. 631.

⁴²² Там же. С. 35.

своей практике. В мире ценностей действуют принципы *иерархичности* и *органичности* (см. выше), согласно которым существуют *высшие* и *низшие* ценности, при этом *высшие* ценности не отменяют *низших*, они взаимодействуют и дополняют друг друга. Поэтому всякому учёному, или человеку, применяющему науку, необходимо учитывать не только собственно научные, или, по другой формулировке, «*внутринаучные*» ценности, но и ценности тех объектов, с которыми они в данном моменте взаимодействуют, т. е. «*внешние*», в том числе изученные выше многообразные моральные ценности природы и общества. Так представителям естественных, гуманитарных и технических наук следует осознавать, чувствовать моральные ценности неживой и живой неразумной природы, как и живой и разумной. Эти ценности нужно в должной степени учитывать, чтобы следовать их императивам и избегать греха и, по мере возможности, зла. Для этого требуется определённая культура, предполагающая и правильное понимание самих ценностей.

В настоящее время особую актуальность приобрели проблемы биоэтики, биомедицины, входящие в состав «человекоразмерных» систем⁴²³. Это естественно, ибо исследования над человеком вызывают особо острые этические коллизии из-за очевидности нравственной самооценки самого человека. Но и живая неразумная природа, а также неживая, их представители обладают определёнными нравственными ценностями. Научные исследования этих сфер и объектов также поднимают ряд этических проблем, которые в большинстве случаев даже не осознаются.

Итак, одна из системных моральных ценностей науки есть *истинность*. *Истинность*, очевидно, связана с понятием *истины*. Существуют разные подходы к *истине* и разные её определения⁴²⁴. Анализ русского слова «истина» позволяет выделить несколько его значений. Два значения слова «истина» отмечает современный российский учёный А. П. Огурцов⁴²⁵. С его точки зрения, можно отметить два дискурса внутри гноссологии и философии науки: один – классический, эйдетический, делающий акцент на «знании ищущего истину», другой – аксиологический, социокультурный, который «делает акцент на социокультурной обусловленности познания и его регулятивов, рассматривает истину лишь в рамках социокультурного контекста определённой эпохи и определённого научного сообщества»⁴²⁶.

⁴²³ См. об этом, например: Юдин Б. Г. Указ. соч.

⁴²⁴ См.: Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Указ. соч. С. 260, 593 ; Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М. : Рус. яз., 1978. С. 60 и др.

⁴²⁵ См.: Огурцов А. П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина. М., 1998.

⁴²⁶ Там же. С. 10.

А. П. Огурцов отмечает опасность абсолютизации аксиологического подхода к истине. Он пишет: «Такая экстраполяция аксиологического подхода на область ему не подвластную приводит к релятивизации истины и способов её достижения, к отождествлению результатов познания и оценки, к подмене познавательных актов актами оценки, эйдетического дискурса этико-аксиологическим дискурсом»⁴²⁷.

Слово *истина* может использоваться в *логическом, онтологическом и аксиологическом* значениях. В *логическом* значении оно использовалось ранее и используется в настоящее время чаще всего. В этом значении *истина* есть характеристика *верной* информации, знания.

Истина в онтологическом значении слова может быть представлена следующим образом: 1) мысль, т. е. определённый *психический* феномен; 2) должное положение дел, порядка, вещей, т. е. как определённый *физический* феномен; 3) Бог, т. е. определённое *сверхъестественное* начало, духовный феномен. Онтологически истину понимали, например, в славянской культуре. Об этом писал П. А. Флоренский⁴²⁸. Он ссылаясь на Вл. Даля, обратившего внимание, что слово *истина* имеет один корень со словом *естина*, как обозначения того, что *есть, существует*. В целом, индоевропейским народам было свойственно онтологизировать, персонифицировать и обожествлять определённые качества. Так, в славянском язычестве фигурируют как божества *Доля* и *Лихо*, *Правда* и *Кривда*⁴²⁹. Подобное соотнесение истины с божественным было одной из причин высокой оценки именно религиозной *истины*, и напротив, это формировало религиозное, сакральное отношение к самому процессу поиска истины, её познанию. Но уже в древних культурах появилось учение, что истина может быть связана и с силами *зла*, демоническими началами, что наблюдается в учении гностиков, манихейцев, магов. Нас интересует истина как *аксиологический* феномен, как определённая *ценность*, что будет рассмотрено подробно ниже.

На основе трёх основных значений слова «истина» формируются определённые дискурсы в культуре. К серьёзным издержкам приводит подмена одного значения другим, что предстаёт как абсолютизация одного из подходов. На опасную тенденцию в современной культуре, когда наблюдается неправомерное замещение эйдетического дискурса аксиологическим, и обратил справедливо внимание А. П. Огурцов. Необходимо использовать слово «истина» во всех трёх его значениях и применять соответствующие дискурсы в положенном месте и времени. Опасна абсолютизация любого из дискурсов, в том числе эйдетического. Одна из причин социального кризиса науки и состоит в том, что наука сама от-

⁴²⁷ Огурцов А. П. Указ. соч. С. 9.

⁴²⁸ См.: Флоренский П. А. Указ. соч. Письмо второе : сомнение. С. 15 – 24.

⁴²⁹ См., например, статью А. А. Потебни о доле: Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах // Слово и миф. М., 1989.

чуждается от своих же собственных ценностей, *обесценивая* тем самым себя в глазах общества.

Очень важно также пользоваться как правильным понятием *ценности*, так и *истины* при соответствующих дискурсах. Сведение ценностей только к культурно-историческим, тем более к национальным, и забвение общечеловеческих ценностей, пренебрежение определённой трансцендентностью моральных ценностей может породить ту опасность «релятивизации истины и способов её достижения», о которой предупреждает А. П. Огурцов.

Проблема правильного понятия *истины* – это, несомненно, философская проблема, и любые её толкования опираются на определённые философские идеи. Для позиции *реалистов*, к которым относимся и мы, понятие *истины* существенно. При всех возникающих здесь проблемах, о чём поведала философия XX века, проводя тонкие исследования этой темы⁴³⁰, сущность понятия *истины* – всё же определённое *соответствие* мысли предмету. При этом данное соответствие не является *тождеством*, как иногда грубо понимают то, что утверждается в теории отражения. Отмеченное соответствие касается не психической природы мысли, ибо это могут быть несопоставимые объекты – мысль о предмете и сам предмет, и отождествлять их значит совершать «натуралистическую ошибку», а касается оно содержания мысли и формы предмета. Признав объективную реальность, приходится признать и истину в отмеченном выше значении, что, конечно, не следует понимать грубо и тривиально.

Думается, в сознании каждого здравомыслящего человека существует некое трансцендентальное интуитивное понимание истины и прежде всего как соответствия, определённого идеала, правильности и т. п.⁴³¹

Сохранить понятие истины важно и с точки зрения *аксиологической*, ибо с нею связана такая моральная ценность науки, как *истинность*, к анализу которой мы сейчас приступаем. Мы специально говорим об *истинности*, а не об *истине*. *Истинность* – это положительная моральная ценность знания как истинной информации, которая есть добро, соответствует его фундаментальным ценностям. Не всякое истинное научное знание является *только* добром, как и не всякая ложь предстаёт *только* злом, но всякое знание, оцениваемое как добро, истинно. Истинное знание как таковое уже обладает самоценностью истинности.

На значимость ценности истинности для самой науки указывают многие исследователи науки. Так, неокантианец Г. Риккерт утверждал, что «признание ценности истинности есть логическая предпосылка всякой

⁴³⁰ См.: Ньютон-Смит В. Рациональность науки // Современная философия науки. М., 1996 ; Патнем Х. Введение к книге «Реализм и разум» // Там же ; Поттер К. Логика и рост научного знания. М., 1983 и др.

⁴³¹ См. об этом: Поттер К. Указ. соч. С. 389.

науки»⁴³². В. С. Стёпин пишет: «Две основные установки науки обеспечивают стремление к такому поиску: *самоценность истины* и *ценность новизны* [курсив наш. – М. П. Е.]»⁴³³.

С нравственной точки зрения мы можем принимать ценность *истинности* как важнейшую внутреннюю морально-положительную ценность науки, даже если мы не признаём понятия *истины*, стараемся обойтись без него в научных исследованиях. В самом деле, большинство учёных, исследующих тему соотношения науки и морали, не против использования понятия ценности для характеристики науки. Так Т. Кун старается из мира ценностей науки исключить истину и выделяет пять характеристик «добротной научной теории»: точность, непротиворечивость, область приложения, простота и плодотворность⁴³⁴. Особенно важное значение для науки, по мнению Т. Куна, из этих пяти ценностей имеют три – *точность*, *простота* и *продуктивность*, которые «составляют постоянные атрибуты науки»⁴³⁵. Эти ценности предстают внутренними *гносеологическими* ценностями науки, очень тесно связанными и с её внутренними *моральными* ценностями. Поскольку Т. Кун чётко не разделяет разные виды ценностей, связанные с наукой, а это недостаток для многих исследований на подобную тему, то, собственно, отмеченные выше три ценности можно рассматривать и как косвенное обозначение истинности, по крайней мере логическая связь их с ценностью истинности существует.

Итак, даже при игнорировании понятия *истины* как логической характеристики знания можно использовать понятие *истинности* как ценности. Здесь и проявляется особенность аксиологического подхода к анализу явлений. Ценность, как отмечалось выше, характеризует действительность и возможность объекта. В частности, мы не можем отрицать принципиальную теоретическую возможность достичь абсолютной истины для той или иной теории, даже если истина связывается только с логической непротиворечивостью. А всякая истина, как отмечалось, обладает самоценностью истинности. Практически при этом многие теории предстают лишь правдоподобными как содержащими истину и ложь. Но поэтому правдоподобие не является моральной ценностью науки и не может быть ею в принципе.

Истинность – это морально-положительная ценность истины в её логическом и онтологическом значениях. Можно использовать и само понятие истины как ценности, что часто и наблюдается в языке, и тогда истинность тож-

⁴³² Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1904. С. 558.

⁴³³ Стёпин В. С. Указ. соч. С. 50.

⁴³⁴ См.: Кун Т. Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки. М., 1996. С. 63.

⁴³⁵ Там же. С. 76.

дественна подобной истине. Но мы впредь будем стараться употреблять именно слово «истинность» для обозначения *истины* как ценности.

Истинность по своей природе есть именно ценность добра. Она, как уже отмечалось, онтологически связана с «естиной», существованием, бытием, как ложность – ценность зла – онтологически связана с небытием. Истинность есть добро само по себе, и в этом её самодостаточность, а для учёных, занимающихся поиском истины, в этом заключается основание для правильного нравственного понимания своей деятельности. Это один из факторов их достоинства. Добро истинностного знания проявляется, в частности, в том, что оно служит интересам личности, ибо оно просвещает человека, несёт ему свет знания против тьмы лжи. Как отмечал Вл. Даль, «просветить кого» – значит «даровать свет умственный, научный и нравственный, поучать истинам и добру; образовать ум и сердце»⁴³⁶. «Просвещение» же – это «свет науки и разума, согреваемый чистой нравственностью; развитие умственных и нравственных сил человека; научное образование, при ясном сознании долга своего и цели жизни»⁴³⁷. Человек просвещается истиной и омрачается ложью.

В русском языке со словом «истина» тесно связано слово «правда». «Правда» у Вл. Даля определяется как «истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие, справедливость»⁴³⁸. В современном «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова «правда» в одном из её значений отождествляется с истиной. В русской культуре существуют концепции, придающие принципиальное значение разграничению понятий «истина» и «правда»⁴³⁹. У современного российского учёного Б. Г. Капустина в работе «Моральный выбор в политике» также различаются «нетождественные пары» «истина – заблуждение» и «правда – ложь»⁴⁴⁰. Б. Г. Капустин считает, что «эти различия крайне важны именно с политической точки зрения»⁴⁴¹.

Однако эти концепции не учитывают в должной степени разные значения слов «истина» и «правда», когда они выступают как логические или онтологические характеристики, а когда – как ценности. «Правда» как ценность – это один из видов *истинности* как ценности, связанной с социальным или божественным (для верующих) порядком.

⁴³⁶ Даль Вл. Указ. соч. Т. 3. С. 508.

⁴³⁷ Там же.

⁴³⁸ Там же. С. 379.

⁴³⁹ См., например, учение Н. К. Михайловского о «правде-истине» и «правде-справедливости», согласно которому справедливость есть выражение истины в мире практическом, а истина – отражение справедливости в теории. (Михайловский Н. К. Письма о правде и неправде // Полн. собр. соч. Т. 6. СПб., 1909).

⁴⁴⁰ См.: Капустин Б. Г. Указ. соч. С. 72.

⁴⁴¹ Там же. С. 73.

В обыденном сознании отмеченное нами сейчас получило отражение в ряде пословиц, как, например: «У Бога правда одна», «Всё минется, одна правда останется», «Кто правдой живёт, тот добра наживёт», «Не в силе Бог, а в правде!», «От трудов праведных не наживёшь палат каменных».

Сфера же научной истины – это прежде всего теория, научные знания как обоснованная предметная общезначимая информация. Истинность как моральная ценность связана интенционально прежде всего с научным знанием, но, конечно, не только с ним. Учёный – это работник истинности, её рыцарь, в высшем значении этих слов. В служении истине – призвание учёного, его долг, достоинство и честь.

С истиной и истинностью в науке связан ряд парадоксов. Так, существует парадокс «святой лжи», когда ложь, которая по сущности своей предстаёт ценностью зла, вдруг начинает служить интересам добра. Как пишет Б. Г. Капустин: «Ложь – тоже есть сила и власть»⁴⁴². Но парадоксальной для нашей точки зрения на ценности кажется и ситуация с «убийственной истиной», «жестокой правдой», которая действительно может довести человека до смерти. Неужели истина как добро может служить смерти как злу?

Обратимся к проблеме «святой лжи». На связь лжи и со злом, и с добром человечество давно обратило внимание. Ницше писал, что «ложность суждения ещё не служит для нас возражением против суждения; это, быть может, самый странный из наших парадоксов... Отречение от ложного суждения было бы отречением от жизни. Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, – это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим на ту сторону добра и зла»⁴⁴³.

О лжи и правде писал Н. А. Бердяев. «Этика до сих пор не обратила достаточного внимания, – утверждал русский философ, – на чудовищно колоссальную роль, которую ложь играет в нравственной и духовной жизни»⁴⁴⁴. Н. А. Бердяев выделил «условную, как бы социально организованную ложь», которая накапливается в различного рода социальных институтах, «во всех социальных группировках» и предстаёт способом «самосохранения этих группировок». Подобная ложь свойственна, по Н. А. Бердяеву, и науке. «Социально организованная наука пользуется в широких масштабах условной ложью»⁴⁴⁵. Ложь при этом в обществе прагматически оправдывается, она признаётся полезной для поддержания и организации человеческого общества: «В этом трагизм проблемы лжи». Философ ставил проблему «прорыва к чистоте и свободе суждений», к «оригинальной

⁴⁴² Капустин Б. Г. Указ. соч. С. 75.

⁴⁴³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 243.

⁴⁴⁴ Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 237.

⁴⁴⁵ Там же. С. 239.

и девственной совести». Н. А. Бердяев отмечал, что «весь ужас не в той лжи, которая сознаётся грехом, а в той лжи, которая сознаётся добром. Этой ложью, этим лицемерием наполнена жизнь государства, семьи, цивилизации, личная жизнь людей»⁴⁴⁶. Причина лежит «в разрыве между средствами и целями». Русский философ напоминал, что «дьявол есть ложь и отец лжи, он есть изолгание бытия, и царство его есть царство лжи». Бердяев отметил связь лжи и зла: «Зло и есть зло только потому, что оно есть неправда, ложь, небытие»⁴⁴⁷. Правдолюбие же есть «основная онтологическая добродетель, первая из добродетелей... С этого начинается реальная нравственная жизнь, т. е. различение нравственной реальности жизнь в реальности, а не в фикции»⁴⁴⁸.

Как видим, Н. А. Бердяев поставил вопрос о лжи более широко, нежели вопрос о ложности научных суждений, о лжи и истине в науке. Социальные виды лжи проявляются в различного рода симулякрах ценностей, о некоторых из них шла речь выше. Несомненно, что истинность важна не только в науке, но и в других социальных видах деятельности, социального бытия, всюду, где проявляется осознанная свободная деятельность субъекта, т. е. там, где он может лгать, ошибаться. Именно в науке истинность становится одной из главных системных ценностей, которая требует от учёного преодолевать различного рода ложь. В этом смысле наука – область с «высокой нравственностью».

Наука и есть одно из важнейших средств борьбы с ложью, в том числе социальной, в этом одна из её главных функций. Свет разума, как свидетельствует история, связан во многом именно с наукой. Наука борется с ложью, мракобесием, леностью мысли и косностью самого образа жизни. Поэтому одним из критериев всех социальных институтов на их прогрессивность, разумность и предстаёт их отношение к науке. Это ненормально и опасно для общества, когда делается крен то в сторону оккультизма и мистики, то в сторону традиционных религий. Религия должна в обществе функционировать вместе с наукой, не замещая её и не утверждая обскурантизм, умаление или забвение ценностей науки. Также неправомерна и абсолютизация самой науки, *сциентизм*. С аксиологической точки зрения, ценности науки не отрицают иных ценностей и должны сами подчиняться более фундаментальным нравственным ценностям. Добро в обществе с необходимостью проявляется через науку, и умаление роли науки в обществе предстаёт ограничением в нём самого добра.

Н. А. Бердяев считал, что «ложь, которой требует социальная обыденность, не может быть принята. В социальной обыденности нужно жить, не принимая лжи. И это создаёт трагический конфликт, который не может

⁴⁴⁶ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 243.

⁴⁴⁷ Там же. С. 244.

⁴⁴⁸ Там же.

быть разрешён одними человеческими силами»⁴⁴⁹. Лжи надо противопоставить «высокую и творческую духовную силу». Это невозможно преодолеть законническим, нормативным путём. «Это можно преодолеть только духом, новым духом, благодатной творческой силой, просветляющей и возрождающей»⁴⁵⁰.

Собственно, вопросы, поднятые Ф. Ницше и Н. Бердяевым, продолжили известную дискуссию о правде и лжи, возникшую в конце XVIII века между Б. Констаном и И. Кантом. Очень хорошо спор этих мыслителей рассмотрел Б. Г. Капустин⁴⁵¹. Кант был категорически не согласен с принципом Б. Констана, что *«говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на правду»*⁴⁵². Констан, напротив, считал, что принцип Канта говорить правду нельзя считать абсолютным, всеобщим. Он неприменим в определённых ситуациях, таких, например, как в случае с убийцей. Неприемлем кантовский принцип истинности и в целой системе действий, отношений и институтов, а именно в политике. Б. Г. Капустин в целом поддерживает Констана. Он отмечает и такой неизвестный в то время факт в защиту позиции французского философа, который открыла социология XX века при изучении самореферентных и аутопоетических систем, что информация о социальном событии влияет на сам ход событий. «Дело в том, – пишет Б. Г. Капустин, – что наши слова, не говоря уже о поступках, не отражают ситуацию, а входят в неё, влияют на неё и (во многих случаях) преобразуют её»⁴⁵³, поэтому есть разница между говорением правды и говорением истины. «"Говорить правду" в отличие от говорения истины – значит "быть в правде"»⁴⁵⁴.

В данном вопросе мы больше соглашаемся с Кантом, хотя и не во всём. В самом деле, именно потому, что информация о событии имеет обратное воздействие на ход события, и необходимо, чтобы в этой информации было больше истины, добра. Не надо бояться, что истина может обернуться злом, ведь противники Канта признают сложный характер мотивации поступков, свободу воли, пересечение причинных связей, место случайностей, что делает результат выбора практически непредсказуемым. О диалектике истины и добра мы ещё скажем ниже, а сейчас отметим, что и «спасительная ложь» эффективна потому, что её принимают за истину. Значит, истина более сильна, более универсальна как средство. Думается, Кант осознавал эту особую моральность истины и её преимущество над ложью.

⁴⁴⁹ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 245.

⁴⁵⁰ Там же. С. 246.

⁴⁵¹ См.: Капустин Б. Г. Указ. соч.

⁴⁵² См.: Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М., 1990. С. 292.

⁴⁵³ Капустин Б. Г. Указ. соч. С. 107.

⁴⁵⁴ Там же.

