

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
Владимирский государственный университет

П.Е. МАТВЕЕВ

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА

Курс лекций

В трех частях

Часть 1. Основы общей теории морали

Владимир 2009

УДК 17
ББК 87.715.4
М 33

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой философии и религиоведения
Владимирского государственного университета

Е.И. Аринин

Кандидат философских наук, доцент,
зав. кафедрой философии,
Владимирского государственного гуманитарного университета

П.А. Белоусов

Печатается по решению редакционного совета
Владимирского государственного университета

Матвеев, П. Е.

М33 Религиозная этика : курс лекций. В 3 ч. Ч. 1. Основы общей теории морали / П. Е. Матвеев ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2009. – 115 с.
ISBN 978-5-89368-984-6

Цель курса – ознакомить студентов с основами религиозной этики. В первой части раскрываются темы, связанные с природой, структурой, функциями морали с точки зрения светской этики. Во второй, планируемой части будут проанализированы важнейшие этические учения. В третьей, заключительной части будут раскрыты важнейшие религиозные системы морали.

Содержит рекомендательные библиографические списки к каждой лекции, а также вопросы для контроля, темы докладов и рефератов.

Предназначен для студентов специальности 031801 – религиоведение и других гуманитарных, технических и экономических специальностей очной и заочной форм обучения.

Ил. 4. Библиогр.: 24 назв.

УДК 17
ББК 87.715.4

ISBN 978-5-89368-984-6

© Владимирский государственный
университет, 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Религиозная этика» – одна из важнейших религиоведческих дисциплин. Здесь рассматриваются исторически конкретные религиозные учения о морали. Религиозное начало оказалось важным для нравственного бытия человека. Но здесь возникает вопрос: «На какие религиозные основы должен ориентироваться человек, чтобы быть нравственным?». Проблема соотношения религии и нравственности предстаёт не такой простой, как кажется на первый взгляд (что без религии невозможна положительная мораль). Когда утверждается, что без религии невозможна нравственность, то в современной российской аудитории обычно под словом «религия» понимается «православие» или же «христианство» в целом, иногда мыслится иудаизм, ислам, буддизм, т.е. этические религии. И в отношении их сказанное отчасти справедливо. Но для многих, так называемых «естественных религий», нравственность есть лишь один из факторов мирового порядка. Здесь считается, что данный порядок проявляется и поддерживается не только через общечеловеческую мораль, но и через различные божественные и социальные действия, включая человеческие жертвоприношения, храмовую проституцию и т.п. И здесь человек не есть образ Божий, а мораль, как и сам Бог, не есть мир добра.

В настоящее время актуальна проблема нравственной и воспитательной роли религии для человека и общества. Несомненно, что такая роль есть у религии, но не надо её преувеличивать. Религия также многое выиграла, когда к ней стали применять нравственный подход, выработанный всей культурой человечества, когда в неё стали вносить общечеловеческие нравственные ценности, – явление, получившее название *инклюзивизм*. И в этом смысле *мораль* также формировала религию, как и религия мораль.

Цель предлагаемого курса лекций – дать определённые знания по морали, истории этики, реальной связи той или иной религии и морали. Следует иметь в виду, что весь материал подается в дискурсе светской этики, как того требует специфика светского образования.

В российской этике уже есть учебники по общему курсу этики: Гусейнов, А.А. *Этика* / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М., 1998; *Этика* / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М., 2000; Разин, А.В. *Этика* / А.В. Разин. – М., 2003 и др. Однако на настоящее время учебника по рели-

гиозной этике нет. Предлагаемое издание восполняет в определённой степени данный пробел. Это пособие ориентировано на студентов-религиоведов. Но оно может быть полезным и для студентов других гуманитарных специальностей, а также технических, экономических. Автор при изложении материала обращался к богословской литературе, в частности, к православному нравственному богословию, чтобы приобщить студентов к тем общечеловеческим нравственным ценностям, которые отстаивает и развивает христианство.

Курс лекций предполагает три части. В первой, публикуемой, раскрываются темы, связанные с природой, структурой, функциями и ценностями морали. Во второй части курса лекций будут проанализированы важнейшие этические учения с точки зрения их обращённости к религиозным началам нравственности. В третьей, заключительной части будут раскрыты важнейшие религиозные системы морали.

Нам представляется, что в предложенном курсе лекций имеется определённый пропедевтический элемент, поскольку автор старался дать систематическое изложение важнейших проблем религиозной этики по возможности логически последовательно и доступно. В книгу включён и необходимый методический материал, поскольку после каждой лекции дан библиографический список, а также указаны дополнительные вопросы для контроля, темы докладов и рефератов.

В конце предисловия автор хотел бы заверить читателя, что высказанные им замечания по дальнейшему совершенствованию предлагаемого курса лекций будут с благодарностью приняты, внимательно изучены и учтены.



Лекция 1. ЭТИКА И МОРАЛЬ: ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ

Понятие этики. Нормативная и теоретическая этика (5)

- *Понятие научной, религиозной, профессиональной
Этики (8) • Понятие морали (15)*

Понятие этики. Нормативная и теоретическая этика

Понятия *добра и зла, морали и нравственности, этики* – одни из самых распространённых в языке, и в то же время одни из самых многозначных и неопределённых. Нравственные проблемы при этом предстают одними из самых важных для человека.

Так, великий немецкий философ И. Кант писал, что «все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трёх вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?»¹.*

Первый вопрос *гносеологический* и решается чистым *спекулятивным* разумом. Второй вопрос *нравственный* и решается чистым *практическим* разумом. Первому вопросу посвящена, как многие считают, главная работа Канта – «Критика чистого разума», представляющая собой очень глубокий и сложный философский труд. Второму вопросу посвящены у Канта «Критика практического разума» и другие этические работы. Но сам Кант отдавал предпочтение чистому практическому разуму перед чистым спекулятивным разумом, т.е. этика по нему имеет определённое *первенство* перед гносеологией. «Следовательно, в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает *первенством*, если предположить, что это соединение *не случайное* и произвольное»². Таким образом, сложнейшая гносеология Канта может быть рассмотрена как *введение* в этику.

Гениальный художник и великий моралист Л.Н. Толстой писал: «Мы все привыкли думать, что нравственное учение есть самая пошлая и скуч-

¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 661.

² Его же. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. – М., 1964. – Т. 4. Ч. 1. – С. 454.

ная вещь, в которой не может быть ничего нового и интересного; а между тем вся жизнь человеческая, со всеми столь сложными и разнообразными, кажущимися независимыми от нравственности деятельностями, – и государственная, и научная, и художественная, и торговая – не имеет другой цели, как большее и большее уяснение, утверждение, упрощение и общедоступность нравственной истины»³.

Итак, что такое мораль, нравственность, этика? Проще всего дать определение *этики*. *Этика есть учение о морали*. Мораль предстаёт *предметом* этики. Этика возникает в лоне философии и существует по настоящее время как философское учение и философская учебная дисциплина. Основателем этики признаётся великий древнегреческий философ *Сократ* (469 – 399 до н.э.). Крупнейшими этиками в истории человечества были Платон (428 – 328 до н.э.), Аристотель (384 – 322 до н.э.), Сенека (4 до н.э. – 65 н.э.), Марк Аврелий (121 – 180), Августин Блаженный (354 – 430), Б. Спиноза (1632 – 1677), И. Кант (1724 – 1804), А. Шопенгауэр (1788 – 1860), Ф. Ницше (1844 – 1900), А. Швейцер (1875 – 1965). Этикой занимались все крупные русские мыслители. Наиболее значительные работы по этике оставили св. Тихон Задонский (1724 – 1783), св. Феофан Затворник (1815 – 1894), Вл.С. Соловьёв (1853 – 1900), Н.А. Бердяев (1874 – 1948), Н.О. Лосский (1870 – 1965). Мировое значение приобрели нравственные идеи Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

На развитие морали и этики огромное влияние оказали идеи *моралистов*, т.е. людей, предлагающих новые моральные заповеди, более глубокое понимание известных нравственных принципов. К числу великих моралистов человечества следует отнести Моисея, Будду, Конфуция, Иисуса, Мухаммеда.

Существует, однако, и попытка сделать этику «научной», оторвав её от такой мировоззренческой, «ненаучной» формы как философия. Подобная тенденция наблюдается в позитивизме, который пытается сделать из этики строго верифицируемую научную дисциплину. Но в результате из этики уходит мораль и остаётся «этика без морали».

Считается, что термин «этика» ввёл *Аристотель* для обозначения особых добродетелей характера в отличие от *дианоэтических* добродетелей разума. Он же создаёт и теорию об этических добродетелях – *этику*⁴. И

³ Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Собр. соч.: В 22 т. – М., 1983. – Т. 16. – С. 209.

⁴ См.: *Аристотель*. Большая этика // Собр. соч.: В 4 т. – М., 1983. – Т. 4; *Аристотель*. Никомахова этика. Там же.

здесь содержится важная мысль, которая окажет влияние на дальнейшее развитие этики и психологии, а именно: человеческий интеллект состоит из двух важнейших частей – разума и нрава. Разум включает в себя мышление, память; нрав – чувства, волю.