В любом случае ложь нельзя полностью оправдать и, следовательно, возвести в принцип. Это особенно важно именно на уровне моральных принципов. Принципиальность значима с нравственной точки зрения как один из её инструментов против зла. Мы, конечно, не остановим этим ложь, насилие, как и другие виды зла, но, как очень хорошо высказался А. А. Гусейнов, «мы можем отказать ему в праве выступать от имени истины»⁴⁵⁵.

Какова природа парадоксов «святой лжи», «жестокой правды»? Действительно ли ложь служит добру, а добро порождает зло в вопросах истины? Этого не может быть, в том числе и в сфере знаний. Дело в том, что так называемая «святая ложь», как ложь во имя добра, например, лживая информация для убийц, террористов потому и действенна, что, как мы отметили выше, принимается теми, кому она предназначена, за *истину*, правду. Эффективной в этом случае является всё же правда, а не ложь, или, если хотите, «симулякр лжи». Действия же того, кто прибегает к «святой лжи», следует оценивать как *адиафоры*, т. е. зло, но не грех. Вот здесь мы не согласны с Кантом, который не признавал адиафор и был в подобных вопросах более ригористичен. Иное дело в случаях «удобной лжи», «выгодной лжи», когда действия будут и злом, и грехом. Причина же подобных обращений ко лжи, действительно, как писал Н. А. Бердяев, «онтологическая», точнее социальная, и связана она с противоречиями социального бытия.

Есть ли место в науке «святой лжи»? Широко известна ложь Галилея на суде инквизиции и его последующее после суда заявление, что всё же «она вертится». Как научный миф передаётся замечание Резерфорда, что атомную энергию человеку невозможно будет использовать практически. Этим якобы великий физик старался предотвратить уже осознанную им страшную угрозу ядерной бомбы. Но во всех подобных случаях «святая ложь» определялась не самой наукой, а обществом, историческим временем, в котором находилась тогда наука и её служители – учёные. Наука сама по себе, как отмечалось, предстаёт сферой «высокой» нравственности, где не должно быть лжи. В самой науке нет оправданий для «святой лжи». Этим по-особому и ценна наука. В науке важна именно истина, как в спорте – победа, но победа, достигнутая в честной борьбе, ибо в этом смысл спорта.

Но истина в науке может достигаться через «святую ложь» в отношениях учёного с его окружением. Думается, что в ряде случаев учёный может пойти на компромисс ради истины, но в дозволенных границах, что определяется нормами компромисса. В частности, учёный должен помнить, что ценность истины не отменяет иных моральных ценностей, с ко-

⁴⁵⁵ Гусейнов А. А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия // Насилие и ненасилие : Философия, политика, этика : материалы интернет-конф. С. 72.

торыми он сталкивается, и при их конфликтах следует руководствоваться принципами ценностной иерархичности, ценностного фундаментализма. Так, нельзя ради научной истины жертвовать жизнью людей, интересами человечества, бытия, т. е. фундаментальными и базисными ценностями добра. Подобного рода «святая ложь» как всякий нравственный компромисс не может быть полностью оправдана, она и в этом качестве предстаёт злом, но не грехом.

Обратимся к ситуации с жестокой правдой. Действительно ли истина, правда может причинить зло? Несомненно, что правда может принести страдание, но дело в том, что, как мы писали выше, страдание есть психический феномен, сопричастный и добру и злу. Повторимся, что физические, психические и другие материальные феномены сами по себе не являются моральными ценностями, а лишь интенционально с ними связаны. Принести страдание, даже убить человека может не истина, а ложь *его собственной жизни*, его сознания или ложь окружающей действительности, которая открывается ему через истину.

В силу ограниченности человека, которая всегда индивидуальна, существуют определённые границы безопасного восприятия истины для каждого. Но можно подготовить человека, учитывая наличие в каждом добра, к достойному принятию им самой жестокой правды. Митрополит Сурожский Антоний всегда настаивал на том, чтобы говорить даже смертельно больному человеку правду о его болезни и смерти. Но важно только соответствующим образом подготовить больного, и в этом заключается умение и долг близких, врачей, священника, если таковые имеются. Самое плохое, считал митрополит Антоний Сурожский, опираясь на свой многолетний опыт врача и священника, оставлять больного в одиночестве перед лицом неизбежной смерти. Он сам поступил аналогично с родной матерью, когда узнал о её смертельном заболевании раком⁴⁵⁶. Как писал Антоний Сурожский, в результате «ни в какой момент моя мать или я сам не были замурованы в ложь, не должны были играть, не остались без помощи... Наши отношения были глубоки и истинны. В них не было лжи, и поэтому они могли вместить всю правду до глубины»⁴⁵⁷.

К жестокости истины наука имеет отношение особое, прямое, учитывая огромные, глобальные возможности современной науки. Поэтому, руководствуясь принципами иерархичности ценностей, фундаментализма ценностей и подобным, в ряде случаев учёные должны отказываться от научных разработок. Следовательно, иногда императив истины для научной работы недействителен в том смысле, что должна прекратиться всякая научная деятельность в данном направлении, учитывая требования более фундаментальных ценностей добра.

⁴⁵⁶ См.: Антоний, Митрополит Сурожский. Смерть // Труды. М., 2002. С. 60 – 61.

⁴⁵⁷ Там же.

Ценность *истинности* определяет многие нормы труда учёного. К их числу относятся нормы «научной честности», «научной достоверности» и др.⁴⁵⁸. Эти нормы в совокупности с нормами, определяемыми иными системными ценностями науки, и составляют основу научного этиоса. Как правильно пишет В. С. Стёпин: «Ценностные ориентации науки образуют фундамент её этиоса, который должен усвоить учёный, чтобы успешно заниматься исследованиями»⁴⁵⁹. Многие нравственные нормы науки, как, например, нормы «научной честности» или «научной достоверности» предстают сверхдолжными по сравнению с обычными нравственными нормами честности и достоверности. Это связано со спецификой научного творчества, научных знаний, форм и методов научного познания. Как не всякий факт и не всякая гипотеза предстают научными, а только те, которые удовлетворяют критериям предметности, обоснованности, общезначимости, так и не всякая честность удовлетворяет науку. Ради истины учёный обязан исследовать все возможные источники и факторы исследуемого предмета, существующую о нём литературу, что кажется чрезмерным для обыденного опыта. Но этого требует принцип «научной честности».

Следующей важнейшей системной моральной ценностью науки предстаёт *эвристичность*. Эвристичность как ценность добра характеризует направленность субъекта науки на открытие *принципиально новых* знаний. На эту ценность науки учёные также обратили внимание. Так, В. С. Стёпин после анализа истины справедливо пишет, что «не менее важную роль в научном исследовании играет установка на постоянный рост знания и особую ценность новизны в науке»⁴⁶⁰. Российский учёный в своей книге «Теоретическое знание» подчёркивает, что есть «два основных характеристических признака науки: установка на получение предметного и объективного знания о мире и установка на рост этого знания, позволяющая выходить за рамки структур наличной деятельности и открывать возможные миры будущего практического освоения»⁴⁶¹.

Ценность эвристичности характеризует ту *особенность* собственно научной деятельности, что она имеет целью не просто знание, а *принципиально новое* знание, не известное до того человечеству. Учёный осознаёт в этом одну из своих важнейших профессиональных целей, имеющую *свою самоценность добра* и определяющую его труд как определённый нравственный долг. Эта ценность ещё в большей степени, нежели ценность истинности, предстаёт специфической нравственной ценностью науки. К. Поппер писал: «Вместе с тем мы подчёркиваем, что *истина не является единственной целью науки*. Мы хотим большего, чем просто истины: мы

⁴⁵⁸ Стёпин В. С. Указ. соч. С. 56.

⁴⁵⁹ Там же. С. 50.

⁴⁶⁰ Там же.

⁴⁶¹ Там же. С. 241 – 241.

ищем *интересную истину* – истину, которую нелегко получить»⁴⁶². Там же он добавляет: «Итак, ясно, что нам нужна не просто истина, мы хотим иметь более глубокую и новую истину»⁴⁶³.

Ценность эвристичности определяет ряд нравственных принципов научного творчества, в частности таких, как: «Не допускай плагиата в науке», «Подвергай в науке всё критике, но не критиканству». Критика в науке должна быть не голым отрицанием любой новой идеи, а содержательным анализом её достоинств и недостатков, и эта критика должна быть свободной. По словам Канта, естественным состоянием науки должна быть «война всех против всех». Учёный не имеет права подтасовывать результаты, выдавать за новое давно забытое старое. В. С. Стёпин правильно пишет: «Не менее важным принципом научного этоса является требование научной честности при изложении результатов исследования. Учёный может ошибаться, но не имеет права подтасовывать результат, он может повторить уже сделанное открытие, но не имеет права заниматься плагиатом»⁴⁶⁴.

Ценность эвристичности лежит в основе таких принципов, как обязательность ссылок, правильность цитирования источников, аргументированность критики и т. д. В этих, казалось бы, формальных требованиях к профессиональной деятельности учёного надо видеть их определённый нравственный смысл. Учёный не должен заниматься подтасовкой данных, даже из благородных целей или когда, например, он уверен в истине своей гипотезы, но не имеет достаточно фактов на сей момент для обоснования её достоверности. Он может искренне думать, что дело лишь во времени, а отметить результат желательно и необходимо. Однако это не может его нравственно оправдать, поскольку его труд не соответствует сущности научной эвристической деятельности. Он может высказать данную идею в форме научной гипотезы, но не подгонять под неё данные, не фальсифицировать их в нравственном смысле этого слова.

Множество подобных фальсификаций вольно и невольно было совершено учёными в XX веке и особенно в области общественных наук. Ситуация меняется не столь быстро и кардинально, как этого требует этика науки. Более того, если в прошлом социалистическом обществе старались придерживаться определённых принципов научной честности хотя бы в отношении классиков марксизма-ленинизма, принципов научной фундаментальности, то после крушения социалистической системы у многих в науке создалось впечатление отмены здесь всяческих границ, идеалов и норм. Не осознавалась и не осознаётся до сих пор объективность и трансцендентность моральных ценностей, в том числе в науке. В определённой

⁴⁶² *Поппер К.* Указ. соч. С. 347.

⁴⁶³ Там же. С. 347.

⁴⁶⁴ *Стёпин В. С.* Указ. соч. С. 51.

степени это обусловлено новой исторической ситуацией, когда современные средства научной деятельности, созданные с помощью той же науки и, широко используемые в научном творчестве, оборачиваются против самого научного творчества. Компьютер и Интернет позволяют сделать многочисленные сочетания из уже известных знаний, но не дают принципиально новых знаний, в чём должны видеть свой долг учёные. Новое глобальное коммуникационное пространство, как отметил В. В. Миронов, «само создаёт правила и способы общения, вынуждая культуры говорить на этом языке»⁴⁶⁵.

В настоящее время интенсивно формируется новая «интегративная суперкультура», которая «поглощает разнообразие локальных культур»⁴⁶⁶. Здесь можно наблюдать «царство мёртвой тождественности при огромной внешней активности», и в этом царстве начинает господствовать поп-культура как современная разновидность массовой культуры, но усиленная средствами «аудиовизуального репродуцирования». Сегодняшняя поп-культура, заявляет В. В. Миронов, «принципиально отстранена от фундаментальных этических, религиозных оснований и традиций»⁴⁶⁷.

Даже поп-культура при всей её склонности к шоу всё же связана с определёнными положительными моральными ценностями и уже потому, что она в современных условиях в определённой степени служит людям, объединяет людей. Как верно и то, что ей также свойственно отрицание некоторых моральных ценностей, что связано с нивелировкой личности, с «попсизацией» и коммерциализацией даже самого интимного, ибо не осознаётся в должной степени самоценность интимного, сокровенного, священного.

В культуре сейчас тиражируются, материализуются результаты, достигнутые в прошлом в фундаментальной науке, о чём писалось выше. Это нормально, это следует оценить положительно и с нравственно-аксиологической точки зрения. Только при этом нельзя забывать о значении чистой науки и принципа научной фундаментальности, на котором строится подобная наука. Отмеченный принцип фундаментальности следует из моральной ценности эвристичности как внутренней важнейшей системной ценности науки. Данная ценность интенционально связана с наукой и будет существовать до тех пор, пока существует и наука. Здесь открытый вариант исторического выбора для человечества. Оно должно выбрать путь добра и, следовательно, истины, эвристичности. Современная и будущая *аксиосфера* как сфера ценностей обязательно должны включать и моральные ценности науки.

⁴⁶⁵ *Миронов В. В.* Современное коммуникативное пространство как фактор трансформации культуры и философии : доклад на IV Рос. философ. конгрессе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philos.msu.ru/congress/rector/mironov.htm>

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Там же.

Формирование глобального информационного пространства не несёт фатально переоценки всех человеческих ценностей, ибо этого и нельзя сделать. Напротив, именно трансцендентность и объективность ценностей – одни из предпосылок формирования глобального общества, интегративной суперкультуры. Современные информационные средства позволяют более адекватно раскрыть общечеловеческий ценностный потенциал. Современные глобальные процессы с необходимостью заставляют и науку более внимательно относиться к ценностям как внутренним, так и внешним для неё, к самооценностям тех предметов, с которыми она имеет дело. Мы считаем, что следует согласиться с оценкой современной «постнеклассической науки» как сферы, где «возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера»⁴⁶⁸.

На ситуации внутри науки сказываются факторы социальные и идеологические: в частности, демократический характер науки, увеличение количества занимающихся наукой, радикальное повышение образованности общества, что великий социолог XX века Т. Парсонс назвал одной из великих «социальных революций» новейшей истории. Но подобное омассовление науки привело к снижению уровня культуры среди самих учёных, в том числе и гуманитариев. В учёной среде стало относительно реже встречаться благородство, честность и принципиальность в отношении своих же коллег. Меньше стало рыцарей науки. На подобные процессы обратил в своё время внимание Ортега-и-Гассет. «В итоге ”человек науки”, – писал он, – оказывается прототипом массового человека»⁴⁶⁹. Специализация в омассовлённой науке, проведённая в ущерб энциклопедичности и фундаментальности, приводит учёного к такому состоянию, что «в политике, в искусстве, в общественных и других науках он способен выказать первобытное невежество, но выкажет он его веско, самоуверенно и – самое парадоксальное – ни во что не ставя специалистов»⁴⁷⁰.

Следует добавить, что современные шоу-учёные точно так же поступают в отношении современных фундаменталистов в науке, когда не понимают и не ценят их. Но современному обществу нужны и шоу-учёные как служки науки, и учёные-фундаменталисты как жрецы чистой науки.

На снижение значимости ценности эвристичности и принципа фундаментализма оказали влияние и идеологические факторы, в том числе философия. Так ещё Ф. Ницше обратил внимание на «крах» фундаментализма в науке. В XX веке эти идеи будут развивать постмодернисты. Антифундаментализм, как отмечено выше, – характерный признак современно-

⁴⁶⁸ Стётин В. С. Теоретическое знание. С. 631.

⁴⁶⁹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Восстание масс. М., 2003. С. 102.

⁴⁷⁰ Там же. С. 106.

го постиндустриального общества. Одно из оснований антифундаментализма – «забвение» объективной реальности, понимание знания как конструирования реальности. Однако подобная «игра в бисер» имеет свои пределы. Несомненно, что огромное количество информации, сложность жизненных ситуаций, открытость выбора, провозглашённая толерантность в отношении ценностей и оценок создают явления риска⁴⁷¹. Но и риск должен быть в определённой степени обусловлен. Фундаментальность и рисковость не отрицают друг друга, а дополняют.

Третья главная системная нравственно-положительная ценность науки – *универсальность*. *Универсальность* как моральная ценность науки характеризует открытый характер коммуникативных связей в науке и общезначимость её методов, форм и знаний. Универсальность как ценность добра в науке связана и со знанием, и с деятельностью учёного, и с сообществом учёных, их коммуникативными внутренними и внешними отношениями.

«Универсальность» как важнейший принцип «научного этоса» была предложена в социологии науки Мертоном. «В качестве компонентов этоса современной науки, – писал Р. Мертон, – обычно берутся четыре набора институциональных императивов: универсализм, всеобщность, незаинтересованность и организованный скептицизм»⁴⁷². Универсализм среди принципов научного этоса выступает важнейшим. В науке он реализуется различными способами. Так, репутация учёных должна строиться на их заслугах, а не аскриптивных критериях. Продвижение в науке должно быть открытым. Но «самое фундаментальное выражение универсализма находит при оценке результатов научных исследований»⁴⁷³. Это означает, что «претензии на истинное знание независимо от их происхождения должны оцениваться на основе заранее установленного и объективного критерия, а именно соответствия с наблюдениями и ранее подтверждённым знанием»⁴⁷⁴.

Универсализм как ценность добра в науке, интенционально связана прежде всего с *коммуникативными* связями учёных, она характеризует нравственную самооценку самого содружества учёных, самооценку различных его форм. Коммуникативность в науке означает как внутренние связи представителей одной науки, так и внешние связи между представителями разных наук. Коммуникативность в науке имеет особенности и свои ценности, важнейшей из которых и предстаёт *универсальность*. Можно сказать, что именно в науке есть истинная коммуникативность, че-

⁴⁷¹ См. об этом: Матвеев П. Е. Глобализм, фундаментализм, фундаментальная и религиозная этика // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2004. № 2. С. 35 – 43.

⁴⁷² Merton R. K. Op. cit. P. 270.

⁴⁷³ Манкей М. Наука и социология знания. М., 1989. С. 46.

⁴⁷⁴ Merton R. K. Op. cit.

го нет в религии, политике, праве, которые всегда были ограничены своими субъектами – нацией, церковью, государством и т. п.

Коммуникативность в науке прошла несколько исторических форм. Так, *переписка* учёных в XVII – XVIII веках была одной из форм научной коммуникативности⁴⁷⁵. Затем появились научные *журналы*, а в них *статьи*, что заставило учёных быть более строгими в обосновании своих идей. Вслед пришла очередь *конференций* как формы непосредственного общения учёных, где возможен свободный, универсальный обмен мнениями. Возникли *школы*, *академии*. Здесь, с одной стороны, проявилась универсальность науки, а с другой – на основе специфической универсальности науки и возможны подобные формы коммуникативности.

Если взять переписку учёных, столь распространённую в Новое время, то она как раз и могла состояться на основе универсальности научного знания, дающего возможность нахождения *общего основания*, позволяющего давать *общие оценки*, принимать *общие критерии* и т. п. Подобная универсальность науки требует от учёных «переходить» политические, национальные, религиозные и прочие границы. Сама корпоративность не может выступить как моральная ценность, ибо в науке она может быть связана и с добром, и со злом. Добро в ней предстаёт прежде всего как *универсальность*, а зло может проявиться как чванство, эгоизм, самоизоляция, тщеславие, индоктринация и т. п. Индоктринация как внедрение, распространение и внушение определённой доктрины особо популярной стала в XX веке, когда сформировались новые материальные средства информации, позволяющие тиражировать в массовом масштабе те или иные идеи и доводить их до масс, внушать их массам в течение продолжительного времени. За подобное зло наука также несёт ответственность.

Универсальность науки как её положительная моральная ценность связана с демократическим характером самой науки, когда она допускает и требует притока научных кадров не по их социальным, расовым, религиозным параметрам, а прежде всего по интеллектуально-духовным качествам. Универсальность науки проявляется и в том, что в ней должны цениться знания по их истинности, новизне, глубине, но не по прежним заслугам их творцов. Аспирант и доктор могут и должны быть одинаково оцененными по их вкладу в банк научного знания. Так в своё время был выше оценён до того неизвестный служащий Эйнштейн по сравнению с признанным корифеем науки Лоренцем. Наука в этом смысле подлинно демократична, и представляет удивительный образец нравственной чистоты оценок идей и их творцов. Наука здесь разительно отличается от религии, политики, где признаётся и реально существует «небесная» и «земная» иерархии при всей внешней демократичности этих институтов. В этом проявляется опреде-

⁴⁷⁵ См., например: *Стётин В. С.* Указ. соч. С. 88 – 95.

лённый гуманизм науки. По своим качествам демократичности, «высокой нравственности» наука всегда будет привлекать к себе молодых людей, для которых невыносимо чиновничество. В научных учреждениях уже потому, что они предстают определённой организацией, должна быть и определённая власть, предполагающая по своей природе определённую иерархию должностей. Но и в научных учреждениях должна присутствовать, учитываться *универсальность* науки, ценности *истинности* и *эвристичности*. «В науке в качестве идеала провозглашается принцип, что перед лицом истины все исследователи равны, что никакие прошлые заслуги не принимаются во внимание, если речь идёт о научных доказательствах»⁴⁷⁶.

Универсальность науки в то же время заставляет учитывать и оценивать связь идей, влияние школ, направлений на научную деятельность. Поэтому индивидуальность не имеет того статуса в науке, как в искусстве. Любое научное творчество подготовлено трудами многих безымянных истинных тружеников и рыцарей науки, и в этом их определённое благородство. Идущий в чистую науку не должен искать здесь лавров знаменитости, для этого существуют другие формы деятельности. В науке значимы иные ценности, и наука приобщает своих служителей к иным ценностям.

Универсальность науки указывает на её органическую связь с другими формами человеческой деятельности, другими специфическими и общечеловеческими ценностями. Подобная черта науки оказалась востребованной в современном обществе, в глобальном информационном пространстве, где утверждается «постнеклассическая наука». В науке всегда присутствовали все три основные системные ценности – *истинность*, *эвристичность* и *универсальность*. В современной же ситуации особенно актуальной оказалась ценность универсальности. Наука достойно может ответить на вызов времени, ибо у неё потенциально есть соответствующие средства.

Ценность универсальности требует от учёного и соответствующей корреляции своей деятельности с общечеловеческими ценностями. Ценности науки подчинены фундаментальным ценностям добра – жизни, личности, единству – и не должны их отрицать. Иначе научная деятельность приобретает значение не только зла, но и греха, которому нет оправданий. У учёного, который по ряду обстоятельств не учитывает в своём научном творчестве общечеловеческие ценности, может возникнуть «синдром Сахарова». «Синдромом Сахарова» мы обозначаем ситуации, когда учёный приходит к кардинальной нравственной переоценке своей деятельности и начинает утверждать иные, новые для себя ценности, во многом противоположные старым. Так поступил создатель водородной бомбы академик Сахаров, осудив ядерное оружие и политическую систему, старающуюся использовать его в своих частных интересах. Но ошибка учёного, оказавшегося в по-

⁴⁷⁶ Стётин В. С. Указ. соч. С. 51.

добной ситуации, состоит в том, что он изначально не работал в должной степени на общечеловеческие и абсолютные ценности, или же неправильно понимал их, или неверно трактовал отношение между общечеловеческими, абсолютными и частными ценностями.

В современном институциональном обществе учёный всегда будет связан с определёнными институтами, в том числе политическими. Его моральный долг состоит в своевременной и правильной нравственной оценке своей конкретной деятельности. Если он осознал, что его конкретный профессиональный труд противоречит положительным моральным ценностям и предстаёт грехом, он должен отказаться от такого труда, какие бы материальные блага он ни приносил.

Государственные заказы и «секреты» будут всегда. Работа по их исполнению может быть злом, но не грехом, и эту тонкую грань в научной сфере необходимо осознавать. Одно дело, когда учёный отстаивает своими действиями, научными средствами независимость своего государства, и другое – когда способствует его агрессивности, политическим захватническим интересам, имперским амбициям, стремлению к мировому господству. Помощь в реализации подобных целей есть не только зло, но и грех.

Учёные, не имея иных действенных собственных средств, могут прибегнуть в таких случаях к моральным средствам и наложить «мораторий» на определённые виды научной деятельности. Поэтому совершенно нравственно оправдана деятельность Пагуошского комитета. Нравственная экспертиза науки необходима и для общества, и для самих учёных. Наука может и должна быть средством формирования положительных нравственных ценностей, высоких моральных качеств.

Вопросы для самопроверки

1. Какова структура современной науки?
2. Какие типы науки выделяет В. С. Стёпин?
3. Как оценить нравственно современное состояние науки?
4. Какие существуют варианты решения проблемы соотношения науки и морали?
5. Какие можно выделить системные положительные моральные ценности науки?
6. Что такое истинность как моральная ценность науки?
7. Что такое эвристичность как моральная ценность науки?
8. Что такое универсальность как моральная ценность науки?
9. Как оценить парадокс «святой лжи»?
10. Что писали о лжи Ф. Ницше и Н. Бердяев?
11. В чем специфика ситуации жестокой правды?
12. Что такое «синдром Сахарова» в науке?

Глава 9. МОРАЛЬ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

§ 1. Проблема соотношения гражданского общества и морали

Проблема соотношения морали и гражданского общества во многом зависит от того, что понимается под самим *гражданским* обществом. В настоящее время можно выделить три важнейших типа концепций гражданского общества⁴⁷⁷.

1. **Либеральная концепция**, понимающая гражданское общество как совокупность лиц и добровольных ассоциаций, наделённых определёнными правами, не отчуждаемыми ни государством, ни какой-либо другой организацией. Это традиционная модель, в рамках которой работали и Кант, и Гегель. Именно поэтому у них проявлялся особый интерес к правовым аспектам жизни гражданского общества. Гражданское состояние, по Канту, основывается на трёх априорных принципах:

- «1) *свободе* каждого члена общества как *человека*;
- 2) *равенстве* его с каждым другим как *подданного*;
- 3) *самостоятельности* каждого члена общности как *гражданина*»⁴⁷⁸.

Самостоятельность гражданина проявляется как его самостоятельность в законодательстве. Именно в так определённом обществе и именно среди лиц, отмеченных подобными чертами, и возможен *общественный договор*, который есть по сущности «объединение всех отдельных и частных волей в народе в одну общую и публичную волю (в целях чисто публичного законодательства)»⁴⁷⁹. Кант говорит по поводу общественного договора, что «это и есть тот первоначальный договор, на котором только и можно основать гражданское, стало быть чисто правовое, устройство и установить общность»⁴⁸⁰. Как известно, Кант предложил очень разумное с современной точки зрения понимание самой реальности общественного договора, а именно не как исторического факта⁴⁸¹, а лишь как презумпированной идеи разума. На основе общественного договора и естественном праве строится законодательство гражданского общества и государство, которое должно быть правовым, т. е. обслуживающим право и делающим это в рамках закона. Собственно, только в гражданском обществе естественные права становятся действительностью, а в естественном состоянии они находятся в возможности. Это определяется как наличием гаран-

⁴⁷⁷ См. об этом: *Наумова Н. Ф.* Переходный период: переориентация в ценностном мире // *Будь лицом: ценности гражданского общества*. Т. 2. Томск, 1993. С. 38.

⁴⁷⁸ *Кант И.* О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Соч.* В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 79.

⁴⁷⁹ Там же. С. 87.

⁴⁸⁰ Там же. С. 86.

⁴⁸¹ «Более того, как таковой он вообще невозможен» (Там же. С. 87).

тий, так и правовой легитимностью, связанной со всеобщей волей, появляющейся в гражданском обществе.

По Гегелю, «гражданское общество есть дифференциация, которая выступает между семьёй и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства»⁴⁸². С гражданским обществом, по Гегелю, связаны три момента: 1) система потребностей; 2) отправление правосудия; 3) полиция и корпорация. Оно представляет собой реализацию прав лиц или организаций на свою *особенность* и включает в себя экономическую, правовую и социальную деятельность.

Кант и Гегель не противопоставляли гражданское общество государству, а подчёркивали их связь. Исторической заслугой Гегеля стал его анализ гражданского общества, который выявил его значимость как для социума, в том числе и государства, так и для отдельного лица. В его теории два принципа характеризуют жизнь гражданского общества, а именно: «Одним *принципом* гражданского общества является конкретное лицо, которое есть для себя как особенная цель»⁴⁸³. Другой принцип – «принцип всеобщности», согласно которому каждое лицо здесь утверждает свою значимость через своё опосредование другим лицом. В гражданском обществе «всё частное становится таким образом общественным»⁴⁸⁴. Гегель считал поэтому, что гражданское общество «*обязано и имеет право устанавливать опеку* (курсив наш. – М. П. Е.) над теми, кто своей расточительностью уничтожает обеспеченность своего существования и существование своей семьи, и осуществлять вместо них цель общества и их цель» (Г. В. Гегель. Философия права).

Семья существует в гражданском обществе, само гражданское общество предстаёт в качестве «всеобщей семьи». На основе развитого гражданского общества и возможна совершенная форма государства, каковой Гегель считал конституционную монархию как государство, в котором в наибольшей степени реализуется принцип «свободной субъективности». Сам монарх предстаёт олицетворением и гарантом такого принципа. Данную связь государства и гражданского общества, отмеченную Гегелем, можно понимать в том значении, что только в развитом гражданском обществе, где существует множество корпораций, особенных лиц, уже в силу борьбы между ними невозможно узурпировать всеобщую волю какому-то частному лицу или отдельной корпорации и представить свой частный интерес в качестве общего. Гегель, несомненно, здесь был прав.

Какая связь существует между гражданским обществом и нравственностью, согласно Канту и Гегелю? Самая непосредственная. У Канта учение о гражданском обществе имеет менее развитый характер. Но учитывая,

⁴⁸² Гегель Г. В. Указ. соч. С. 228.

⁴⁸³ Там же. С. 227.

⁴⁸⁴ Там же. С. 241.

что Кант признавал внутреннюю связь права и морали, следует признать, что царством морали как свободной и разумной воли и предстаёт гражданское общество. Главной, абсолютной моральной ценностью данного общества считается сам человек как «разумное существо»⁴⁸⁵. С абсолютной ценностью связаны ценности свободы, долга. У Гегеля гражданское общество, так же, как семья и государство, – конкретная *действительность нравственности*. Гражданское общество и есть одна из *форм* нравственности. Важнейшими нравственными ценностями гражданского общества предстают *честь, любовь и свобода* в семье, свобода в государстве. Ещё раз зададимся вопросом, почему гражданское общество, согласно Гегелю, включало в себя сферы, не являющиеся собственно социальными, как то: экономическую, политическую, правовую? Отчасти, как отмечалось, это определялось той классической либеральной традицией, в дискурсе которой работали Кант и Гегель и которую они достойно представляли и творчески развивали. С другой стороны, это объясняется тем уровнем социологического знания, который был в конце XVIII – начале XIX века. Во времена Канта и Гегеля не существовало социологии как самостоятельной науки, не было накоплено конкретного знания о конкретных социальных общностях, институтах, социальных отношениях, процессах, социальном познании. Одним словом, тема гражданского общества была не разработана. Можно предположить, что совсем по-иному анализировали бы Кант и Гегель гражданское общество, обладай они конкретным социологическим знанием.

Либеральный тип концепции гражданского общества существует и в настоящее время, представлен он и в российской общественной мысли, причём в различных сочетаниях с другими типами. Примером либерального подхода к понятию «гражданское общество» может служить позиция многих авторов сборника *«Будь лицом: ценности гражданского общества»*. В. С. Библер, один из авторов указанного сборника, так определяет гражданское общество: «Гражданское общество – форма общения работников и просто жителей современной промышленной цивилизации, как граждан, как отдельных самостоятельных (юридических) субъектов и участников общественной, экономической и политической жизни»⁴⁸⁶. Основные сферы деятельности в гражданском обществе – это экономическая, социальная, политическая, правовая, духовная. Но «железная детерминация историей и экономикой преобразуется в самодетерминации гражданского общества»⁴⁸⁷. Поэтому в гражданском обществе уже исключаются формационные революции. Гражданское общество, по В. С. Библеру, возникает в результате общественного договора. «Гражданское общество и

⁴⁸⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4 (1). С. 269.

⁴⁸⁶ Библер В. С. О гражданском обществе и общественном договоре // Будь лицом: ценности гражданского общества. Т. 1. Томск. 1993. С. 7.

⁴⁸⁷ Там же. С. 14.

общественный договор – это две стороны одного понятия, одного феномена»⁴⁸⁸. Но если у Канта общественный договор имеет независимую от отдельных индивидов и в этом смысле общую трансцендентальную основу, то в современных либеральных концепциях всё не зависящее от индивидуальной воли, хотя и находящееся в субъекте как трансцендентальное и общее, оценивается критически или всецело отбрасывается. Из этого вывод, что в гражданском обществе «общественная связь как раз сильна и глубока своей договорностью, своей рискованной – из индивида излучающейся связью. А там уже будет общая цель и общий интерес»⁴⁸⁹. Отсюда следует, что «все наши невыносимые ужасы – феномен чисто социальных сдвигов – разрушение структур гражданского общества»⁴⁹⁰.

Ю. В. Согомонов в том же сборнике отмечает, что, в «отличие от рода и семьи, общины, сословий и иных естественно-социальных общностей, гражданское общество означает, по образному выражению М. Вебера, ”пролом традиционности”»⁴⁹¹

Иными словами, гражданин гражданского общества – это свободная личность, определяющаяся своими собственными правами, свободами. Такой индивид свободен от связей государственных, религиозных, политических, традиционно нравственных. Главная ценность в так понимаемом гражданском обществе – это самоуправление, свобода от государственной власти. «Гражданское общество плюралистично, и оно гарантирует право на своё понимание личного интереса и счастья»⁴⁹². «В основе этики гражданского общества лежат права человека»⁴⁹³.

При данном подходе к гражданскому обществу его нравственность по широте простирается от этики дружбы, семейно-бытовой морали, воспитательного этоса до политической морали – это крайние «фланговые этики» гражданского общества. По вертикали же нравственность гражданского общества связана с этикой предпринимательства, «а затем с менеджерской», этикой трудовой и профессиональной, этосами потребления и досуга. Переход к морали гражданского общества Ю. В. Согомонов здесь оценивает как *второй* этап в филогенезе морали – *первый* означал переход от первобытных нравов к морали традиционного общества и приходился на «осевое время» истории. «Именно здесь (в гражданском обществе. – М. П. Е.) мораль достигает своей зрелости по всем показателям»⁴⁹⁴.

⁴⁸⁸ Библер В. С. Указ. соч. С. 35.

⁴⁸⁹ Там же. С. 31.

⁴⁹⁰ Там же. С. 24.

⁴⁹¹ Согомонов Ю. В. Этика гражданского общества // Будь лицом: ценности гражданского общества. С. 97.

⁴⁹² Будь лицом: ценности гражданского общества. С. 128.

⁴⁹³ Там же. С. 129.

⁴⁹⁴ Там же. С. 118.

Ниже ещё встретятся аксиологические оценки гражданскому обществу, в том числе современному, и его морали. Сейчас же отметим, что при либеральном подходе к гражданскому обществу теряются его границы как определённой социальной системы, ускользает специфика и мораль его становится чрезмерно расплывчатой и по вертикали, и по горизонтали. Она распадается на отдельные этики, а *где сама мораль гражданского общества?* Какие ещё ценности, кроме свободы, являются важнейшими для гражданского общества? И какие из них основные, системные?

Другой существенный недостаток либеральной концепции гражданского общества, проявляющийся и в этических исследованиях – то, что здесь свобода понимается, по сути дела, как «свобода от», т. е. свобода от давления прежде всего государства, а затем сословий, семьи, всякой традиционности. Но ведь за этой традиционностью стоят и положительные моральные ценности, а гражданское общество как общество подобных свободных от всякой традиционности граждан превращается в общество манкуртов. А что могут натворить подобные бестии «без роду и племени», хорошо известно из истории, в частности отечественной. Чем нравились пролетарии марксистам? Тем, что пролетариям уже «нечего было терять, кроме как своих цепей». Чем нравились разночинцы-интеллигенты российским революционерам, от анархистов до ленинцев (последним, правда, меньше)? Тем, что не имели отечества, родных корней, ничего не имели и поэтому могли уничтожить всё, в чём, как известно, весьма преуспели.

Правильно отмечает в той же книге Е. Н. Дубко: «Гражданское индивидуалистическое общество не может состояться как совокупность всесторонне свободных индивидов, тем более – свободных производителей»⁴⁹⁵. Индивидуализм, к которому самой логикой направлен либерализм, даже экономически уже неэффективен, почему он и начинает вытесняться в мировоззрении, в морали. Здесь очень актуально звучит приведённое в статье Е. Н. Дубко высказывание апостола Павла из Библии: «Ибо никто из нас не живёт для себя и никто не умирает для себя»⁴⁹⁶.

2. Феноменологическая, или экзистенциалистская, концепция, в которой гражданское общество понимается «как чисто социальное царство контркультур, контринститутов и свободного, демократического социального взаимодействия, межличностной коммуникации»⁴⁹⁷. Данная концепция, в отличие от первой, понимающей гражданское общество чрезмерно широко, напротив, слишком ограничивает его, понимая под ним царство контркультур. Но «контр» чего-либо по большей части имеет отношение к ценностям зла, а не добра.

⁴⁹⁵ Дубко Е.Н. Индивидуализм и свобода // Будь лицом: ценности гражданского общества. С. 206.

⁴⁹⁶ Рим. 14:7.

⁴⁹⁷ Наумова Н. Ф. Указ. соч. С. 38.

3. *«Социально-критическая модель»* гражданского общества, где оно понимается «как социальный механизм жизненного мира, в противоположность той системе, которую образуют сегодня интегрированные, сросшиеся друг с другом экономика и государство»⁴⁹⁸. Наше понимание гражданского общества, собственно, более всего близко к третьей, социально-критической модели. Гражданское общество есть система социальных групп, общностей и отношений между ними. Оно предстаёт собственно социальной системой общества, или, как у Парсонса, «системой социетальной общности», которая является открытой и динамической, структурированной. При таком подходе экономическая, политическая, правовая, а также духовная сферы общества не включаются непосредственно в гражданское общество, хотя и связаны с ним, взаимно проникают друг в друга при сохранении «кибернетического» принципа иерархии. Несомненно, что конкретные лица, группы, институты, «акторы» в своей действительности занимаются не только собственно социальной, но и экономической, политической, правовой, духовной деятельностью.

В социологии встречаются два понятия гражданского общества. «В первом случае гражданское общество охватывает всю совокупность не-политических отношений»⁴⁹⁹. Во втором – «гражданское общество» рассматривают как *идеал*, оно «олицетворяет собой идеальное общество – общество свободных, суверенных личностей, наделённых самыми широкими гражданскими и политическими правами»⁵⁰⁰. Очевидно, что подобное гражданское общество как идеальное существует лишь в возможности, которую ещё предстоит реализовать. Реальное гражданское общество далеко от совершенства. Это важно иметь в виду при его оценке. Так в дальнейшем речь пойдёт о его идеальных положительных моральных ценностях, которые следует воплощать, но реальные ценности гражданского общества предстают лишь симулякрами ценностей добра или реализованными ценностями зла. Потому можно в определённой мере согласиться с той жёсткой оценкой гражданского общества, которую мы находим у Е. Л. Дубко: «Но жадность и аура гражданского общества развращают профессионалов. Нанятые фирмами, которые стремятся извлечь максимальные прибыли, представляя интересы частной собственности, интеллигенты теряют автономию. Частная филантропия искажается в интересах снобов и элиты.

Гражданское общество на самом деле есть досуговое общество, клубное общество, совокупность непрофессиональных непрочных свободных ассоциаций, которые занимались в прошлом, а именно до проявления

⁴⁹⁸ Наумова Н. Ф. Указ. соч. С. 38.

⁴⁹⁹ Кравченко А. И. Социология : учеб. пособие. Екатеринбург. 1998. С. 342.

⁵⁰⁰ Там же. С. 343.

массовой культуры, важным делом – распространением идей собственников и защитой частной собственности»⁵⁰¹.

Гражданское общество находится в постоянной динамике. Конечно, гражданское общество Нового времени, Новейшей истории иное, нежели древней или средневековой, так как меняется исторически и представление о нём. По мнению А. А. Гусейнова, «понятие гражданского общества приобретает категориальный статус в социально-политической мысли Нового времени; в этом качестве его ещё нет в более ранние эпохи и оно исчезает в последующие. Именно историческое содержание Нового времени – становление буржуазного общества – определило его основные смыслы»⁵⁰². Существовало ли вообще в средневековой истории или Древнем мире гражданское общество? *Да, существовало*, но оно было *иным* – кастовым, жёстко классовым, сословным, со слабой мобильностью. Моральные же ценности трансцендентны и не зависят от времени. Менялась реальная моральная ценность социальных объектов, но не абсолютные моральные ценности социальных объектов как трансцендентные идеальные феномены, хотя они и связаны интенционально с соответствующими объектами. Таким образом, существует реальная динамика исторических моральных ценностей, но не абсолютных.