В отличие от во многом стихийно формирующейся нравственности, этика представляет собой сознательную духовно-теоретическую деятельность. Но теоретически она решает и многие из практических вопросов, которые возникают перед человеком в жизни и которые связаны с проблемами долга, добра, зла, смысла жизни и т.п., т.е. занимается так называемой *казуистикой*. Этика рационально осмысливает, развивает и формализует некоторые интуитивно очевидные для нас истины о нравственных ценностях, придавая тем самым подобным интуитивным предположениям статус научно обоснованных положений. И это очень важная, нужная и сложная работа. Так, например, крупнейший американский этик XX века Дж. Ролз свою довольно-таки сложную концепцию «справедливости как честности» строит на двух, интуитивно принимаемых как справедливые, принципах – принципе «равенства исходных позиций» и принципе «компенсирующего преимущества» для менее преуспевающих членов общества. Поэтому традиционно этику ещё называют «практической философией».

Этика, возникнув в философии, тем не менее не выделилась в особую науку типа социологии, психологии. Почему? – Потому, что проблемы добра и зла, долга, счастья, смысла жизни, практического поведения органично связаны с мировоззрением человека, со сферой свободы его воли, они не определены жёстко природой внешней или внутренней. В моральном выборе важна оценка, проведённая с определённых мировоззренческих позиций!

В этике как теоретической дисциплине постепенно стали выделяться два рода проблем. Один род проблем связан с нормами, принципами, ценностями, т.е. с их определением, анализом, с вопросами их формирования, воспитания и т.д. Этими проблемами занимается *нормативная* этика. Именно она даёт нам специфическое моральное знание, для восприятия которого важны как деятельность ума, так и чувств, интуиции, т.е. «деятельности сердца», как подобная деятельность определяется в русской этике⁵. Это знание часто может не восприниматься чисто рассудочно, потому

⁵ См.: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. – М., 1990.

«образованные» люди могут оказаться более ограниченными в нравственном смысле, нежели «простые», но чуткие сердцем люди.

Нравственное знание, таким образом, передаётся в разной форме, а не только в сугубо понятийной, научной. Оно может передаваться в *притчах, нормах, пословицах, сказках, былинах, мифах* и т.п. Не случайно новые представления о добре и зле Иисус Христос передал в форме *притч*. Особую роль в нормативной этике играет *проповедь* как специфическая форма передачи нравственно-нормативного содержания. Эта форма давно оценена по достоинству церковью, но может быть и светская проповедь.

Второй род проблем в этике – это собственно теоретические вопросы о сущности морали, о её происхождении, законах развития и т.д. Данными вопросами занимается *теоретическая*, или *дескриптивная*, этика. Данная этика в наибольшей степени наукообразна, её язык более наукообразен, формализован, чем в нормативной этике. Несомненно, что эти две разновидности этики диалектически взаимосвязаны.

Понятие научной, религиозной, профессиональной этики

Существует ряд понятий, связанных с понятием «этика», более частного рода, как то: «*научная этика*», «*религиозная этика*», «*профессиональная этика*». Понятие «*научная этика*» многозначно. Под данным понятием обычно понимается стремление человека опираться в своей нравственной деятельности на более глубокое, научное знание действительности. И с таким значением понятия «научная этика» можно и нужно согласиться. Однако сама «научность» в этике иная, нежели в естественных науках. «Научность» в этике не принимает строго формализованной, дедуктивной или математической формы, не является и строго обоснованной через опыт; индуктивный метод здесь также имеет свои границы.

Замечательно об этом свойстве этического знания выразился Л.Н. Толстой. Он писал: «В области нравственной происходит одно удивительное, слишком мало замечаемое явление.

Если я расскажу человеку, не знавшему этого, то, что мне известно из геологии, астрономии, истории, физики, математики, человек этот получит совершенно новые сведения, и никогда не скажет мне: «Да что ж тут нового? Это всякий знает, и я давно знаю». Но сообщите человеку самую высокую, самым ясным, сжатым образом, так, как она никогда не выражалась, выраженную нравственную истину, – всякий обыкновенный человек,

особенно такой, который не интересуется нравственными вопросами, или тем более такой, которому эта нравственная истина, высказываемая вами, не по шерсти, непременно скажет: «Да кто ж этого не знает? Это давно и известно и сказано». Ему действительно кажется, что это давно и именно так сказано. Только те, для которых важны и дороги нравственные истины, знают, как важно, драгоценно и каким длинным трудом достигается уяснение, упрощение нравственной истины – переход её из туманного, неопределённого сознаваемого предположения, желания, из неопределённых, несвязных выражений в твёрдое и определённое выражение, неизбежно требующее соответствующих ему поступков»⁶.