Предлагаемый ниже анализ моральных ценностей гражданского общества – это анализ его абсолютных ценностей добра, от реализации которых зависит будущее общества. Следует согласиться с идеей А. А. Гусейнова, что «государство, которое не опирается на гражданское общество, не упирается в него и не сдерживается им, столь же опасно, как и гражданское общество, которое не снимается в национальном государстве, не объединяется им в новую общезначимую целостность»⁵⁰³.

Основные системные положительные нравственные ценности гражданского общества – это *любовь, честь и содружество*. Они могли присутствовать в социуме в возможности, быть здесь слабо развитыми. Но это означало и означает, что в социуме торжествуют иные ценности, в том числе ценности зла. Подобное гражданское общество характеризуется слабой положительной нравственностью.

Следует отметить, что по показателям действительности системных нравственных ценностей гражданского общества *Средневековья* не кажется чрезмерно *отсталым* по сравнению с современным гражданским обществом. В самом деле, там имели место *честь, любовь и верность*, а также и определённое *содружество* разных сословий. В то же время *честь* была относительно неразвитой, ибо существовала только сословная, при этом

⁵⁰¹ Дубко Е. Л. Политическая этика. С. 668 – 669.

⁵⁰² Гусейнов А. А. Философия. Мораль. Политика. С. 267.

⁵⁰³ Там же. С. 273.

«лишающая» крестьянства чести, хотя она у тех всегда была. Любовь в семье отступала на задний план по сравнению с послушанием воле родителей, руководствующихся часто целесообразностью и не всегда при этом ошибающихся. Существовала и классовая рознь между дворянами и крепостными, о чём свидетельствуют восстания, настоящие крестьянские войны. А чем похвалиться *современному гражданскому обществу*? Любви, а особенно *верности*, осталось немного. Почти напроочь исчезла *честь*. Правда, усилилось *содружество* разных социальных слоёв, страт, групп, что проявилось, в частности, в повышенной социальной *мобильности*. Однако развился слой маргиналов, мигрантов, люмпенов. Таким образом, *идеализировать современное гражданское общество нет оснований, т. е. нельзя воспринимать его и подавать как идеал*. А это уже серьёзная социальная проблема, учитывая, как активно наши российские либералы пропагандируют западное гражданское общество и образ жизни, свойственный ему.

§ 2. Анализ учений о любви Вл. С. Соловьёва, П. А. Флоренского, К. Льюиса

Моральные ценности гражданского общества многообразны. По принципу монадности они включают в себя и ценности, которые проявились на более низких ценностных уровнях, а именно в экономике, политике, праве. Среди ценностей, связанных именно с социальной структурой, следует выделить как основные нравственные системные ценности гражданского общества *любовь, честь и содружество*. Почему выделяют именно эти ценности, а не другие? Это результат аксиологического обобщения ценностного мира гражданского общества. Выделение данных ценностей надо рассматривать как конкретное социологическое обобщение.

Можно подойти к этому вопросу и с рационально-аксиоматической точки зрения и воспринимать ценности как аксиомы практического разума для ценностного мира гражданского общества. Такой выбор правомерен, хотя возможны иные предложения по данной теме.

Любовь и для теоретического, и для обыденного сознания предстаёт важнейшей и несомненной ценностью. В словарях дают наукообразные, «сухие» и «скучные» определения любви. Так, в словаре В. Даля любовь определяется как «состояние любящего, страсть, сердечная привязанность, склонность; вожеление; охота, расположение к чему-то» (В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка). В «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова любовь понимается как «чувство самоотверженной и глубокой привязанности, сердечного влечения, а также как «склонность, пристрастие к чему-то».

Художники старались более красиво, «по-человечески» определить любовь, выразить её суть:

Любовь, любовь – гласит преданье –
Союз души с душой родной –
Их съединенье, сочетанье,
И роковое их слиянье,
И... поединок роковой...

(Ф. И. Тютчев. Предопределение)

Богословы, философы проявляют осторожность в определении любви, понимая неразрешимость данной задачи для рационального мышления. Здесь прибегают к аллегориям, номинальным, «косвенным» дефинициям. Так у Платона любовь есть «кровосмешение небесного и земного», «рождение в красоте» (Платон. Пир). Апостол Иоанн писал, что «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге. И Бог в нём»⁵⁰⁴. Философов больше занимает проблема смысла любви, её оценки. Собственно здесь начинается нравственно-аксиологический подход к любви.

В самом деле, необходимо различать чувства, отношения, которые обычно обозначаются как *любовь*, и ценность *любви*, связанной интенционально с ними. О прекрасном чувстве любви, о сложном характере отношений любви хорошо сказали поэты, писатели, философы, психологи. Нравственно-аксиологический подход к любви связан с вопросами о *значимости* этих отношений, чувств, об их *моральности*. Сколько добра в любви? Почему и когда она предстаёт как положительная нравственная ценность? Насколько нравственна сама любовь? Всякая ли любовь нравственна? Что составляет ценность любви? Какое место занимает она среди иных моральных ценностей? Может ли оправдать себя любовь и всегда ли она самооправдаема?

Очевидно, что не всякая любовь нравственна, есть «*любовь преступная*», «*грешная*», «*безнравственная*», как, например, любовь женатого человека к иной женщине, сопровождаемая физической изменой. Безнравственна некрофилия (любовь к трупам), любовь к лицам одного пола и т. п. На якобы существующей у Гитлера некрофилии Э. Фромм построил целую концепцию личности фюрера.

В этике Новейшей истории содержательные идеи о любви были высказаны такими мыслителями, как Вл. С. Соловьёв, П. А. Флоренский, К. Льюис. Вл. С. Соловьёв, оставаясь «вечным женихом», тонко чувствовал различные нюансы любви. В своей статье «Смысл любви» он отметил разные *роды* любви, а именно: половую любовь, мистическую любовь, родительскую любовь, в частности материнскую, любовь дружескую, патристическую, альтруистическую, творческую – как любовь к науке, искусству и подобному, космическую, божественную любовь⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ 1 Ин. 4:16.

⁵⁰⁵ См.: Соловьёв Вл. С. Смысл любви // Соч. В 2 т. Т. 2. С. 510.

Среди человеческих видов любви Вл. С. Соловьёв выделил особо половую любовь. *Половую* любовь он рассматривал как любовь между мужчиной и женщиной и признавал её за наиболее совершенную среди человеческих видов любви, отметив несовершенство других её видов. Половую любовь Вл. С. Соловьёв отличал от вожделения и похоти. *Вожделение* есть естественное половое чувство без любви, которое может предстать и *похотью*, если сопровождается чувством сладострастия. Только половая любовь удовлетворяет двум основным требованиям, без которых невозможно преодоление эгоизма «самости» в любовных отношениях, снижающих ценность любви. «Во всех прочих родах любви отсутствует или *однородность*, *равенство* и *взаимодействие* [курсив наш. – М. П. Е.] между любящим и любимым или же *всестороннее различие* [курсив наш. – М. П. Е.] восполняющих друг друга свойств»⁵⁰⁶.

Смысл любви и, собственно, ценность любви, Вл. С. Соловьёв видел не в деторождении и не в физическом совокуплении, а в духовном единении, через которое оправдывается и спасается индивидуальность и побеждается эгоизм. «Смысл человеческой любви вообще, – писал он, – *есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»⁵⁰⁷. Деторождение не может быть смыслом любви, как считал А. Шопенгауэр, ибо тогда любовь должна быть тем значительнее, чем многочисленнее потомство, и наоборот, но фактически часто сильная любовь остаётся или неразделённой, или трагической, т. е. ведущей не к жизни, а к смерти. Художники очень хорошо это почувствовали и отразили в своих произведениях эту трагическую противоречивость любви. Вл. С. Соловьёв приводит в качестве примера трагедию Шекспира «Ромео и Джульетта», роман Гёте «Страдания молодого Вертера». Можно в качестве классического примера привести и роман Л. Н. Толстого «Анна Каренина». «Итак, половая любовь и размножение рода находятся между собою в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другое»⁵⁰⁸.

Смысл любви, по Вл. С. Соловьёву, состоит в духовном единении, через которое оправдывается и спасается индивидуальность и побеждается эгоизм. «Смысл человеческой любви вообще, – писал он, – *есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»⁵⁰⁹. Вл. С. Соловьёв не отрицал всецело важность и других видов любви, но остроумно высмеивал попытку толстовцев и спиритуалистов заменить иными её разновидностям половую любовь как «импотентный морализм».

⁵⁰⁶ Соловьёв Вл. С. Указ. соч. С. 508.

⁵⁰⁷ Там же. С. 505.

⁵⁰⁸ Там же. С. 494.

⁵⁰⁹ Там же. С. 505.

Любовь у русского мыслителя возводится до космического принципа, в чём он близок язычнику Платону. Космическая, божественная любовь также предстаёт как любовь половая, хотя и чисто идеальная. У Соловьёва вполне логично для него возникает понятие *Софии* как олицетворённой Вечной Женственности, которая и предстаёт равноценным для Бога предметом его божественной любви. София – это и олицетворением природы, космоса, Церкви – именно через женственность, присущую всему существующему. Бесполой любовь неполноценна даже как божественная. «Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединяться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс её реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»⁵¹⁰.

Но понимание любви как совершенного сочетания мужского и женского начала с необходимостью приводит к *противоестественной* идее об *андрогинизме*. О нём Вл. С. Соловьёв пишет в разных местах⁵¹¹, и при этом отождествляет именно с ним *образ и подобие* Божие, подлежащие восстановлению. Он по своему толкует Библию, находя, как ему кажется, здесь свидетельство первоначального андрогинизма: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»⁵¹².

В этом, собственно, смысл совершенной любви и совершенного брака. «Истинный человеческий брак есть тот, который сознательно *направляется* к совершенному соединению мужчины и женщины, к созданию целого человека»⁵¹³. Поэтому совершенный брак и не предполагает деторождение. Вл. С. Соловьёв не отрицает значимости деторождения в силу исторического несовершенства действительных мужчин и женщин, действительного брака. Совершенный брак есть историческая цель, осуществляемая через ряд будущих поколений. По Вл. С. Соловьёву, андрогинная единица «как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение»⁵¹⁴, есть идеальная личность, социальный атом, на которые распадаются идеальное общество и даже Царство Божие.

⁵¹⁰ Соловьёв Вл. С. Указ. соч. С. 534.

⁵¹¹ См.: Соловьёв Вл. С. Жизненная драма Платона // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 619.

⁵¹² Быт. 1:27.

⁵¹³ Соловьёв Вл. С. Оправдание добра // Там же. Т. 1. С. 492.

⁵¹⁴ Соловьёв Вл. С. Смысл любви // Там же. Т. 2. С. 513.

Вл. С. Соловьёв отмечает ряд необходимых условий, при которых возможна половая любовь. Одно из них – *вера*. Любовь, идеализируя предмет нашей любви, требует от нас признать за другим существом безусловное значение. Однако в действительности любое существо несовершенно и преходяще. «Следовательно, мы можем утверждать за ним безусловное значение лишь верою, которая есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых»⁵¹⁵. Другое необходимое условие для реализации истинной любви – совместная жизнь, «всемерное объединение». «Действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми»⁵¹⁶.

В учении Вл. С. Соловьёва о любви есть много мистического, туманного и просто противоестественного, в которое и *поверить* невозможно, не только подтвердить это практически. Так, вызывает возражение идеализация и абсолютизация Соловьёвым половой любви. Половая любовь есть лишь один из видов любви, очень существенный, но столь же существенны и другие виды. В реальности же даже совершенная половая любовь, связанная с верой и «всемирным объединением», предстанет не только добром, но и злом. Зло её – в гордыне и эгоизме самовлюблённых андрогинов. Соловьёв не разделяет любовь как отношение, чувство и любовь как ценность, и в этом главный недостаток его учения. Бездоказателен и его тезис о паре влюблённых как социальном атоме. Более предпочтительным предстаёт, например, положение Л. Морено о личности как социальном атоме, окружённой полем чувств и отношений. Вл. С. Соловьёв будто не понял смысла Божественной любви как милосердия, явленной не только к Сыну, но и миру, людям. «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него»⁵¹⁷.

Такая любовь-дар, любовь-жертва не требует непременно лиц иного пола для своего проявления, но она действительно достигается человеком лишь через веру и только через соборное единение с другими людьми в Церкви. Божественная любовь даётся человеку по благодати Божией, и достичь её эволюционно, через постепенное восхождение от любви к вещам и лицам другого пола до любви к прекрасному как таковому, нельзя. Этот подготовительный путь не завершается только усилием самого человека.

Неправ Соловьёв и в оценке брака как временного явления к совершенному андрогинному браку-союзу. Любовь воплощается антиномично и через безбрачный монашеский путь и через брачный мирской, и оба нравственно позитивны. Обвинив Толстого в «импотентном морализме», Соловьёв сам оказался «импотентным идеалистом», «вечным женихом».

⁵¹⁵ Соловьёв Вл. С. Указ. соч. С. 531.

⁵¹⁶ Там же. С. 538.

⁵¹⁷ 1 Ин. 4:9.

П. А. Флоренский посвятил любви, дружбе и ревности немало страниц своей главной книги «*Столп и утверждение истины*»⁵¹⁸. Учение о любви П. А. Флоренского не отличается предельной ясностью, да и возможно ли достичь подобного в вопросах, где, как писал Ф. М. Достоевский, «в том и великое, что тут тайна, – что мимоидущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе» (Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы. Ч. 2. Кн. 6. О священном писании в жизни отца Зосимы).

Можно дать следующую интерпретацию учения Флоренского. Любовь связана не только с отношениями человека к человеку, но и человека к миру, Богу. Любовь *онтологична*, а не только психологична. Онтологическая и гносеологическая роль любви обнаруживается при исследовании проблемы *истины*. Считается, что истина достигается через интуицию, обеспечивающую непосредственную самоочевидность, или через дискурсию (дискурс), дающую достоверное знание через умозаключение. В первом случае истинность знаний основывается на законе тождества «А = А». Однако закон тождества, характеризующий самоочевидность, практически не применим ни к сознанию, ни к объективной реальности, где всё изменяется, выходит за рамки своего «Я». Закон тождества не способен ничего синтезировать, кроме голого самотождества «А = А» или «Я = Я». «Закон «А = А» обращается в совсем пустую схему самоутверждения, не синтезирующую собою никаких действительных элементов, – ничего, что стоило бы соединять знаком «=». «Я = Я» оказывается ничем более, как криком обнажённого эгоизма – «Я!», ибо где нет различия, там не может быть и соединения»⁵¹⁹.

При дискурсии также не может быть достигнута истина, поскольку дискурсивные рассуждения теряются в дурной бесконечности. В вопросе об истине наиболее рациональной оказывается позиция скептицизма, агностицизма. Однако позиция крайнего скептицизма, на которую с необходимостью приходится вступить мыслящему субъекту, очень неустойчива. П. А. Флоренский приводит очень эмоциональную, и очень верную оценку позиции честного и последовательного скептика. «Но это предельно-скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного *безумия*, – писал он, – ибо что иное есть безумие, как не переживание без-субстанциональности, без-опорности ума. Когда оно переживается, то его тщательно скрывают от других; а раз переживши вспоминают весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что это такое. Бредовой хаос клубами вырывается с этой предельной границы разума, и всё-пронизывающим холодом ум умерщвляется. Тут, за тонкой перегородкой, – начало духовной смерти. И потому состояние предельного

⁵¹⁸ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. V, XII, XIII.

⁵¹⁹ Там же. С. 28.

скепсиса возможно лишь в мановение ока, чтобы затем – либо вернуться к огненной пытке Пиррона, либо погрузиться в беспросветную ночь отчаяния, откуда нет уже выхода и где гаснет самая жажда Истины. От великого до смешного – один шаг, а именно, шаг, уводящий с почвы разума.

Итак, путь скепсиса тоже ведёт ни к чему»⁵²⁰.

Но что не подвластно рассудку, опирающемуся на формальные законы логики, то под силу разуму, оперирующему диалектикой, скажет позднее П. А. Флоренский. Для разума «жизнь – текучая, несамотождественная, жизнь *может* быть разумна, *может* быть прозрачна»⁵²¹. Достигается это через веру в то, что истина – это *интуиция*, которая *доказуема*, т. е. «истина есть интуиция-дискурсия». Истинное одновременно самоочевидно и самодостаточно. Тогда, согласно такой Истине, жизнь есть процесс, в котором каждый «другой» момент времени не уничтожает «этот», а «будучи ”другим”», он есть в то же время ”этот”»⁵²². Но это изменяет и наше понимание закона тождества.

Согласно П. А. Флоренскому, вера в Истину не отменяет закона тождества, а напротив, обосновывает его в «высшем, разумном» виде, – это есть «высшая форма закона тождества»⁵²³. В этом случае «реальное само-тождество А» надо понимать «как вечно отвергающего себя и в своём само-отвержении вечно получающего себя»⁵²⁴. Флоренский пишет, что «А есть А чрез утверждение себя как не-А, чрез усвоение и уподобление себе всего»⁵²⁵.

Истина как «интуиция-дискурсия» есть *единая сущность о трёх ипостасях*, а именно: «Я – Ты – Он», где «Ты» – это «не-Я», а «Он» – это «Я» в «Ты». В христианстве подобная троиственная Истина олицетворена как *Бог-Троица*. Через подвиг веры в *Бога-Троицу* разрушается тот ад скепсиса, в котором обретается душа скептика. Вера в Бога – основание для признания объективной реальности и её познаваемости. Но почему? П. А. Флоренский не отвечает на этот вопрос, для него кажется очевидным, что если закон тождества проявляется в Боге, то он достоверен. Закон тождества действительно проявляется в сфере Божественной, ибо согласно важнейшему христианскому догмату Бог *един* в трёх ипостасях. Но достоверен ли данный закон в сфере естественно-причинной, социальной, экзистенциальной, т. е. является ли он всеобщим? Если является, то в каком смысле, в какой форме? Думается, что из факта наличия высшей формы закона тождества в Боге не следует наличие этой же высшей формы закона в мире

⁵²⁰ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 38 – 39.

⁵²¹ Там же. С. 29.

⁵²² Там же. С. 46.

⁵²³ «Высшая форма» закона тождества, по Флоренскому, есть *диалектическая*, а «низшая» – *формально логическая* форма.

⁵²⁴ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 47 – 48.

⁵²⁵ Там же. С. 48.

тварном. Даже человек, совершеннейшее создание Бога, есть лишь Его образ и подобие. Мы не можем, например, сказать, что в аудитории, где присутствует двадцать человек, находится лишь один человек, одна личность – такое утверждение будет ложным. Однако мы утверждаем подобное о Боге, когда говорим о трёх Его ипостасях, что существует тем не менее один Бог. Такое суждение о Боге содержательно и истинно.

Абсолютного, «*нумерического*» тождества сущностей в тварном мире нет, иначе это ведёт к абсурдным утверждениям о множественности бытия одного и того же объекта в одно и то же время. Именно подобные доводы номиналистов и заставили крайних реалистов стать на более умеренные позиции, пересмотрев свой тезис «одно имя, одна сущность». Подобный тезис истинен только для Бога. В мире природы, социума есть тождество-подобие, «*генерическое*» тождество по Флоренскому, и здесь имеет место закон тождества *формальной* логики. Этот закон фиксирует *самотождественность* вещи, явления в данное конкретное время и в данном месте. Именно закон тождества позволяет говорить и о развитии *чего-либо*, т. е. о существовании чего-то *неизменного* в развитии, что обозначается определённым именем.

Есть и самотождество объектов, которое носит не «точечный», «мгновенный» характер, а длительный, простирающийся даже в вечность. Но здесь также действует не только диалектическая триада, закон отрицания отрицания, но и закон формально логического тождества. Касается он лишь отдельных объектов и субъектов, их внутреннего *самотождества*, а не их внешнего и не нумерического тождества даже их сущностей, которые также лишь *подобны*.

Тезис П. А. Флоренского, что закон тождества, как всеобщий закон бытия, получает обоснование в своей высшей (диалектической) форме и получает его в Боге, можно понять следующим образом. Поскольку мир объективной реальности есть инобытие Бога, постольку и есть тождество между *разными* элементами этого мира, как есть тождество между разными ипостасями Бога-Троицы. Против данного, пантеистического по сущности, тезиса, действует тот же аргумент о принципиальном различии между Богом и тварным миром. По сути дела, это есть определённая форма *язычества*, которая присутствует, к прискорбию, в учении П. А. Флоренского и сказалась не только на его учении о тождестве, но и на его *софиологии*. Есть доля истины в жёсткой оценке философии Флоренского со стороны прот. Г. Флоровского, полагавшего, что в книге «Столп и утверждение истины» «всего резче сказывается вся двусмысленность и неустойчивость религиозно-философского движения (имеется в виду религиозно-философское движение Серебряного века русской культуры. – М. П. Е.)»⁵²⁶. Но жила во

⁵²⁶ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 493.

Флоренском христианская любовь ко всякому человеку, всякой твари, за что, как известно, многое прощается. Была крепкая убежденность в существовании объективной реальности. Вот его слова об этом: «Не можешь жить, – *умирай*, истеки кровью, а всё же живи объективным, не сходи на презренную субъективность, не ищи *себе* условий жизни. Для *Бога* живи, а не для себя. *Твёрд будь*, закалён будь, объективным живи!»⁵²⁷.

Вернемся к тому, как далее рассуждал П. А. Флоренский, после того как признал, что истина даётся через веру в Троицу. Такая истина даётся только *воцерковленному* человеку. «Ведь, *церковность* – вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум»⁵²⁸.

Живое общение с Истиною приводит к *любви*, *любовь* есть «начальная стадия давно-желанной интуиции». «Явленная истина есть любовь. Осуществляемая любовь есть красота. Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге»⁵²⁹. Любовь связана с познанием уже потому, что она представляет собой акт, «переходящий от субъекта к объекту и имеющий опору в объекте»⁵³⁰. В любви человек выходит за рамки своего «Я» к «Ты», к иному, воспринимая оное таковым, какое оно есть и каким должно быть. В акте любви наблюдается и обратный процесс «вхождения» иного в «моё», что преобразует меня. Но это и составляет, по Флоренскому, суть процесса познания, как его понимает русская философия. «Познание, – пишет П. А. Флоренский, – есть реальное *выхождение* познающего из себя или, – что то же, – реальное *вхождение* познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это основа и характерное положение всей русской и вообще восточной философии»⁵³¹.

Возможно подобное отношение между субъектом и объектом познания как акт их «внутреннего объединения». Но потому своё понятие любви П. А. Флоренский определил как «*онтологическое*», противопоставив его «*психологическому*», имеющему место у Лейбница, Спинозы и других мыслителей. Психологическое понятие любви более «бедное», менее содержательное, включающееся в онтологическое. Ограниченность психологического понятия любви П. А. Флоренский видел в его субъективности. Даже когда Лейбниц даёт своё классическое определение любви как «радования счастьем другого, или – счастьем других, считаемого вместе с тем за собственное», то говорит, что любящий «чужое счастье признаёт за своё»⁵³².

⁵²⁷ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 262.

⁵²⁸ Там же. С. 5.

⁵²⁹ Там же. С. 75.

⁵³⁰ Там же.

⁵³¹ Там же. С. 73.

⁵³² Там же. С. 76.

По справедливому замечанию Флоренского, любовь при этом теряет свою значимость как ценность. Подобный же недостаток характерен и для Спинозы, который, как и Лейбниц, пытаясь дать рациональное понятие любви, по сути дела, дал психологическое её понятие, признав за любовь психический феномен *вожделения*. Подобное не случайно для западной философии, оно следует из бытующего здесь учения о *единстве*.

П. А. Флоренский придавал принципиальное значение двум различным учениям о единстве: *омоусианскому* в православной культуре и *омиусианскому* в западной, католической и протестантской, культуре. «Стремление к чистому омиусианству, – пишет он, – как к своему пределу, определяет историю новой философии в Западной Европе; тяготение к чистому омоусианству делает своеобразную природу русской и вообще православной философии»⁵³³. *Омоусианство* Флоренский определяет ещё как *нумерическое*, или абсолютное, тождество, которое в применении к Богу означает сущностное тождество всех трёх Лиц Святой Троицы; в применении же к личностям оно означает тождество их сущностей. Нумерическое тождество есть глубочайшая характеристика живой личности. Это свойство и проявляется в любви, и делает возможной любовь как онтологический акт, т. е. как тождество сущностей, а не только их подобие. С подобием как генерическим тождеством связана любовь как психологическое состояние.

Числовое тождество приложимо к вещам, которые всегда лишь подобны, напротив, о личностях надо говорить лишь как о тождественных или нетождественных. Но поэтому истинной любви к вещам быть не может, а может быть лишь *вожделение*. Личности «нечистые» также способны лишь к «уподоблению» вожделения. Но истинная любовь возможна только через познание Бога-Троицы. «Только познавший Троицу Бога может любить истинною любовью. Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я не люблю. И ещё обратно: если я люблю, то я приобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не приобщился и не знаю»⁵³⁴.

П. А. Флоренский различал разные виды любви. Он проделал этимологический анализ слова «любовь» в древнегреческом языке и выделил здесь четыре основных значения:

- 1) *агатическая* любовь (*agape*) как рассудочная, оценочная, как любовь-уважение;
- 2) *эротическая* любовь, *эрос* как страстное любовное ощущение, как любовь-страсть;
- 3) *филическая* любовь, *филос* как любовное внутреннее признание, любовь-приязнь;

⁵³³ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 80.

⁵³⁴ Там же. С. 84.

4) любовь *товарищеская* как любовь *родовая*, любовь-терпение, любовь-*привязанность*. Примером такой любви служит «ровная» любовь родителей к детям, граждан к отечеству⁵³⁵.

Христианство одухотворило любовь и, по сути дела, узаконило лишь два вида любви, изменив их содержание. Христианство признаёт любовь филическую как любовь, *дружбу* и любовь агапическую как любовь родовую, любовь-*братство*. Таковы, по П. А. Флоренскому, два основных вида христианской любви. Эти два вида сосуществуют как «антиномически-сопряжённая пара». «Чтобы жить в среде братий, – заявлял П. А. Флоренский, – надо иметь Друга, хотя бы далёкого; чтобы иметь Друга, надо жить в среде братий, по крайней мере быть с ними духом»⁵³⁶.

По Флоренскому, любовь может быть только между личностями, но страстное отношение к личности, определяемое только собственническими чувствами, т. е. отношение к другой личности как вещи, есть не любовь, а вожделение. Для обозначения отношений к твари, телесности Флоренский также применял слово «*любовь*», понимая, собственно, здесь любовь как *жалость*. «Только христианство породило невиданную ранее влюблённость в тварь и нанесло сердцу рану влюблённой жалости обо всём сущем»⁵³⁷. Подобное чувство он снова же связывал не с омиусианством, а омоусианством. У христианских подвижников есть даже идея «святого тела». Для правильного понимания отношения христианства к природе П. А. Флоренский приводит «Правила святых апостолов», постановление Гангрского поместного собора IV века, которые наложили клятву на порицающих брак и брачное сожителство, и делает это он абсолютно верно.

П. А. Флоренский особо выделил и проанализировал *дружбу* как филическую любовь. «Дружба – это видение себя глазами другого, но перед лицом третьего, и именно Третьего»⁵³⁸. Дружба есть «созерцание себя через Друга в Боге»⁵³⁹. Мистическое, таинственное единство двух лиц – это условие вёдения истины. Дружбу поэтому нельзя свести только к психологии или этике, она «прежде всего онтологична и мистична»⁵⁴⁰. Дружба открывает человеку его собственные недостатки, показывает, где и как надо работать над собой.

Дружба связана с *верностью* и *ревностью*. Верность дружбе даже до «кровей мученических» – «таков основной завет её, и в соблюдении его –

⁵³⁵ См. о четырёх видах любви как «великих драгоценностях сокровищницы эллинского языка»: Флоренский П. А. Указ. соч. С. 400, 406 и др.

⁵³⁶ Там же. С. 412.

⁵³⁷ Там же. С. 288.

⁵³⁸ Там же. С. 439.

⁵³⁹ Там же. С. 438.

⁵⁴⁰ Там же.

вся сила её»⁵⁴¹. По Флоренскому, дружеская пара – это и атом деления. Предел социального дробления – «нечеловеческий атом», а именно пара друзей, подобно тому, как такой молекулой в языческой общине была семья⁵⁴². Здесь появляется новая антиномия, а именно антиномия «личности-двоицы». С одной стороны, отдельная личность – абсолютная ценность, но с другой стороны, она есть лишь там, где есть общность двоих или троих. Всё же «двое или трое» качественно выше, нежели «один», хотя христианство создало идею абсолютной ценности личности, и нельзя сказать, что здесь первичнее – общение или личность⁵⁴³.

П. А. Флоренский, следуя отчасти логическому принципу антиномизма, а отчасти – духовному опыту, от дружбы обращается к *ревности* – понятию «столь важному и обычно столь мало исследуемому»⁵⁴⁴. По Флоренскому, ревность есть положительная нравственная ценность. Она предстаёт *необходимым* моментом любви, «необходимой *стороною* сильной любви». Поскольку жив человек, постольку и болезненны раны от его дружбы. Любовь – вселенская ценность, «но эта вселенскость любви не только не исключает, но даже *предполагает* обособленность, отъединённость, изоляцию». Ревность и служит сигналом разрушения подобной обособленности двоих. Мысль о возможной замене в любви одного лица другим опирается, собственно, на принцип омиусии, или вещности, и мысль эта греховна, ведёт к смерти⁵⁴⁵. Флоренский в целом согласен со словами одного из отцов церкви, которые привёл Исаак Сирин, что ревность есть «пёс и хранитель Закона Божия, т. е. добродетели». П. А. Флоренский сознательно противопоставил своё понимание ревности расхожим интеллигентским оценкам её как проявления эгоизма, гордости, тщеславия, самолюбия, подозрительности, мстительности. Он отвергает и известное учение Спинозы о ревности как зависти-ненависти, являющейся коррелятом любви. По Флоренскому, Спиноза, следуя принципу омиусианства, не разделяет вещь и личность и потому ошибочно отождествляет вожделение и любовь. Вожделеть можно вещь, любить вещь нельзя. По Флоренскому, высказывания «любимое варенье», «любимые сигары», «полюбил карты» есть извращение и затемнение сознания, насилие над языком. «”Варенье”, ”сигары”, ”карты” и т. д. нельзя любить, а можно лишь вожделеть»⁵⁴⁶.

Коррелятом же вожделения и предстаёт ненависть-зависть. Спиноза произвольно делает двойную ошибку, принимая вожделение за любовь,

⁵⁴¹ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 445.

⁵⁴² Там же. С. 419

⁵⁴³ Там же.

⁵⁴⁴ Там же. С. 463.

⁵⁴⁵ Там же. С. 472.

⁵⁴⁶ Там же. С. 468 – 469.

и ненависть-зависть за ревность. Логическое следствие этого – ошибочное осуждение ревности. На самом же деле, по П. А. Флоренскому, *«ревность есть сама любовь, но в своём "ино-бытии"; нам надо обнаружить, что ревность есть необходимое условие и неременная сторона любви, – но обращённая к скорби, – так что желающий уничтожить ревность уничтожил бы и любовь»*⁵⁴⁷.

Как можно оценить приведённые здесь мысли П. А. Флоренского о любви? Как можем мы сейчас понимать, и по возможности рационально, его идеи? П. А. Флоренский был прав, когда утверждал, что мы можем иметь обоснованное истинное знание о внешнем объективном мире лишь через веру в Бога. Он прав в том смысле, что всякое иное утверждение о существовании объективной реальности и её познаваемости лишь правдоподобно, вероятно. Вероятностна самая убедительная по своей аргументации идея Спинозы, что человек есть лишь модус объективной природы, и в лице его природа познаёт сама себя, а от себя самой у неё не может быть тайн. Это положение может быть принято и *идеалистами*, согласно которым Бог вначале сотворил природу, а затем из живой неразумной природы сотворил человека. Известно, что Спиноза оказал сильное влияние на таких великих объективных идеалистов, как Гегель и Вл. С. Соловьёв.

Данное положение Спинозы может быть принято и *материалистами*, согласно воззрениям которых природа через эволюцию сама сотворила разумное живое существо, каким предстаёт человек. Человек же как природное существо (что не отрицает ни его социальности, ни его духовности) по сущности своей подобен иным природным феноменам, вещам и потому способен адекватно познать их. Однако из акта творения несколько с *необходимостью* не следует, что природа *сотворённая* способна адекватно познать природу *творящую*. Так, дети не всегда понимают своих родителей, животные, также являющиеся продуктами творческой эволюции природы, не осознают в должной мере даже ближайшую окружающую их среду. Не помогает здесь человеку и индукция, идущая от опыта, ибо она по большей части остаётся неполной. Индуктивные утверждения лишь правдоподобны, ассерторичны, а не необходимы, не аподиктичны. Только вера в благого и всемогущего Бога, сотворившего нас по своему образу и подобию как способных к познанию объективной реальности, помогает преодолеть ограниченность агностицизма и скептицизма и утверждать, что мы обладаем знанием о том, что существует вне и независимо от нас.

Однако поскольку Бог объективен и создал нас познающими истину, то к познанию объективной реальности способны и атеисты, т. е. вера в Бога не является необходимым и достаточным условием познания, хотя само существование Бога, конечно, и есть подобное необходимое и доста-

⁵⁴⁷ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 469.

точное условие. Но без веры в Бога не победить ада скептицизма и агностицизма в субъективной душе, вера в Бога нужна прежде всего для бытия самого субъекта. Аналогична жизнь человека, отрицающего бессмертие души или сомневающегося в этом, что прекрасно выразил Ф. М. Достоевский через разоблачение идейных самоубийц. Вот уж у кого ад в душе! Достоевский писал, что всякое атеистическое утверждение о всеобщей смерти по «всесильным, вечным и мёртвым законам природы» заключает в себе «какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого»⁵⁴⁸. Знаменитый и абсолютно верный вывод делает писатель: «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*»⁵⁴⁹.

Требует корреляции и учение П. А. Флоренского о любви как средстве познания. Он абсолютно прав, когда не ограничивает понятие любви только психологией, а рассматривает её как онтологическое явление. По этому пути в XX веке более всего продвинулись экзистенциалисты, которые стали рассматривать сознание не только как средство познания, но и как способ существования человека. Всё это очень близко русской философии, русской культуре. Флоренский прав, когда утверждает, что любовь помогает более адекватно познать мир: это давно отмеченный факт, что любовь идеализирует объект и потому для любящего более чётко, рельефно предстают положительные черты любимого, которые могут быть в нём как действительными, так и возможными. Мать видит детей своих иными, нежели чужие люди, и часто более верно, узревая в них любящим взором те добрые, прекрасные их качества, которые скрыты для равнодушного взгляда. Божественная любовь точно так же позволяет увидеть истинные ценностные качества объектов и субъектов и правильно оценить ценностные симулякры, выделив в них то, что действительно является добром и что – злом.

Однако для познающего через любовь могут оказаться скрытыми те черты, которые субъективно ему не нравятся и которые он не хочет замечать и *не замечает* в предмете своей любви. Любовь – и провидец и слепец одновременно!

Но как возможно познание через любовь? Как достигается истина посредством любви? П. А. Флоренский считает, что это совершается через

⁵⁴⁸ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. Май – октябрь // Полн. собр. соч. Т. 23. С. 147.

⁵⁴⁹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. Ноябрь – декабрь // Там же. Т. 24. С. 48.

акт «внутреннего объединения познающего с познаваемым»⁵⁵⁰, когда наблюдается «*выхождение из себя*» познающего субъекта и «*вхождение*» объекта познания в познающего субъекта. Но всё это слишком абстрактно, туманно, понятия «выхождение субъекта» и «вхождение объекта» являются логически нестрогими. П. А. Флоренский сам это понимает, когда говорит о них как о *метафорах*⁵⁵¹. Можно предположить, что гносеологическая способность любви есть сущностное свойство самого феномена любви, которое рационально до конца необъяснимо. Это первичный факт, первичная данность, содержащаяся в самой любви. Отметим, что познание истины может совершаться и через *ненависть*. Ненависть также делает ненавидящего зорким на те черты, которые он порицает, ненавидит, а хотел бы обнаружить в предмете своей ненависти. Если они там присутствуют хотя бы в возможности, он их замечает, чего нельзя сказать об объективной, непредвзятой точке зрения. Однако ненависть, как и любовь, может ослепить человека и не позволить ослеплённому ненавистью увидеть то положительное, что есть в действительности или в возможности в предмете ненависти. *Познание истины требует не только культуры ума, но и культуры чувств.*

Можно согласиться с П. А. Флоренским, что особенность русской гносеологии – положение о диалектическом характере взаимодействия объекта и субъекта в процессе познания, когда субъект не только отражает объект в сознании, но и изменяется сам под его воздействием. Для русской философии, как уже отмечалось, не характерен субъективизм, агностицизм в той степени, что для западной философии, и не случайно. Содержание нашего сознания, действительно, предстаёт как отражением реальности, так и её творческим конструированием через интенционально направленные трансцендентальные и приобретённые формы.

Классификация видов любви П. А. Флоренского не вполне чёткая. Более предпочтительна классификация К. Льюиса, о которой пойдёт речь ниже. Как отмечалось, за христианскую любовь Флоренский признаёт только любовь-дружбу и любовь-братство. Но как быть с любовью-привязанностью к людям, животным, вещам, местности? Как оценить любовь-влюблённость? Или эти виды любви не могут быть христианскими? Могут, о чём говорит и любовь самого Христа к Иерусалиму. С другой стороны, и любовь-дружба, как и любовь-братство, в своей действительности могут быть связаны не только с добром, но и со злом. Положительная же нравственная ценность, а таковой, несомненно, является любовь, всегда есть добро и никогда не переходит в зло. Таким образом, то, что принято Флоренским за любовь, не есть ещё *ценность* любви, а её *симулякр*. П. А. Флоренский не разделяет любовь

⁵⁵⁰ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 645.

⁵⁵¹ Там же.

как ценность и любовь как предметный носитель данной ценности, и в этом один из главных недостатков его учения о любви.

Важный и принципиальный вопрос для Флоренского – это вопрос об омоусии и омиусии. Вряд ли можно согласиться с мнением Флоренского, приписывающего западной культуре тенденцию к «чистому омиусианству». Дело в том, что в средние века большинство христиан Запада и Востока выступили единым фронтом против ереси Ария, настаивавшего на подобии Лиц Святой Троицы и отрицавшего Их тождество. Спор шёл принципиальный, буквально за каждую букву и, в частности, за одну букву «*й*». Слово «омиусия» можно передать в транскрипции древнегреческого языка как «омойусия»⁵⁵².

Утверждение о том, что в мире тварном отношения подчиняются принципу подобия, верно. Это нисколько не подрывает позиции гносеологии, признающей познаваемость объективной реальности: на этой позиции стоят большинство православных и католических мыслителей.

Тезис же об омоусианстве Божественных личностей ведёт с необходимостью к признанию в той или иной степени противоестественного андрогинизма и в софиологии. У Флоренского мы встречаем сочувственные строки в адрес учения об андрогинах. «Было бы слишком легкомысленно видеть в только что изложенном мифе (в мифе Платона об андрогинах. – М. П. Е.) простую басню, придуманную Платоном»⁵⁵³. Комментируя библейский рассказ о создании жены из ребра Адама, Флоренский заметил, что нельзя наивно «представлять себе *изначальный* андрогинизм (курсив наш. – М. П. Е.) человеческого существа в виде сращённости сиамских близнецов или ещё как-нибудь внешне-анатомически. Речь идёт о выделении жены именно из существа, из лица первого человека»⁵⁵⁴. Но в библейском рассказе о происхождении жены говорится именно о создании её из ребра *мужа*, а не андрогина: «...она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]»⁵⁵⁵. В Библии утверждается также, что Бог «мужчину и женщину сотворил их»⁵⁵⁶; *их*, а не *его*, на что правильно обращают внимание многие богословы⁵⁵⁷. Загадочное повествование Библии о создании жены из ребра мужа может толковаться аллегорически, как символ телесного, «костного» родства между мужем и женой, первенства мужа и обоюдного влечения⁵⁵⁸ специфическое его описание на языке Библии.

⁵⁵² С этих споров и пошла поговорка «*не уступить ни на йоту*».

⁵⁵³ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 172.

⁵⁵⁴ Там же. С. 695.

⁵⁵⁵ Быт. 2:23.

⁵⁵⁶ Быт. 1:27.