Понятие «научной этики» часто связывают с какой-то особой, опирающейся на конкретную науку концепцией морали. Такая этика, считается, основывается на научно-проверенных фактах и использует научную методологию. Примером подобной «научной этики» может быть «*натуралистическая этика*», «строящаяся» на природных фактах, как-то: инстинкты человека, его естественное стремление к удовольствию, его иррациональная воля к жизни, к власти. Такой этикой явилась этика социал-дарвинистов, представителями которой были Ч. Дарвин, П.А. Кропоткин и др.

П.А. Кропоткин в книге «Этика» отмечал, что «самые понятия о добре и зле и наши умозаключения о «Высшем добре» заимствованы из жизни природы»⁷. Существует инстинктивная борьба между видами и инстинктивная взаимопомощь среди видов, что и предстаёт основой морали. Инстинкт взаимной симпатии наиболее полно проявляется у общественных животных, человека. Современная биология, в частности этология, значительно расширила представление человека о поведении животных. Однако она сохранила идею о естественных факторах морали, зачастую преувеличивая их роль. Примерами здесь могут служить концепции К. Лоренца, В.П. Эфроимсона, Г. Селье и других⁸.

Научной считала себя и *марксистская* этика, которая выводила мораль из объективных социальных отношений, рассматривала её как специфическую форму сознания или особый способ освоения действительности, имеющего классовую основу. Специфическую научную этику разрабатывает *неопозитивизм*, который считает, что предметом научной этики мо-

⁶ Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Собр. соч.: В 22 т. – М., 1983. – Т. 16. – С. 209.

⁷ Кропоткин П.А. Этика. - М., 1991. – С. 34.

⁸ См.: Лоренц К. Агрессия. - М., 1994; Эфроимсон В.П. Генетика и этика. – СПб., 1995.

жет быть лишь *язык* морали и этики, а не сама мораль. Подобная этика получила название «*метаэтики*»⁹.

Существуют и возражения против концепций «научной этики». Наиболее серьёзная критика представлена *эмотивизмом* как одним из направлений неопозитивистской теории морали. Главный аргумент эмотивизма касается сущности нравственных ценностных суждений. Здесь утверждается, что все ценностные суждения являются *прескрипциями*, а не *дескрипциями*, т.е. они выражают наши субъективные установки или эмоции, а не обозначают нечто объективное¹⁰. Однако эта точка зрения не объясняет возможность моральной аргументации, споров, – они тогда просто становятся бессмысленными, ибо все суждения равнозначны. Целые пласты бытия как, например, природная и социальная сферы, оказываются «обесцененными». Этические учения, отстаивающие тезис о дескриптивности ценностных суждений, т.е. о том, что они описывают нечто объективное в морали, предстают более правдоподобными. Они объясняют большее количество моральных явлений, и им следует отдать предпочтение. Эмотивизм ведёт к *релятивизму* и *нигилизму* как этическим учениям, утверждающим, что в сфере морали всё относительно, и что нет абсолютных, общечеловеческих ценностей добра.

Итак, понятие «научной этики» не является бессодержательным или бессмысленным. Этика может и должна включать в себя научные факты, методы, теории, хотя их возможности здесь ограничены. В этике велика роль чувств, прескриптивных суждений, самооценок.

Понятие «*религиозная этика*» в настоящее время многозначно. Мы остановимся на нём подробнее, поскольку оно связано с самим нашим курсом. Термин «религиозная этика» может иметь *религиозное* и *светское* значение. В религиозном значении она предстаёт как учение той или иной религии о морали. Она является теоретической частью определённой религиозной морали. Здесь *религиозная этика* – это этика, которая основывается как на естественных, социальных фактах морали, так и на откровении Богом или богами человеку нравственных истин. Утверждается, что умопостигаемые людьми нравственные истины дополнены в откровении теми, которые нельзя «открыть» умом, как, например, заповедь любви к врагам своим или истина об освящающей душу Божией благодати¹¹. В некоторых

⁹ См.: Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984.

¹⁰ См.: Ayer A.J. Language, Truth and Logic. Harmondsworth, Penguin, 1982.

¹¹ См.: Войтыла К. (папа Иоанн Павел II). Основания этики // Вопр. философии. – 1991. – № 1.

развитых религиях религиозная этика предстаёт синонимом *нравственному богословию*.

В современном православии *нравственное богословие* определяется как одна из богословских дисциплин, «предмет исследования которой составляет учение Церкви о нравственном сознании и нравственном поведении человека»¹². Отмечается, что нравственное богословие излагает «в систематическом порядке понятия об основных категориях этики в их библейском и богословском освещении и раскрытии, это система христианской этики или христианское учение о морали»¹³.