⁵⁵⁷ См., например: Толковая Библия. Т. 1. СПб., 1904, Стокгольм, 1987. С. 12.

⁵⁵⁸ См.: Там же. С. 23.

Идея о возможности любви только между личностями через омоусианство заставляет признать только любовь между равными по сущности личностями. Но это ставит под вопрос любовь к Богу, с которой человеческая личность не может быть соизмеримой в силу Его бесконечности. По той же причине и Бог не может тогда любить человека и мир. Приходится предположить олицетворённую сущность мира и человечества – *Софию*, по сути дела равноипостастную Богу. Но на признании истинности подобного теологумена нет никаких богословских и философских оснований⁵⁵⁹.

Оценка дружбы П. А. Флоренским великолепна: *дружба, верность* дружбе – действительно высочайшие по рангу положительные нравственные ценности, и они прекрасны.

Вместе с тем дружба возможна и среди атеистов, и среди лиц разных сословий. Однако дружба, которую рассматривает Флоренский, не предстаёт самой ценностью любви, её подвидом, а лишь разновидностью её симулякра, и она в действительности сопряжена и с добром, и со злом. О дружбе очень хорошо скажет К. Льюис, учение которого можно рассматривать как определённое дополнение к учению Флоренского. Но можно ли согласиться с ещё одним мнением Флоренского, что «предел дробления» христианской общины, её «общественная молекула», т. е. *первичная* малая группа, есть пара друзей, а не «человеческий атом» и не семья, которая была подобной «молекулой» в языческом обществе? Первичной социальной группой и в современном обществе остаётся семья, как это утверждал ещё Ч. Кули. С позиций же нравственно-аксиологического подхода положительная нравственная ценность есть как за *единством* людей, проявляющимся и в дружбе, и в семье, так и за отдельной *личностью*. По своей ценности любовь-дружба, любовь-братство как любовь родственников в семье, любовь-влюблённость как привязанность мужа и жены, *равноценны*.

Нельзя согласиться и с оценкой *ревности* как положительной нравственной ценности, данной Флоренским. Ревность всё же есть одна из ценностей зла, о чём пойдёт речь ниже.

Клайв Стейплз Льюис, английский учёный, мыслитель, писатель XX века, не стеснявшийся казаться старомодным в своих убеждениях католика, как и любимый им Г. Честертон, издал замечательную работу о *любви*⁵⁶⁰. К. Льюис в своём эссе не стремится дать окончательную дефиницию любви. Он исследует её через анализ разных видов. Три наиболее общих и значимых *вида* любви выделил К. Льюис: *любовь-дар*, *любовь-нужду* и

⁵⁵⁹ Автор согласен с мнением *митр. Сергия (Страгородского)*, что софиология «чужда Святой Православной Церкви Христовой» (Цит. по кн.: *Лосский Н.* История русской философии. М., 1991. С. 295).

⁵⁶⁰ См.: *Льюис К. С.* Любовь // Вопросы философии. 1990. № 8. Далее мы будем обращаться именно к данному журнальному варианту этой работы.

любовь-оценку. «На практике, слава Богу, все три вида соединяются в одном чувстве, поддерживая друг друга. Наверное, только любовь-нужда встречается в чистом виде, да и то на несколько секунд»⁵⁶¹.

Реально эти три вида любви существуют через конкретные её *роды*: *привязанность*, *дружбу*, *влюблённость* и *милосердие*⁵⁶². Данные четыре рода любви характерны в основном для межличностных отношений, за исключением *привязанности*, которая может проявиться и к животным, вещам, а также *милосердия*, которой предстаёт и *Божественная* любовь. Первые три рода любви относятся к *естественной* любви, а последний – это *благодатная* любовь как данная человеку по благодати Божией. К. Льюис исключает возможность любви к тому, что всецело вне человека. В частности, он выделяет «любовь к природе», замечая, что она важна «для некоторых людей, особенно для англичан и русских»⁵⁶³. Отмечается им также любовь к родине – *патриотизм*. Но собственно предметом его анализа стала любовь человека к человеку.

Привязанность, по К. Льюису, связана с тем, что кто-то нам нравится, хотя и не в «нашем вкусе». «Сперва мы привязываемся к человеку просто потому, что он рядом; потом мы замечаем: а в нём что-то есть!»⁵⁶⁴. Это означает, что «мы вышли за пределы своих мерил, начали ценить добро как таковое, а не только нашу излюбленную его разновидность»⁵⁶⁵. В этом положительная ценность привязанности. Привязанность – самая смиренная и распространённая любовь, не признающая границ биологического пола, и самый неразумный вид любви. Важно для человеческих отношений, чтобы дружба и влюблённость, когда они затухают, перешли в привязанность. «Не надо беседовать, не надо целоваться, ничего не надо, разве что чай поставить»⁵⁶⁶.

Дружба – это такой род любви, который предполагает единство *интересов* и видение одной и той же *истины*. «Дружба рождается из приятельства, когда двое или трое заметят, что они что-то понимают одинаково»⁵⁶⁷. Дружба всегда о чём-то и возможна только тогда, когда «что-то важнее дружбы». Она почти не знает *ревности* и потому не ограничена двумя: «...втроём дружить даже лучше». Из всех видов любви дружба «наименее естественна». Она уподобляет «нас богам или ангелам».

⁵⁶¹ Льюис К. С. Указ. соч. С. 112.

⁵⁶² К. Льюиса, если судить по данному переводу его работы на русский язык, не очень волнует вопрос о соотношении *видов*, *родов*, *форм* любви. Чаще всего он пользуется понятием вида для обозначения различных разновидностей любви. Не стоит забывать, что работа «Любовь» была подготовлена как текст выступлений для *радио*.

⁵⁶³ Льюис К. С. Указ. соч.

⁵⁶⁴ Там же. С. 117.

⁵⁶⁵ Там же. С. 118.

⁵⁶⁶ Там же. С. 117.

⁵⁶⁷ Там же. С. 125.

К. Льюис отмечает, что нынешний мир по сути дела не знает той дружбы, которую ценили в древности. Кроме того, дружба уводит нас от общества на высший уровень личностного развития, а в современном обществе многие ставят общественное выше личного. «Демократическому чувству она также противна, ибо в ней есть избранничество».

Влюблённость – это любовь между полами, сопровождаемая особым, сложным чувством. Влюблённость направлена «на всего человека», и в ней уничтожается разница между «брать» и «давать». Она выходит за пределы самости и «похожа на весть из вечного мира». Влюблённость утишает, смягчает блудную страсть, облегчает воздержание, она не сводима к половому влечению. Половое чувство без влюблённости есть *возжелание*. Влюблённые не стремятся только к счастью, наслаждению, ибо «вернейший знак влюблённости в том, что человек предпочитает несчастье вместе с возлюбленной любому счастью без неё»⁵⁶⁸. К. Льюис отмечает скоротечность влюблённости, это самый непрочный род любви. «Долго ли мы пробудем в этом блаженном состоянии? Спасибо, если неделю»⁵⁶⁹. Влюблённость и должна перейти в привязанность, иначе она «становится поистине мерзкой, слишком ангельской, или слишком животной, или тем и другим по очереди. Такая влюблённость не по мерке человеку, она и мала ему, и велика»⁵⁷⁰. К. Льюис не считает, что соитие без влюблённости нечисто, постыдно. В действительности гораздо больше было именно таких союзов без влюблённости, заключённых часто по воле родителей, благодаря которым во многом и существуют современные поколения. «И ничего низкого тут не было, а были послушание, честность, верность и страх Божий. При самой же сильной, самой высокой влюблённости соитие может быть прелюбодейным, может означать жестокость, ложь, измену мужу или другу, нарушение гостеприимства, горе для детей. Бог не хочет, чтобы различие между грехом и долгом зависело от оттенков чувства»⁵⁷¹.

Милосердие – это божественный, благодатный род любви, когда нам даётся сила любить невыносимых – врагов, преступников, идиотов, людей, утомляющих нас, смеющихся над нами, любить любовью-даром самого Господа. Милосердие может проявиться и как любовь-дар, и как любовь-нужда, и как любовь-оценка. «Всем нам бывает нужно – кому чаще, кому реже – милосердие, любовь к невыносимым»⁵⁷². Милосердие входит и должно в естественные роды любви, преображая их. При этом «привязанность, дружба или влюблённость останутся собою и станут одновременно милосердием»⁵⁷³. Ми-

⁵⁶⁸ Льюис К. С. Указ. соч. С. 136.

⁵⁶⁹ Там же. С. 138.

⁵⁷⁰ Там же. С. 117.

⁵⁷¹ Там же. С. 132.

⁵⁷² Там же. С. 144.

⁵⁷³ Там же.

лосердие характеризует прощение, сердечный дар к падшему, униженному, оскорблённому и оскорбившему. Прощение может быть в разной форме – как совместная игра, шутка, выпивка, беседа ни о чём. Во всех нас есть что-то невыносимое, «если на помощь не явится милость, терпимость, жалость». Поэтому и следует укреплять естественные роды любви с Божией помощью милосердия.

К. Льюис отмечает не только самоценность всех родов и видов любви, но и их *ограниченность*, за исключением милосердия. Главное зло любви связано с её *эгоизмом*, когда она сама хочет не служить Богу, а стать Богом, когда она возводится на алтарь. К. Льюис согласен с тезисом швейцарского мыслителя XX века Дени де Ружмона: «*Любовь перестает быть бесом, только тогда, когда перестает быть Богом*». И напротив, любовь «становится бесом, когда становится Богом»⁵⁷⁴. Да, «Бог есть любовь»⁵⁷⁵, но любовь не есть Бог и не должна быть Богом, иначе она становится бесом, искажающим любовь, приводящим любящих даже к ненависти. К. Льюис убедительно показывает подобную диалектику любви через анализ различных её видов и родов. Так, можно выделить четыре разновидности *патриотизма*: любовь к дому, любовь к прошлому своей страны, «твёрдая, даже грубая вера в то, что твоя страна или твой народ действительно лучше всех» и ощущение превосходства нации, расы. Последние две разновидности патриотизма содержат в себе уже больше зла, чем добра. «В самой крайней, безумной форме такой патриотизм становится расизмом толпы, который одинаково противен и христианству, и науке»⁵⁷⁶. Тогда «бесовский патриотизм» начинает «сжирать сам себя».

Привязанность, самый демократичный, самый смиренный род любви, если всецело овладевает человеком, приносит много зла. «Если привязанность возьмёт в свои руки всю душу, семена эти (семена злобы. – М. П. Е.) прорастут. Любовь станет Богом, станет бесом»⁵⁷⁷. Так, привязанность родителей к детям способна отравить им жизнь, если родители будут ожидать любви-нужды детей к себе и тогда, когда уже станут им не нужны. К. Льюис говорит замечательные слова по данному поводу. «Цель наша – стать ненужными. ”Я больше им не нужен”, – награда для матери, признание хорошо выполненного долга»⁵⁷⁸.

В *дружбе* опасны спесь, чванство, гордыня. Круг друзей «презирает и знать не хочет ”внешних”». Он и впрямь становится классом, самозванной аристократией»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁴ Льюис К. С. Указ. соч. С. 109.

⁵⁷⁵ 1 Ин. 4:16.

⁵⁷⁶ Льюис К. С. Указ. соч. С. 115.

⁵⁷⁷ Там же. С. 123.

⁵⁷⁸ Там же. С. 121.

⁵⁷⁹ Там же. С. 130.

Влюблённость также во всём своём величии и самоотречении может привести к злу. «К жестокости, неправде, самоубийству и убийству ведёт не преходящая похоть, а высокая, истинная влюблённость, искренняя и жертвенная свыше всякой меры»⁵⁸⁰. Влюблённые оправдывают своё зло любовью, законом любви. Но это значит, что любовь для них стала Богом, на алтарь которой они принесли даже совесть. «Тем временем бог этот мрачно шутит. Влюблённость – самый непрочный вид любви»⁵⁸¹. Влюблённые обращаются за оправданием своего зла не только к природе, но и к духовному смыслу любви, в том числе самому Христу. Действительно, в знаменитой притче о грешнице Иисус Христос сказал, что «прощаются грехи ей многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит»⁵⁸². К. Льюис совершенно справедливо замечает, что из самого текста Евангелия следует, что речь здесь идёт о любви к Христу, о христианской любви, а не о любви к разврату. На прелюбодеяния Иисус Христос разрешения не давал. Таких оправдательных слов стремящиеся оправдаться за совершенный грех не найдут в христианстве. Так, женщине, обличённой в прелюбодеянии, Иисус Христос сказал: «И я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши»⁵⁸³.

К. Льюис приводит очень хорошее средство против абсолютизации того или иного типа любви, а именно *смех*. Он советует принимать с юмором серьёзные вещи, ибо это освобождает человека от возможного фетишизма любовных отношений. «Среди прекрасных и трудных тонкостей жизни есть и такое: надо очень серьёзно относиться к некоторым вещам и принимать их легко, как игру»⁵⁸⁴. Старые патристические песни, приводит пример К. Льюис, и распевать было нельзя без подмигивания, и это спасало от патристического и национального чванства.

Смех, действительно, верное *терапевтическое* нравственное средство, которым желательно пользоваться, но которым владеют не все. Искусству юмора следует учиться серьёзно и учить этому молодых людей. Но юмор над серьёзными вещами должен оставаться доброжелательным, а не злорадным, юмор над добром не должен переходить в иронию, сарказм, пошлость, ибо всё это шутки пошляка или подлеца, за масками которого может укрываться хитрая, злобная дьявольская рожа.

Благодатная *любовь-милосердие* свободна от эгоизма, но не от страданий. Очень хорошо говорит К. Льюис о связи самой совершенной любви и страданий: «К Богу же мы приблизимся, не избегая скрытых в любви

⁵⁸⁰ Льюис К. С. Указ. соч. С. 137.

⁵⁸¹ Там же. С. 138.

⁵⁸² Лк. 7:47.

⁵⁸³ Ин. 8:11.

⁵⁸⁴ Льюис К. С. Указ. соч. С. 132.

страданий, а принимая их и принося Ему. Если сердцу нашему должно разбиться, если Господь разобьёт его любовью – да будет воля Его»⁵⁸⁵.

Как оценить нам учение К. Льюиса о любви? Под очень многими его словами можно с чистой совестью ставить вердикт «Истинно. Принимается». Замечания здесь могут быть только по поводу того, что не все нюансы любви рассмотрены, но то, что рассмотрено, хорошо. В самом деле, родов любви значительно больше, нежели четыре. Да и сам К. Льюис наряду с выделенными в специальные разделы родами любви проанализировал и любовь к природе, а также любовь к своей стране, нации.

И всё же один существенный недостаток в учении Льюиса о любви присутствует. Он не разделяет любовь как отношение, любовь как чувство и *любовь как ценность*. Но поэтому ему и не удаётся объяснить некоторые явления, связанные с тем, что мы называем *симулякрами* любви, а он – родами и видами любви. В самом деле, любовь как ценность интенционально связана с определёнными отношениями и чувствами. Но сами эти отношения и чувства в то же время связаны и с другими ценностями, обладают множеством свойств, которые можно оценить как положительно, так и отрицательно. Всякий действительный род любви, точнее, симулякр любви, несовершенен.

Так, даже *милосердие* – эта благодатная любовь – может принести и приносит страдание. К. Льюис сам об этом свидетельствует. Он приводит странные слова Иисуса Христа о своей матери, о своих близких: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестёр, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»⁵⁸⁶. А вспомним сцену, описанную в Евангелиях, когда пришли к Нему Мать и братья Его и пожелали поговорить с Ним, что Он ответил? «Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя? И кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать»⁵⁸⁷. И не сказано в Евангелиях, встретился ли в тот день Иисус Христос со своей матерью и братьями, но, очевидно, что не могли не огорчить по-человечески Его слова близких Его. Но знаем мы также и о человеческой сыновней любви Христа к матери Своей, о которой помнил Он и во время крестных мук Своих: «При кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Мать и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! Се сын Твой. Потом говорит ученику: се, Мать твоя! И с этого времени ученик взял Её к себе»⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ Льюис К. С. Указ. соч. С. 141.

⁵⁸⁶ Лк. 14:26.

⁵⁸⁷ Мф. 12:48 – 50.

⁵⁸⁸ Ин. 19:25 – 27.

§ 3. Любовь как нравственная ценность гражданского общества

Итак, в каком ключе понимать *любовь как ценность*? Начнём с определения любви. Очевидно, что дать адекватное определение любви невозможно. Если предлагать рабочие определения, то можно остановиться на следующем: *Любовь есть ценность, характеризующая человеческое бытие, которое проявляется через отношения, максимизирующие самоценность мира и другого человека и сопровождающиеся высшей эмоционально-духовной напряжённостью*. Любовь как ценность связана не только с чувством, но и с особым отношением, особым способом познания и бытия. Любовь как ценность не сводима в то же время ни к психологии, ни к гносеологии, она онтологична, объективна, интенционально связана с особыми качествами, сущностями.

Различие между любовью-ценностью и её предметным воплощением, её симулякр и делает содержательным вопрос о том, сколько добра в том или ином явлении, обозначаемом термином «любовь». Очевидно, что не всякая конкретная любовь нравственна, есть «любовь преступная», «грешная», как, например, любовь женатого человека к иной женщине или замужней женщины к мужчине, сопровождаемая физической изменой. Женщины при этом стараются прибегнуть к софистическому аргументу, что они вступают лишь в физическую связь, не совершая при этом духовной измены. Это чисто женский аргумент, образчик «женской психологии». Безнравственна любовь к лицам одного пола, к трупам. На якобы присущей Гитлеру некрофилии Э. Фромм построил целую концепцию личности фюрера.

Ценность любви в то же время абсолютна *положительна*. Любовь характеризуется служением жизни, хотя это может и не сопровождаться деторождением. Любовь служит важнейшим средством раскрытия личности. Через любовь достигается максимальное единство двух лиц, хотя никогда здесь не может быть их тождества. Добро любви – в её победе над эгоизмом, этим первородным всеобщим грехом, который проявляется и в сребролюбии, и в блуде, и в тщеславии, и в гордыне. Добро любви – в даре, безвозмездном служении, свободе от утилитаризма, искреннем почитании «другого», «других», восхищении, благоговении перед «другим» и «другими». Любовь есть божественно совершенная форма разрешения противоречия между «своим» и «чужим».

Добро любви, её нравственное значение воспел в своём гимне любви апостол Павел. Слова его абсолютно верно характеризуют *ценность* любви:

«Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто.

И если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит.

Любовь никогда не перестаёт, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится»⁵⁸⁹.

Любовь – одна из важнейших ценностей: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге. И Бог в нём»⁵⁹⁰. Одна из важнейших норм человеческих отношений следующая: «Да любите друг друга»⁵⁹¹.

Любовь создаёт единство человека не только с другим человеком, но и природой, живыми существами, артефактами, родиной, культурой. Существует множество видов и родов любви, их значительно больше двух или четырёх; для некоторых человечество даже не выработало общепринятых названий, как, например, для любви к природе⁵⁹², животным. Однако за всеми конкретными родами, видами любви находится единственная, единая любовь как ценность, которая в реальности и реализуется через различные её роды и виды.

Мы проанализируем подробнее два рода любви: любовь человека к тому, что вне его, а именно любовь к родине, или *любовь-патриотизм*, и любовь человека к человеку иного пола – *любовь-влюблённость*.

Существуют три понятия, за которыми стоят реальные общественные явления – это понятия *нацизма*, *национализма* и *патриотизма*. Данные явления, как и одноимённые им понятия, необходимо разделять, поскольку они различны и по содержанию, и по своей нравственной ценности, и в реальности они предстают *симулякрами* ценности любви, т. е. сопричастны как реальные феномены многим ценностям, как положительным, так и отрицательным. *Нацизм* можно определить как учение, которое отстаивает и *противопоставляет* ценности своей нации как высшие ценностям иных наций как низшим. Крайней экстремистской формой нацизма предстаёт *фашизм* как идеология и политика шовинизма и тоталитаризма. Нацизм как реальное общественное явление противоречив с нравственно-аксиологической точки зрения, представляя собой сочетание ценностей добра и зла, но при этом здесь больше зла, нежели добра. Добро нацизма состоит в отстаивании ценностей своей нации, национальной культуры. Зло нацизма – в его национальном эгоизме. Ратуя за благополучие своей

⁵⁸⁹ 1 Кор. 13:1 – 8.