Наш курс отражает непростые отношения религии и морали. Всякая религия как связь человека с Богом включает в себя и определённую мораль, определяющую принципы данной связи с позиций добра и зла. Как писал православный богослов св. Феофан Затворник: «Вероучение всегда вдавалось в ненужные отступления и утончённости, когда не держалось нравственных целей; а нравоучение принимало недолжные направления, когда не освещалось вероучением»¹⁴. Крупнейшими православными нравственными богословами можно назвать св. Тихона Задонского (XVIII в.), св. Феофана Затворника (XIX в.), св. Игнатия Брянчанинова (XIX в.)¹⁵.

В светском значении *религиозная этика* предстаёт как одна из религиозноведческих дисциплин, изучающая конкретные исторические связи религии и морали. Религиозная этика в данном её понимании является частью светской этики, излагающей основные категории этики в их философском значении. В дальнейшем все рассматриваемые нами вопросы будут подаваться в дискурсе светской этики.

И здесь возникает *проблема соотношения светской и религиозной этики*. Этот вопрос весьма актуален для российской этики, которая долгое время была светской и атеистической. Эта проблема является частной по отношению к более общей проблеме отношения богословия и философии. Как известно, данная проблема по-разному решается даже в рамках одной

¹² *Архимандрит Платон*. Православное нравственное богословие. – М., 1994. – С. 5.

¹³ *Там же*.

¹⁴ *Св. Феофан Затворник*. Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: В 2 т. – М., 1994. – Т.1. – С. 7.

¹⁵ См.: *Св. Игнатий Брянчанинов*. Аскетические опыты // Творения святителя Игнатия Брянчанинова: В 7 т. – М., 1991. – Т. 1 – 2; *Св. Тихон Задонский*. О истинном христианстве // Творения св. Тихона Задонского: В 5 т. – Изд. Псково-Печорского монастыря. – 1994. – Т. 2 – 3; *Св. Феофан Затворник*. Указ. соч. – Т. 1 – 2; *Архимандрит Платон*. Православное нравственное богословие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

христианской религии, но в различных её конфессиях. В католицизме существует предложение, сделанное Фомой Аквинским: «чтобы ввести философские элементы в богословие, не нанося ущерба сущности богословия»¹⁶, и «чтобы при этом философия не потеряла своей сущности»¹⁷. Теология имеет дело с Откровением и Священным Писанием, философия имеет дело с истинами, доступными человеческому познанию, которые познаются естественным разумом самостоятельно и без помощи Откровения.

Предложение св. Ф. Аквинского вызвало резкую критику со стороны некоторых православных мыслителей. Так, протоиерей В. Зеньковский писал, что «Фома Аквинский установил то «равновесие» между верой и знанием, которого требовало и ждала его эпоха, – он просто *уступил знанию (философии) всю территорию того*, что может быть познаваемо "естественным разумом"»¹⁸. В. Зеньковский утверждал, что, «возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время *рассекает* единую целостность познавательного процесса»¹⁹. Это открыло новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования («верхнего этажа»), но постепенно вышло «на путь полной автономии, возводимой отныне в принцип»²⁰. Русский мыслитель критически оценивал вклад Ф. Аквинского в решение проблемы соотношения теологии и философии: «То, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума, что определило затем всю судьбу западноевропейской философии, было таким образом впервые, со всей ясностью, намечено именно Фомой Аквинатом, от которого и нужно вести разрыв христианства и культуры, весь трагический смысл чего обнаружился ныне с полной силой»²¹.

Протоиерей В. Зеньковский предложил иное решение проблемы отношения богословия и философии, суть которого состоит в том, «чтобы в церкви находить восполнение и преображение разума»²². Преображённый христианством разум не только богословствует иначе, но и философствует по-другому, нежели не освященный разум. Поэтому не может быть жёстко-

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

¹⁷ Там же. – С. 16.

¹⁸ Зеньковский, В. Основы христианской философии. – М., 1992. – С. 10.

¹⁹ Там же. – С. 10.

²⁰ Там же. – С. 11.

²¹ Там же. – С. 11.

²² Там же. – С. 11.

го разделения единого процесса познания на богословское и философское, на светское и религиозное. Христианин и чувствует и мыслит иначе, нежели не христианин, тем паче неверующий или атеист. Аналогичную позицию в этом вопросе занимали и другие русские религиозные мыслители²³.

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

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

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

²³ См.: Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. – М., 1994; Булгаков С.Н. Трагедия философии // Соч. в 2 т. – М., 1993. – Т.1.

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

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

У митрополита Антония Сурожского в его «Беседах на Евангелие от Марка» есть следующее примечательное, и, с нашей точки зрения, верное замечание: «Очень часто бывает: потому что мы человека не уважаем, потому что он не принадлежит нашей среде, потому что он в чем-нибудь является нашим соперником или противником – идейным противником, не вещественным, не шкурным, – мы легко готовы видеть в нём зло, готовы отрицать то добро, которое он творит, и то живое, доброе слово, которое он произносит.... Но как бережно должны мы относиться к тому, что слышим от ближнего, когда мы слышим правду, звучащую в его словах, несмотря на то, что он не является нашим товарищем, нашим соратником!»²⁴.

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

Профессиональная этика – также многозначное понятие. Во-первых, это определённые *кодексы* поведения людей при выполнении ими своей профессиональной деятельности. Во-вторых, это *теория* данных кодексов,

²⁴ *Антоний (митрополит Сурожский)*. Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия // Труды. – М., 2002. – С. 604.

способы их обоснования. Актуальной является проблема соотношения профессиональной этики и общечеловеческой морали. В целом, данное соотношение предстаёт разновидностью диалектического отношения *части и целого*. *Нельзя подменять общечеловеческую мораль профессиональной*. Существует только одна мораль, которая и предстаёт общечеловеческой, а все прочие специфические нравственные системы являются лишь её разновидностью.

Как замечено в гениальном романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» об осетрине «второй свежести»:

« - 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!».

Поэтому когда возникают в сознании субъектов противоречия между требованиями общечеловеческой морали и требованиями профессиональной этики, то предпочтение следует отдавать общечеловеческим нравственным принципам.

Профессиональная этика многообразна. Наиболее значимые профессиональные этики – это этика врача (деонтологическая этика), этика юриста, этика бизнеса, этика учёного, педагогическая этика и др.

Понятие морали

В русском языке существуют два родственных понятия – *мораль* и *нравственность*. Каково отношение между ними? В этике существуют попытки «развести» данные понятия. Наиболее известна идея *Гегеля*, который мораль связывал со сферой должного, идеального, а нравственность со сферой сущего, действительного. Существует ведь большая разница между тем, что люди признают за должное, и тем, что они в действительности выполняют.

В русской культуре высказывались предложения вообще не использовать в русском языке слова «мораль», которое имеет иностранное происхождение, – оно происходит от латинского слова «*moralis*», что означает «нравственный». В русском языке, как считал В.И. Даль, оно заимствовано из французского языка – «*moralite*», – которое первоначально означало «драматургический жанр; в западноевропейском театре в XV – XVI вв. – назидательная, аллегорическая драма, персонажами которой были персо-

нифицированные добродетели и пороки, вступавшие в борьбу за душу человека»²⁵. В.И. Даль считал, что русское слово «нравственный» нисколько не хуже французского слова «моральный»²⁶. Но ошибаться могут любые учёные, в том числе и великие языковеды, каким был В.И. Даль! Ведь предлагал он заменить, например, слово «горизонт», которое также иностранного происхождения, словом «небозём». Однако в русском языке прижились и слово «мораль», и слово «горизонт», «небозём» же остался «мёртворождённым» языковым изобретением Даля.

В современном русском языке и современной этике обычно слова «нравственность» и «мораль» рассматривают как синонимы, или же специально оговаривают, если разделяют их по значению. Мы будем в дальнейшем использовать данные слова как *синонимы*.

Дать определение морали (нравственности) значительно сложнее, нежели дать определение этике, что обусловлено сложностью, многоаспектностью самого предмета²⁷. Можно выделить следующие, наиболее общезначимые определения понятия «нравственность».

1) *Нравственность есть «внутренние, духовные качества, которыми руководствуется человек; этические нормы, правила поведения, определяемые этими качествами»*²⁸. В данном определении мораль сводится к определённым духовным качествам человека, а также к определённым нормам и принципам поведения, т.е. к определённой форме сознания. Однако здесь не учитывается в должной мере моральное измерение общества, а также практическая нравственная деятельность. Поэтому в русскоязычной советской этике в 70-е годы XX века было предложено другое, более широкое понятие морали.

2) *Мораль есть особый, императивно-оценочный способ освоения действительности через дихотомию (противоположность) добра и зла*²⁹. Очевидна связь данного понятия морали с человеком, который только и может оценивать и повелевать. Мораль, таким образом, понимается как субъективная форма бытия, хотя и всеобщая для человека. Но как быть с отношением к природе, может ли оно быть нравственным? Обладают ли нравственной самооценностью другие, кроме человека, живые существа?