⁵⁹⁰ 1 Ин. 4:16.

⁵⁹¹ Ин. 13:34.

⁵⁹² Подобную любовь к природе можно назвать *природолюбием*.

нации, нацизм с необходимостью приводит её к историческому поражению, о чём особенно ярко свидетельствует XX век. Это связано с тем, что, утверждая собственную национальную исключительность, нацизм с необходимостью ведёт свою нацию к исключению из состава человечества, т. е. к национальной изоляции, что губительно и духовно, и политически, и экономически. Нацизм порождает атеизм, аморальность и, следовательно, бездуховность. Подчёркивая принципиальное отличие нацизма и, в частности, фашизма от патриотизма, И. А. Ильин писал, что если русским фашистам «удастся водвориться в России, (что не дай Бог), то они скомпрометируют все государственные и здоровые идеи и провалятся с позором» (И. А. Ильин. О фашизме).

Национализм есть общественное движение и учение, которое отстаивает и развивает ценности своей нации, не противопоставляя их ценностям других. Национализм есть, несомненно, положительная нравственная ценность, которая является реальной *любовью* к своей нации. Национализм, утверждая особое *любовное* отношение человека к своей национальной культуре, истории, не противоречит общечеловеческим нравственным ценностям, как не противоречит принципу любви к людям исключительная любовь каждого отдельного человека к своей матери и отцу, своим предкам. Данные два чувства взаимно определяют и дополняют друг друга, выступая одной из существенных основ нравственного бытия личности. Это гениально просто и точно выразил А. С. Пушкин:

Два чувства дивно близки нам –
В них обретает сердце пищу –
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.
На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека,
Залог величия его.

Патриотизм есть общественное явление, учение, которое отстаивает и развивает ценности своего *отечества, родины*⁵⁹³. Понятия *отечества* и *родины* не идентичны: *отечество* есть место рождения нации и культуры, к которой принадлежит данный человек, а *родина* есть место физического рождения самого индивида. Не для всех людей родина и отечество совпадают. Патриотизм также есть положительная моральная ценность, действительная любовь к своему отечеству. Патриотизм не тождественен национализму, поскольку в одном и том же отечестве могут проживать несколько наций, сосуществовать несколько национальных культур. Насто-

⁵⁹³ О патриотизме см. также: Дубко Е. Л. Указ. соч.

ящий патриотизм должен брать под защиту их все. Таким образом, по объёму понятие патриотизма более *широкое*, нежели понятие национализма.

Патриотизм так же, как и национализм, может существовать в нескольких формах. Так, есть патриотизм *догматический*, или *консервативный*, который берёт под защиту и зло своего отечества. Основной принцип догматического патриотизма: «Отечества и дым нам сладок и приятен» (Г. Державин). Данную форму патриотизма часто неверно отождествляют с *нацизмом*. Недостатком догматического патриотизма предстает некритическое восприятие им своей культуры, что связано с неверным пониманием ценностей добра и зла.

Есть патриотизм *критический*, который замечает только недостатки в своём отечестве и подвергает их критике. При этом критический патриотизм не отрекается от отечества, ему также свойственны любовь и боль за свои национальные ценности, за их уровень развития. На позициях критического патриотизма стояли, например, у нас западники XIX века, которые, как Чаадаев или Белинский, искренне любили Россию. Известны слова П. Чаадаева: «Одинокое в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чём не содействовали движению вперёд человеческого разума, а всё, что досталось нам от этого движения, мы исказили» (П. Чаадаев. Первое философское письмо). Но ему же принадлежат и такие слова: «Больше, чем кто-либо из вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа» (П. Чаадаев. Апология сумасшедшего). Критический патриотизм неверно отождествлять с коллаборационизмом, космополитизмом, национальным нигилизмом. Ошибка критического патриотизма состоит в недооценке им положительных достижений своей культуры, отечества, в непонимании им диалектики зла и греха, когда отечеству приходится идти на вынужденное зло, которое в подобных случаях не предстаёт грехом.

Третья, высшая форма патриотизма, – это *просвещённый* патриотизм, который замечает и недостатки своего отечества, подвергая их критике, борется с ними, и видит достижения своей культуры, защищает и отстаивает их. Просвещённый патриотизм не догматически отрицает все замечания в адрес своего отечества, но защищает его от необоснованных нападок, доказывая их несостоятельность. Так, А. С. Пушкин нашёл аргумент против обвинений своего друга Чаадаева в адрес России, что она ничего полезного не дала для Европы. Благодаря России, заметил Пушкин, Европа в средние века смогла свободно развиваться, ибо Россия поглотила в себя татарскую орду и одна боролась с татарским игом. «Я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя, – писал А. С. Пушкин в письме к П. Я. Чаадаеву. – Но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы перемене

нить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог её дал» (А. С. Пушкин. Письмо П. Чаадаеву. 19 октября 1836 г.).

Российский патриотизм предполагает уважительное отношение и заботу о ценностях всех наций и культур, входящих в состав России. Он открыт также для восприятия культур народов, входящих в состав «внешних государств», т. е. отличается всечеловечностью, соборностью, чему способствует и внутренний многонациональный опыт. «Стать настоящим русским, – утверждал Ф. М. Достоевский, – стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите» (М. Достоевский. Пушкинская речь). Открытый характер российского патриотизма оправдан исторически для самой России. В самом деле, если бы Пётр Великий не провёл ряд реформ, ориентируясь на достижения Западной Европы, что некоторыми догматиками, консерваторами, было воспринято как крушение русских национальных основ, то Россия бы в XVIII веке проиграла войну шведам, и тогда уже точно не сохранились бы никакие русские основы. Аналогичное можно сказать о сталинских преобразованиях, без которых Россия бы проиграла фашистской Германии. Россия обращалась к иностранному, в частности западному, опыту всегда как бы в предчувствии грядущих тяжких испытаний, когда заимствование чужого опыта оборачивалось пользой для российских народов. В настоящее время обращение россиян к идеям западной демократии, правового государства, «открытого общества» может обернуться в будущем спасительным благом, поскольку это будущее способно предстать тяжким испытанием. Это испытание тогда окажется быть борьбой, и не только с Западом, а и с Востоком. Российский патриотизм предполагает открытый характер российской культуры, российского общества, но при сохранении и развитии своих основополагающих национальных ценностей, в частности того же российского патриотизма.

Любовь-влюблённость есть божественный дар человеку. Но данный род любви, как свидетельствует человеческий опыт, кратковременен, преходящ, может приводить к трагическим коллизиям. Это необходимо учитывать и в этике, и в педагогике. Брак не отрицает влюблённости, наоборот, он предполагает подобную любовь как своё *идеальное* основание. Однако строить брак только на влюблённости нельзя, т. е. брак предполагает влюблённость, но влюблённость не предполагает брака, и он не может всецело строиться на влюблённости. В противном случае он включает в себя, учитывая преходящий характер влюблённости, перманентную измену. Здесь возникает проблема *верности*, а также проблема *ревности*, их нравственной оценки.

Обратимся к оценке *верности*. *Любовь и верность* – это две стороны одной благородной медали. Но почему они взаимосвязаны? Потому что при истинной любви невозможна измена, так как она физически не нужна. Измена есть свидетельство, информация о неподлинной, неполноценной любви.

Верность нужна потому ещё, что измена наносит боль любящему человеку, а действительно любящий этого не совершит, а если же сделает, значит по-настоящему не любит. Почему хранят верность умершему любимому или любимой? Почему считается в народе, что «*первая жена от Бога, вторая – от людей, а третья – от чёрта*»? Почему и апостол Павел говорит: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак, нежели разжигаться»⁵⁹⁴? И Господь заповедал: «А я говорю вам: кто разведётся с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подаёт ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведённой, тот прелюбодействует»⁵⁹⁵.

Как обосновать рационально, интуитивно ощущаемую истинную ценность «*вечной верности*», «*верности до гробовой доски*»? Ведь она свойственна не только верующим в бессмертие души, но и атеистам. *Основание «вечной верности» в «вечности любви»*. Любящий не хочет нарушить даже идеальную любовь, любовь, живущую только в его памяти, если, повторимся, он не верующий, а не только физическую любовь, или реальную духовную любовь, которая для верующего есть всегда, ибо он верит, что душа любимого живёт и после смерти.

Верность хранят и браку, даже после смерти одного из супругов, и даже если брак был не по любви. Почему? Почему истинны слова: «Но я другому отдана и буду век ему верна»? – При жизни супругов верность хранится и ради *чести*. Честь не ниже рангом любви, *поэтому любовью нельзя оправдать зло измены*. – Это ещё одна из причин осуждения измены. А после смерти или судебного развода верность хранят – из-за осознания ценности первого брака и ценности холостой жизни, о чём говорил апостол Павел, но больше всего из-за *ценности брака, его святости*. Ценность брака, особенно воцерковленного, – первичный факт ценностного сознания, который далее не обоснуем. И не случайно брак является одним из *таинств* в христианской религии, которое признаётся и в современном католичестве и православии⁵⁹⁶. И хорошо, если истинная нравственная оценка брака придёт хотя бы во втором браке, или даже в третьем, что хотя бы отчасти снимет зло прежних разводов или повторных браков. Но тогда будут нравственно осуждены и прежние разводы, что можно рассматривать как критерий наступившего правильного нравственного понятия брака.

⁵⁹⁴ 1 Кор. 7:8 – 9

⁵⁹⁵ Мф. 5:32.

⁵⁹⁶ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х. 1.

Верность – это модус *долга* любви, под которым осознаётся любовь в правильном, не искажённом нравственном сознании.

Ценность второго или третьего брака, действительно, может проявиться в том, что заключивший его наконец-то осознает ценность самого брака, семьи, мужа или жены, отца или матери, детей, чего он не смог бы сделать в силу психологических, социальных или духовных причин при первом браке. Первый супруг или супруга могут этому мешать уже в силу нелюбви к ним, неуважения их; но всё это не оправдывает всецело развод. *Развод всегда есть зло, но не всегда грех.*

Ревность, как «предметный феномен», как симулякр, т. е. как специфическое отношение людей, как специфическое психическое чувство, ценностно плюралистично, сопричастно добру и злу. *Ревность* связана с болью *отторжения* от *единого* лица, которое создаётся любовью, части этого целого. Такая ревность есть естественное чувство боли, индикатор болезни единого духовного организма, и она в этом отношении *естественна*. Нравственная ценность такой ревности положительна, в данном качестве это добро. Даже Бог христианский есть Бог-ревнитель.

Но ревность может быть и *беспочвенной* в том смысле, что причина ревности существует только в самом ревнителе, в его сознании. Причина эта связана с чрезмерной подозрительностью, недоверием к объекту своей любви. Такая беспочвенная ревность наносит обиду, подрывает веру в свои силы у того, кого так ревнуют. Ревнитель кличет беду на свою голову, но остановиться не может. Ценность подобной беспочвенной ревности *отрицательная*, такая ревность есть зло.

Беспочвенная ревность по большей части определяется каким-то изъяном, *комплексом неполноценности* самого ревнителя, физическим, психическим или духовным. От такой ревности он не может избавиться, пока не излечится от своего недуга, комплекса неполноценности. Если данный комплекс врождённый, то от него нет излечения. Здесь может помочь только духовный фактор, а именно сила доброй воли самого страдальца, сила его духа, его духовность, которая поможет ему понимать адекватно ситуацию и контролировать свои чувства, мысли, поступки. Но жизнь его тяжела.

Причина беспочвенной, необоснованной ревности может заключаться и в том, кого ревнуют, а именно в его или её повышенной сексуальности, готовности к измене, чрезмерной увлечённости флиртом, что чувствует или знает любящее сердце. Флирт не безопасен, ибо в этой игре чрезмерно высоки ставки – на кон ставятся честь и достоинство. Флиртующая или флиртующий при сильном, умном и безнравственном сопернике-поклоннике всегда может проиграть, так что подобная «беспочвенная ревность» не совсем беспочвенна.

Но является ли *ревность* вообще ценностью? Думается, да, и при этом *отрицательной* нравственной ценностью. Противоположностью *ревности* предстаёт ценность *доверия* как *положительная* нравственная ценность. Противоположностью же *любви* – *ненависть*. Итак, мы имеем следующие пары противоположных ценностей: *любовь* – *ненависть*; *доверие* – *ревность*. Так Отелло, о котором А. С. Пушкин сказал, что он не ревнив, а *доверчив*, действительно был прежде всего доверчив.

§ 4. Честь как нравственная ценность гражданского общества

Следующей основной системной моральной ценностью гражданского общества предстаёт *честь*. Ценность чести характеризует личность в качестве субъекта определённой социальной общности. Ценность *чести* есть моральное качество социального статуса личности, определяющая её общественную и личностную значимость.

Честь может быть разных видов: родовая, фамильная, сословная, классовая, гражданская, профессиональная и т. д.

В настоящее время ценность *чести* не в чести, мало обращают на неё внимание. Честь рассматривается как сословный пережиток. Действительно, честь была весьма значима для дворянского сословия. Но «умерла» ли ценность чести с переходом общества от феодально-сословной организации к классовой, демократической? Нет, ибо человек всегда будет принадлежать к определённой социальной общности, группе. Сословие может отмереть, как и та или иная профессия, но честь человека данного сословия, профессии не отмирает – в том смысле, что *остаётся* нравственным качеством ушедших в небытие страт. Однако то, что честь не престижна в настоящее время, свидетельствует о многом. Прежде всего это характеризует современного человека как *субъективного одиночку*, не чувствующего своей социальной природы, принадлежности к какому-либо сообществу.

Ценность чести стоит не ниже рангом ценности *достоинства*, что получило отражение даже в справочной литературе (см. словарь по этике), а выше. Какие есть этому доказательства? Ценность достоинства возникает исторически позднее чести как конкретизация, развитие института чести. Но в мире ценностей действует принцип обратной перспективы, согласно которому то, что возникает позже, не выше рангом, а ниже. Достоинство, в частности, заключается в сохранении чести. Ценность *чести* интенционально связана с социальным *статусом* личности. Честь в таком качестве характеризует и личность, но именно со стороны её той или иной *социальной функции*. В ценности чести, как и в иных общественных моральных ценностях, главное – их *общественное* содержание, а не *субъективное* качество.

Почему в сознании современных людей функционирует *статус* как определённая социальная *ценность* и не функционирует *ценность чести*? Не потому, что современный человек *бесчестен*, что он всецело стал *Смердяковым*, стыдящимся своего рода, родины, родных, часто убогих, мест, не признающим родовой чести, хотя это и характерно для обществ, в которых сильны маргинальные процессы. По большей части потому, что ценность *чести* связана со статикой общества, а *статус* – с его динамикой. Современное же общество расширило возможности социальной *мобильности*, *динамики* в целом, что и отражается в понятии статуса, ценности стремлений и реальных достижений людей в повышении своего статуса.

Какое же отношение между ценностью чести и престижем (статусом)? Думается, что в основе *престижа* – определённая *честь* как *объективная ценность*, что и привлекает людей, часто не осознающих основ своего влечения, причин своего нравственного уважения к престижу. В самом деле, престиж есть социальная оценка статуса, которая в то же время относительно не зависима от социальных условий.

Это значит также, что *честь* интенционально связана не только со статикой социальной структуры, но и с её динамикой. Раньше мобильность была слабее, изменение положения не зависело от человека и потому не характеризовало его свойств. Но это означает, что надо обращать внимание и на статику, чего не делает современный человек. Следует формировать понятие чести на основе объективной ценности чести, связанной с социальным положением и его динамикой.

Понятие, чувство чести присутствуют не только у людей дворянского сословия и профессиональных военных, но и у представителей любых сословий и профессий, осознающих значимость своих положения и деятельности. В очерке советского журналиста *Евгения Богата* «Ваше величество честь» приведены примеры должной оценки чести со стороны как русских дворян, так и русских рабочих-мастеров, «рабочих королей». Е. Богат приводит эссе Феликса Кузнецова об одном драматическом событии из далёкого и тревожного 1862 года, когда Россию захлестнула волна терроризма, развязанного народовольцами. В майские дни этого периода в Санкт-Петербурге был введён комендантский час. Однажды ночью задержали чиновника, который даже под угрозой смертной казни отказался назвать причину своего ночного похождения. Ему просто поверил генерал-губернатор Петербурга князь Суворов, внук великого полководца, и отпустил на свободу. Через год-два этот человек явился к Суворову и сказал, что теперь он может рассказать, где он был в те страшные часы, когда произошёл очередной взрыв и он был задержан стражей. Он находился у женщины, у которой сейчас умер муж и на которой он женится.

В том же очерке приведён рассказ о королях-токарях, к которым приходили директора заводов, а не к которым ходили короли-рабочие. Эти рабочие были эталоном рабочего мастерства, «вершинами» в своей профессии, а «во все времена нужны вершины». Честь, как правильно замечает Е. Богат, есть «восхождение, восхождение в работе»⁵⁹⁷.

В настоящее время утверждения новой экономики в России, когда она вступила на мировой рынок товаров, идей, нужен профессионализм в любой сфере деятельности, который обеспечивает конкурентоспособность продуктов труда. Мастерство же с нравственно-аксиологической точки зрения органически связано с ценностью чести. Настоящий мастер не может состояться без понятия чести своей профессии и своего социального статуса. Честь профессии требует от человека его подлинного мастерства, и осознаётся как личный долг, с которым связано его личное *достоинство*. Честь – вечно актуальная ценность, «столп» и «утверждение» гражданского порядка. Особенно актуальна честь в переходное, флуктуационное историческое время.

Честь взаимосвязана с *достоинством*. Можно говорить содержательно о чести достоинства и достоинстве чести. Какая же из этих ценностей более высока по рангу, т. е. что более оправдано: пренебрежение честью ради достоинства или же забвение достоинства ради чести? При нашем реалистическом понятии ценностей и по нашей их классификации честь как ценность выше по рангу. Но это не основание для пренебрежения достоинством. Правильное решение связано с утверждением обеих ценностей при приоритете чести. В действительности же решения могут быть иные, и ошибки здесь носят не индивидуальный, а социальный и даже социально-исторический характер. В самом деле, если обратиться к феодальному сословному обществу, то здесь ценность чести предстаёт одной из основных для нравственного сознания людей. Не объективная ценность чести и не объективная иерархия ценностей так воспринимались, а именно оценка чести, действующий её симулякр представлялись краеугольными для данных исторических условий. «"Честь" – стержневой организующий элемент феодального нравственного сознания»⁵⁹⁸. Ценность чести, как она реально функционировала в феодальных взаимоотношениях, в феодальной структуре нравственного сознания, предстаёт исторической ценностью, не адекватной своей сущности. Так, честь в феодальном обществе была именно феодальной, придающей неоправданно высокое значение благородным сословиям дворян и священников, и отказывающая в самооценности низшему сословию крестьян. Статусу крестьянина дворяне по сути де-

⁵⁹⁷ Богат Е. Ваше Величество, Честь // Литературная газета. 1983. 18.05.

⁵⁹⁸ Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974. С. 76.

ла не приписывали никакой чести, чего нельзя сказать о самих крестьянах. Об этом говорит само слово «крестьянин», происходящее от слова «христианин», как последователя и хранителя христианских ценностей. По свидетельству А. И. Титаренко: «Феодальная честь выступала как моральная ценность, как важнейшее правило иерархических личных зависимостей и взаимоотношений. Класс феодалов стремился приписать эту добродетель только своему сословию, связывая её с обязанностью охраны «благородного происхождения» и отвергая наличие чести и «подлого» просто-народья»⁵⁹⁹.

С утверждением буржуазных отношений ценность чести утрачивает свой особо высокий престиж и из сословной, корпоративной становится национальной. Данный исторический факт отметил ещё в XIX веке А. Токвиль на примере США. Там, где отсутствуют сословные разграничения, утверждал А. Токвиль, отсутствуют и основания для корпоративной чести, и если бы и народы не имели существенных различий в своих интересах, то и «условных законов чести» не существовало бы, и восстановилась бы «воистину общечеловеческая мораль, с едиными повсюду понятиями о добре и зле»⁶⁰⁰.

Можно согласиться здесь с А. Токвилем только по поводу того, что ликвидация сословной иерархии уничтожила и «корпоративную честь», которая, по нашей оценке, есть лишь один из исторических симулякров ценности чести. Ценность чести характеризует социальную иерархию, но интенционально она связана с самооценностью каждой страты, её статуса. Вместо корпоративной должна была утвердиться «социально-групповая честь», которая в свою очередь подразделяется на честь гражданскую, коллективную, профессиональную и др. В действительности же вместо чести стали утверждаться как приоритетные иные ценности, в частности ценности достоинства, честности, долга⁶⁰¹.