²⁵ Иллюстрированный энциклопедический словарь (ИЭС). – М., 1995. – С. 447.

²⁶ См.: Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 7.

²⁷ См.: Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М., 1998. – С. 26 – 28.

²⁸ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М., 1993. – С. 433.

²⁹ См.: Марксистская этика. – М., 1986. – Гл. 1, 4.

Нравственная интуиция положительно отвечает на эти вопросы, однако они оказываются неразрешимыми для субъективистского подхода к морали, который связывает мораль лишь с человеком, с межличностными и общественными отношениями. Поэтому правомочно ещё более широкое определение морали.

3) *Мораль есть совокупность ценностей добра и зла, а также соответствующих им форм сознания, отношений, действий.* Данное определение морали и будет нами рассматриваться как основное.

Контрольные вопросы

1. Как определяется этика?
2. В чём специфика нормативной этики?
3. Что такое дескриптивная этика?
4. Какие разновидности научной этики можно выделить?
5. Что такое «метаэтика»? И как её можно оценить?
6. В чём ограниченность эмотивистской критики научной этики?
7. Как соотносятся научная и религиозная этики?
8. Каково соотношение общечеловеческих нравственных принципов и принципов профессиональной этики?
9. Какие существуют определения морали в современной этике?

Темы рефератов

1. Понятие нравственности в истории этики.
2. Нравственное богословие и светская этика.
3. Идея христианской философии в понимании русского религиозного мыслителя (на примере В.В. Зеньковского).
4. Различие в понимании природы томистской философии у Э. Жильсона и В.В. Зеньковского.

Рекомендательный библиографический список

1. *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Никомахова этика / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – С. 53 – 294.
2. *Платон (Игумнов П.)*. Православное нравственное богословие / архимандрит Платон. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
3. *Войтыла, К. (папа Иоанн Павел II)*. Основания этики / папа Иоанн Павел II // *Вопр. философии*. – 1991. - № 1. – С. 29 – 60.
4. *Гусейнов, А.А.* Этика / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с. – ISBN 5-7762-0043-1.

5. *Дробницкий, О.Г.* Понятие морали / О.Г. Дробницкий. – М.: Наука, 1974. – 386 с.
6. *Жильсон, Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон. – М. – СПб.: Университет. книга, 1999. – 496 с. – ISBN 5-7914-0023-3, ISBN 5-7914-0032-2.
7. *Зеньковский, В.В.* Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Канон+, 1997. – 560 с. - ISBN 5-88373-130-9.
8. *Кант, И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. Критика практического разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1965. – С. 311 – 504.
9. *Разин, А.В.* Этика: учеб. для вузов / А.В. Разин. – М.: Академ. проект, 2003. – 624 с. – ISBN 5-8291-0284-6.
10. *Швейцер, А.* Культура и этика / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
11. Этика / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. – ISBN 5-8297-0030-1.
12. Этика: энциклопед. сл. / под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – ISBN 5-8297-0049-2.



Лекция 2. ПРИРОДА И ФУНКЦИИ МОРАЛИ

Проблема природы морали в этике (19) • Природные, социальные и духовные основы нравственности (30)
• *Основные функции морали, их анализ (32)*

Проблема природы морали в этике

Какова *природа* морали? В этике можно выделить два традиционных направления, которые предлагают разные решения этого вопроса: *гетерономную* и *автономную этики*. *Гетерономная этика* считает, что мораль, её возникновение, развитие определяются иными, неморальными факторами: экономическими, биологическими, политическими, религиозными. *Автономная этика*, напротив, утверждает, что мораль автономна, т.е. независима, не сводима к иным, неморальным факторам. Но в учении того или иного конкретного мыслителя часто идеи той и другой этики переплетаются. И, думается, это предстаёт отражением того факта, что в реальности своей мораль является как гетерономной, так и автономной.

Гетерономная этика представлена разными направлениями. Важнейшими её видами являются *натуралистическая* и *социальная этики*. В целом здесь господствует эмпирический подход к объяснению морали, когда она «выводится» из природы или социума.

Нравственность в *натуралистической этике* понимается как развитие в человеке его определённых *естественных* качеств. Здесь максимально «раскручивается» идея о том, что человек является *животным*, хотя и разумным. И всё человеческое по своей природе, или сущности, есть естественное, «животное».

Натуралистическая этика, в свою очередь, представлена разными концепциями. К её разновидностям относят *биологическую этику*, *гедонизм*, *эвдемонизм*, *утилитаризм*.