О переоценке ценности чести писал и Гегель. Как уже отмечалось, Гегель очень высоко ставил честь, признавая её первостепенную роль для функционирования гражданского общества. Гегель считал, что человек *должен* быть членом определённого сословия: «человек вне сословия – просто частное лицо и не пребывает в действительной всеобщности»⁶⁰². Нравственной же настроенностью этого, по выражению Гегеля, и являются «добропорядочность и сословная честь». Член корпорации именно в своём сословии обретает свою честь. «Святость брака и честь в корпорации – те

⁵⁹⁹ Титаренко А. И. Указ. соч. С. 80.

⁶⁰⁰ См. об этом: Оссовская М. Указ. соч. С. 170.

⁶⁰¹ См.: Титаренко А. И. Указ. соч.

⁶⁰² Гегель Г. В. Указ. соч. С. 245.

два момента, вокруг которых вращается дезорганизация гражданского общества»⁶⁰³. Когда же рушатся корпорации, тогда человек лишается своей сословной чести, «он будет стремиться достигнуть *признания* внешними доказательствами своего успеха»⁶⁰⁴. Люди без чести образуют, по Гегелю, *чернь*. Не бедность формирует чернь, а лишь связанное с бедностью умонастроение. Существенное свойство подобного умонастроения – отсутствие чести. «Тем самым в черни возникает зло, которое состоит в том, что у неё отсутствует честь, заставляющая человека обеспечивать своё существование собственным трудом, и она, тем не менее, претендует на обеспечение своего существования как на своё право»⁶⁰⁵.

В гражданском обществе как сфере собственно социальных отношений особый драматизм приобрела проблема переоценки соотношения ценностей чести и достоинства. Данный процесс отражён в классических произведениях художественной литературы. Классики искусства своевременно отреагировали на болезненные темы своего времени. Так, в замечательном, хотя и несколько сентиментальном романе Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» описано, как юная аристократка Юлия влюбилась в своего домашнего учителя Сен-Пре, выходца из низшего крестьянского сословия, и, отстаивая своё достоинство, заключающееся в праве на свободный выбор, вступает до свадьбы в связь со своим возлюбленным. Отец Юлии, старый дворянин, человек чести, не может допустить мезальянса для своей дочери. Он устраивает брак дочери со своим старым другом аристократом Вольтаром. Выйдя замуж против воли, Юлия уже не изменяет своему мужу с Сен-Пре, которого по-прежнему любит. Честь замужней женщины, честь мужа, честь отца её детей она ставит выше своего достоинства быть свободной, любимой, любящей. «Утрата чести страшнее, чем смерть!», – утверждает героиня Руссо. Сам автор делает заключение, которое ему дорого стоило, ибо оно вызвало ненависть могущественной фаворитки короля Людовика XVI: «Лучше погрешить против знатности, нежели против добродетели, – жена угольщика более достойна уважения, нежели любовница принца».

Прав был Ж.-Ж. Руссо. Его младшие соотечественники, великие писатели Бальзак, Стендаль, Мериме, Мопассан, выступают, однако, в защиту достоинства, её приоритета для личности и, в частности, свободной любви. Они заразят целые поколения нравственной ложью, которую со всей силой своего огромного таланта сделают привлекательной и романтической. Будет

⁶⁰³ Гегель Г. В. Указ. соч. С. 247.

⁶⁰⁴ Там же. С. 246.

⁶⁰⁵ Там же. С. 271.

сказываться их влияние и на нравственное сознание граждан России. Против ложной «переоценки ценностей», в защиту чести выступают русские классики литературы. Первым здесь надо назвать светлого гения русской культуры А. С. Пушкина. Ловелас в жизни, он в то же время тонко понимал ценность чести. Его любимая героиня Татьяна Ларина скажет горькие, но абсолютно верные слова: «Но я другому отдана, и буду век ему верна». Также поведёт себя и другая героиня Пушкина – Маша Троекурова.

Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой будут разделять этот же взгляд на статус чести как более высокий, нежели статус достоинства. Они правильно будут понимать их соотношение, видя достоинство личности в сохранении чести, а честь связывая с достоинством личности. Они же показали глубочайшую трагическую диалектику человеческих переживаний коллизии чести и достоинства, которые смертельно опасны для личности. Не может простить себе Настасья Филипповна, героиня романа «Идиот», свой проступок с Топким, своим покровителем, и не оправдать его никакими обстоятельствами. Грозно звучит эпиграф в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина»: «Мне отмщение, и аз воздам». Объективный нравственный миропорядок, выражающийся и в иерархии ценностей, безнаказанно нельзя нарушить никому. Соня Мармеладова, торгующая собою ради жизни своих младших братьев и сестёр, обращается с горячей слезной молитвой к Богу, чтобы простил он её зло, и не оправдания для себя она ждёт, а прощения.

§ 5. Содружество как нравственная ценность гражданского общества

Третья основная системная нравственная ценность гражданского общества есть *содружество*. В «Толковом словаре живого великорусского языка» Даля содружество определяется как «взаимное дружество, обоюдная дружба или приязнь». В «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова приводятся два значения слова «содружество»: 1) «обоюдная дружба, приязнь»; 2) «объединение кого-чего-нибудь, основанное на дружбе, на общности интересов». Собственно, *содружество как моральная ценность означает единство социальных групп, индивидов и институтов, основанное на общности интересов*. Содружество реализуется через различные виды, среди которых выделяются *интернационализм, коллективизм*. Содружество не отрицает наличие различия между интересами разных социальных групп, даже их конфликтности, борьбы. Однако с точки зрения ценности содружества *различие, борьба* являются не целью, а лишь средством для разрешения противоречий и достижения социального согласия. С этой позиции оцениваются и средства социальной борьбы. Здесь действует принцип: «Относись к социальным противоречиям как к средству и никогда как к цели». Компромиссы, консенсусы необходимы, нравственно оправданы.

Несомненно, что есть доля истины в современных социологических концепциях *конфликта*. Конфликты здесь связываются с различием интересов вокруг четырёх основных элементов всякого общества: денег – власти – ценностей – ритуала. Как писал видный представитель этой школы социологии Р. Дарендорф: «Так, задачей социологии является выведение конфликта из особых социальных структур, а не объяснение конфликта психологическими переменными (агрессивность), или историческими описаниями (ввоз негров в США), или случаем». Иначе считает Дж. Рекс, что конфликт занимает центральное место в жизни каждого общества, а общественный порядок лишь носит черты «перемирия», есть лишь следствие победы одной из сторон. Однако и с ним нельзя согласиться. Более предпочтительной предстаёт позиция Парсонса, отстаивающего за ценностями важнейшую *системную латентную* функцию сохранения порядка, устойчивости.

С нравственной позиции *содружество*, которое проявляется в перемирии, действительно более предпочтительно. Так, предпочтительнее конфликта оно потому, что в наибольшей степени служит реализации интересов фундаментальных ценностей добра и базисных социальных моральных ценностей. Именно поэтому предосудительны всякие средства, направленные на развитие конфликтности в обществе, в частности и те, к которым прибегают современные СМИ. Когда в программах того или иного канала телевидения показывают только негативные стороны жизни общества без должной их оценки, как бы соблюдая при этом «объективность», «беспристрастность», это и есть чистая субъективность. Во всяком обществе, во всяком социальном бытии есть зло, содержатся отрицательные моральные ценности. Объективный подход к ним проявляется, в частности, тогда, когда показано, что они возможны лишь потому, что есть в данном обществе и добро. Нравственная точка зрения на жизнь общества должна уделять больше внимания именно положительным нравственным ценностям, ценностям добра, связанным с жизнью, личностью, единством, и при этом не выдавать социальное зло за добро.

Содружество, как отмечалось, интенционально соединено с разными социальными институтами, общностями, в том числе и с *нацией*. Вопрос о нравственно-аксиологических проблемах, связанных с нацией, в частности вопрос о национализме, рассматривался выше. Но с нацией связан не только особый вид любви, но и особый вид содружества. Нация как этническая общность и как общность граждан одного государства играет существенную роль в *нравственном социопорядке*. Содружество людей одной нации не противостоит при этом межнациональному, т. е. *интернациональному*, их единству.

Ценности интернационализма, патриотизма, национализма *не противоречат* друг другу. Они все являются ценностями добра и ценностями *одного и того же* ранга. Поэтому любовь к своему отечеству и ценностям своей нации вполне совместима с уважением к ценностям другой нации, других народов, что свойственно интернационализму. Более того, именно через их *гармонию* и достигается истинный патриотизм и истинный интернационализм. Национализм и патриотизм служат средством против раболепия перед иной культурой, что позволяет свободно и потому более объективно и правильно оценить её. В свою очередь, интернационализм предохраняет нас от национального чванства.

Особый вид содружества – это содружество групповое. В социологии существует классификация малых групп с точки зрения их сплочённости. Выделяют следующие виды групп: 1) *диффузную*, объединённую определёнными личными симпатиями; 2) *ассоциацию*, где объединение идёт через лично значимые цели; 3) *корпорацию*, где члены группы объединяются по частно-групповым интересам и 4) *коллективы*, где объединяются через единство личных и общих интересов. За всеми данными формами малых групп нужно признать наличие ценности содружества. Другими словами, все данные формы групп обладают положительной нравственной ценностью содружества, только в разной степени. Очевидно, что наибольшая нравственная ценность здесь принадлежит коллективу, создание которого – как принципиальная цель деятельности руководителя, так и принцип жизнедеятельности каждого члена группы.

Содружество связано не только с отношениями внутри группы, но и с отношениями межгрупповыми. В частности, здесь встаёт проблема нравственной оценки социальной стратификации, социальной мобильности, «открытости общества». Нравственно-аксиологическая оценка стратификации отчасти давалась нами выше, при анализе ценности чести. Здесь отметим, что как всякое реальное социальное явление *стратификация* нравственно противоречива, ибо сопричастна ценностям как добра, так и зла. Нравственное зло социальной стратификации связано с социальным неравенством, сопричастным несправедливости. Несправедливость здесь определяется влиянием случайных социальных и естественных факторов. В самом деле, если ещё старшее поколение родителей само несёт определённую ответственность за своё социальное положение, то поколение детей не виновато, что родились у людей «не престижных профессий», «не престижной страны», «не престижной нации», «не престижной расы», что родились они девочками, а не мальчиками. Общество тем нравственно совершеннее, чем успешнее оно решает проблемы естественного неравенства, для чего необходима система определённых институтов.

Но социальная стратификация имеет и определённое оправдание через объективную иерархию социальных функций. Социальные функции у социальных институтов все значимы, но не все равнозначны. Существует и нравственное различие социальных функций наряду с их нравственным единством, если они служат делу добра, являются положительно нравственными. Та социальная роль более значима, которая в большей степени утверждает ценности добра, с которой интенционально связаны нравственно положительные ценности более высокого ранга. Так, деятельность управленческая более нравственно значима, нежели деятельность исполнительская. Деятельность политика, юриста более ценна с нравственно-аксиологической точки зрения, нежели деятельность бизнесмена. Ещё более высокого нравственного ранга деятельность учителя, учёного, художника, священника, когда они своей профессией служат добру.

Нравственная оценка социальной стратификации, таким образом, должна быть двоякой, включать в себя два принципа:

1. *Признание социального неравенства, если оно направлено против всякого неоправданного социального неравенства.*
2. *Признание равенства основных прав и свобод.*

Т. Парсонс и другие функционалисты были правы, когда отстаивали социальную стратификацию. Важно лишь, чтобы это признание не представляло всецелым её оправданием.

Нравственная ценность содружества характеризует именно подобное двоякое отношение к социальной иерархии, когда её признают и в то же время утверждают определённые меры по социальной мобильности, позволяющие каждому занимать в обществе место, подобающее его нравственным и профессиональным качествам. Подобная организация социальной жизни и ценна своей связью с содружеством, являющимся важнейшей ценностью нравственного порядка общества.

Вопросы для самопроверки

1. Что такое гражданское общество?
2. Какие моральные ценности связаны с гражданским обществом?
3. Что такое любовь как нравственная ценность?
4. В чем недостаток учения Вл. С. Соловьёва о любви?
5. В чем смысл учения П. А. Флоренского о любви?
6. Каковы достоинства и недостатки учения К. Льюиса о любви?
7. Что такое честь как нравственная ценность?
8. Что такое содружество как нравственная ценность?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во второй части учебного пособия «Аксиология» дан анализ основных моральных ценностей, функционирующих в современном обществе, где наблюдается идеологическая война между разными ценностными контекст/правдами. Общечеловеческие ценности справедливости, свободы, достоинства, истинности и другие подаются в разных интерпретациях, и очень важно иметь в данных вопросах правильные ориентиры.

Данному анализу предшествовала первая часть издания, посвященная исследованию сущности и специфики ценностей. Некоторые высказанные здесь идеи предстают гипотезами, которые еще не стали общепринятыми. Но гипотеза в современной науке – это легитимная форма познания, имеющая право на существование. Автор стоит на позициях конструктивного реализма и отстаивает понимание ценностей как определенных трансцендентных качеств объектов и субъектов, которые с ними интенционально связаны.

Подобное понятие моральных ценностей и было реализовано во второй части, когда проводился анализ конкретных ценностей. Естественно, что невозможно рассмотреть все ценности, связанные с обществом и человеком. Мы остановились на основных системных моральных ценностях. Не представленными в книге остались ценности гражданского общества, религии, искусства. Для читателей, заинтересовавшихся данными проблемами, можно рекомендовать монографию автора «Религия и мораль: ценностный аспект» (Владимир, 2016).

Во второй части дан и морально-ценностный анализ некоторых актуальных проблем экономики, политики, права, науки. Автор опирался на наиболее авторитетные работы по отмеченным темам и проблемам, но при этом воспользовался своим правом на собственную контекст/правду, т. е. авторскую интерпретацию тех или иных идей.

РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Айер, А. Дж.* Язык, истина и логика / А. Дж. Айер. – М. : Канон +, Реабилитация, 2010. – 240 с. – ISBN 978-5-88373-180-5.
2. *Анисимов, С. Ф.* Введение в аксиологию / С. Ф. Анисимов. – М. : Современные тетради, 2001. – 128 с. – ISBN 5-88289-153-1.
3. *Апресян, Р. Г.* Постигание добра / Р. Г. Апресян. – М. : Молодая гвардия, 1986. – 207 с.
4. *Он же.* Добро / Р. Г. Апресян // Этика. Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2001. – С. 113 – 115. – ISBN 5-8297-0049-2.
5. *Он же.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряжённых контекстов / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – ISSN 0042-8744.
6. *Аристотель.* Никомахова этика / Аристотель // Собр. соч. В 4 т. Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 53 – 294.
7. *Бахтин, М. М.* К философии поступка / М. М. Бахтин // Собр. соч. В 7 т. Т. 1. – М. : Русские словари, 2003. – С. 7 – 68. – ISBN 5-89216-010-6 ; 5-98010-006-7 (Т. 1).
8. *Бердяев, Н.* О назначении человека / Н. Бердяев // Опыт парадоксальной этики. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – С. 25 – 404. – ISBN 5-17-019070-01 (АСТ) ; ISBN 9-66-03-1545-7 (Фолио).
9. Библия. – М. : Российское библейское общество, 2000. – 1371 с. – ISBN 5-85524-005-3.
10. *Гартман, Н.* Этика / Н. Гартман. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 707 с. – ISBN 5-93615-016-X.
11. *Он же.* Эстетика / Н. Гартман. – Киев : Ника-Центр, 2004. – 639 с. – ISBN 966-521-264-8.
12. *Гегель, Г. В.* Философия истории / Г. В. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 478 с. – ISBN 5-02-028169-7.
13. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М. : Прогресс, 1990. – 495 с. – ISBN 5-01-001586-2.
14. *Гусейнов, А. А.* Золотое правило нравственности / А. А. Гусейнов. – М. : Молодая гвардия, 1988. – 131 с.
15. *Он же.* Талион // Этика. Энциклопедический словарь / А. А. Гусейнов. – М. : Гардарики, 2001. – С. 489 – 490. – ISBN 5-8297-0049-2.
16. *Он же.* Философия. Мораль. Политика / А. А. Гусейнов. – М. : Академкнига, 2002. – 304 с. – ISBN 5-94628-065-1.
17. *Он же.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней / А. А. Гусейнов. – М. : Вече, 2009. – 496 с. – ISBN 978-5-9533-3540-9.

18. Динамика ценностей населения реформируемой России / отв. ред. Н. И. Лапин, Л. А. Беляева. – М. : Эдиториал УРСС, 1996. – 224 с. – ISBN 5-901006-20-8.
19. *Дробницкий, О. Г.* Понятие морали / О. Г. Дробницкий. – М. : Наука, 1974. – 386 с.
20. *Дюркгейм, Э.* О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – М. : Канон, 1996. – 432 с. – ISBN 5-88373-036-1.
21. *Ильин, И. А.* Путь духовного обновления / И. А. Ильин // Собр. соч. В 10 т. Т. 1. – М. : Русская книга, 1993. – С. 39 – 284. – ISBN 5-268-01393-3 ; ISBN 5-268-01424-2 (т. 1).
22. *Он же.* О сопротивлении злу силою / И. А. Ильин // Собр. соч. В 10 т. Т. 5. – М. : Русская книга, 1995. – С. 31 – 220. – ISBN 5-268-01393-9, ISBN 5-268-00203-1 (Т. 5).
23. *Кант, И.* Метафизика нравов в двух частях / И. Кант // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. – М. : Мысль, 1965. – С. 107 – 438.
24. *Он же.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 219 – 504.
25. *Капустин, Б. Г.* Моральный выбор в политике : учеб. пособие / Б. Г. Капустин. – М. : Университет : Изд-во МГУ, 2004. – 496 с. – ISBN 5-98227-003-2 (Университет) ; ISBN 5-211-04884-9 (Изд-во МГУ).
26. *Лапин, Н. И.* Модернизация базовых ценностей России / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 1996. – № 5. – С. 3 – 19. – ISSN 0132-1625.
27. *Макинтайр, А.* После добродетели : Исследования теории морали / А. Макинтайр. – М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с. – ISBN 5-8291-0084-3 (Академический проект) ; ISBN 5-88687-067-9 (Деловая книга).
28. *Маркс, К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. В 50 т. Т. 3. – 2 изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955 – 1981. – С. 7 – 544.
29. *Матвеев, П. Е.* Моральные ценности / П. Е. Матвеев. – Владимир : Ред.-издат. комплекс ВлГУ, 2004. – 190 с. – ISBN 5-89368-492-3.
30. *Он же.* Насилие как зло и грех / П. Е. Матвеев // Насилие и ненасилие : Философия, политика, этика : материалы междунар. Интернет-конф. 15 мая – 31 июля 2002 г. – М. : Наука : Фонд независ. радиовещания, 2003. – С. 95 – 105. – ISBN 5-98022-002-X.
31. *Он же.* Ценностный подход в этике / П. Е. Матвеев. – Владимир : Владим. фил. Рос. ун-та кооперации : Собор, 2009. – 312 с. – ISBN 978-5-904418-27-4.

32. Насилие и ненасилие : Философия, политика, этика : материалы междунар. Интернет-конф., 15 мая – 31 июля 2002 г. / под ред. Р. Г. Апресяна [Электронный ресурс]. – URL: www.auditorium.ru (дата обращения: 14.06.2017).
33. *Разин, А. В.* Этика : учеб. для вузов / А. В. Разин. – М. : Академический проект, 2003. – 624 с. – ISBN 5-8291-0284-6.
34. *Рассел, Б.* История западной философии / Б. Рассел. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 815 с. – ISBN 5-7615-0436-7.
35. *Ролз, Дж.* Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 536 с. – ISBN 5-7615-0365-4.
36. *Скрипник, А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры / А. П. Скрипник. – М. : Политиздат, 1992. – 356 с.
37. *Он же.* Зло / А. П. Скрипник // Этика. Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2001. – С. 154 – 156. – ISBN 5-8297-0049-2.
38. *Соловьёв, Вл. С.* Оправдание добра / Вл. С. Соловьёв // Соч. В 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1988. – С. 47 – 580. – ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00193-0.