Биологическая этика выводит добро и зло из биологии и психики человека. Так, выдающийся этолог XX века К. Лоренц отстаивал тезис об определённой морали, присущей животному миру в целом. Исследуя поведение рыб, птиц, млекопитающих, К. Лоренц пришёл к выводу, что «Великие Конструкторы эволюции» – *изменчивость* и *отбор* – формируют механизмы поведения, которые служат сохранению вида. Важнейшими из

этих механизмов являются внутривидовая агрессия, «агрессия в узком и собственном смысле этого слова»³⁰, и механизмы торможения. Внутривидовая агрессия отличается от межвидовой борьбы, так что «столкновение между хищником и добычей вообще не является борьбой в подлинном смысле этого слова»³¹. Жертва ведь убивается не в силу агрессивности, а по необходимости, и «различие внутренних побуждений ясно видно уже по выразительным движениям», т.е. на мордах хищников нет зла, а есть «напряжённо-радостное выражение». Ещё Дарвин отметил, что для будущего вида важно, чтобы территорию или самку завоевал сильнейший. И современная наука приходит к выводу о важности экологического фактора. «Что какая-то часть биотопа, имеющегося в распоряжении вида, останется неиспользованной, в то время как в другой части вид за счёт избыточной плотности населения исчерпает все ресурсы питания и будет страдать от голода, — эта опасность проще всего устраняется тем, что животные одного и того же вида *отталкиваются* друг от друга. Именно в этом, вкратце, и состоит важнейшая видосохраняющая функция внутривидовой агрессии»³².

Внутривидовая агрессия в сообществе социальных животных приводит к возникновению здесь определённого порядка, *иерархии*, — «порядка клевания». «Простой физиологический механизм борьбы за территорию прямо-таки идеально решает задачу «справедливого», т.е. наиболее выгодного *для всего вида в его совокупности*, распределения особей по ареалу, в котором данный вид может жить»³³.

«Великие Конструкторы» природы сформировали и механизмы торможения агрессивности у живых существ, «уравнивающие» их орудия агрессивности. «Ворон ворону глаз не выклюет», хотя мог бы сделать это одним ударом своего великолепного клюва, которым его наградила природа. Так же, как волк не перекусит в естественных условиях артерию своего сородича. Важное место в этих механизмах торможения занимают новые инстинкты, переориентирующие внутривидовую агрессивность на безобидные для вида действия. Конрад Лоренц отмечает, что потому уже агрессивность не противоречит, а, напротив, способствует формированию *личных* связей у высших животных, таких как личная *дружба, верность*.

³⁰ Лоренц К. Агрессия. — М., 1994. — С. 36.

³¹ Там же. — С. 32.

³² Там же. — С. 38.

³³ Там же. — С. 45.

Так уже в живой и неразумной природе появляется то, что можно определить как *«естественную мораль»*, которая сохраняется и развивается в человеке до своей высшей формы. Однако никому кроме человека не свойственна *свободная, осознанная, ответственная* нравственность.

К биологической этике относятся и учения о морали Ф. Ницше, З. Фрейда, неопрейдистов К. Юнга, Э. Фромма, учение о добре как «эгоистическом альтруизме» Г. Селье. С генетической природой человека связывают добро и зло некоторые генетики. Такую «генетическую» концепцию морали развивал известный советский генетик В.П. Эфроимсон³⁴.

Биологическая этика имеет как свои достоинства, так и недостатки. К достоинствам биологической этики относится то, что она обращает внимание на природный фактор морали, распространяет нравственную оценку и на природу. В морали, действительно, есть определённая природная основа. К недостаткам биологической этики относится абсолютизация биологического фактора, когда отрицается значимость социальных и духовных основ морали. Однако из биологии живых существ нельзя эволюционно получить высшие нравственные чувства и идеи, свойственные нравственной личности. В живой неразумной природе, конечно, нет ни развитого нравственного сознания, ни подлинной свободы выбора. Здесь, собственно, правомерно видеть не «естественную мораль», а лишь определённую *моральность*.

Среди недостатков биологической этики отметим и то, что здесь совершается *натуралистическая* ошибка, когда естественные, биологические феномены определяются как идеальные, нравственные. Другой недостаток натуралистической этики связан с неверными утверждениями, что *«то, что служит прогрессу вида, всегда предстаёт добром для отдельной особи»*, и что *«более развитое в естественном смысле предстаёт и более развитым в моральном смысле»*. У английского поэта XVIII – XIX веков Вильяма Блейка, который был сознательным певцом зла, сатанизма, есть чудное стихотворение «Тигр». Оно посвящено тигру как живому воплощению ярости, *зла* и в то же время как живому, естественному *совершенству*.

Неужели та же сила,
Та же мощная ладонь
И ягнёнка сотворила,
И тебя, ночной огонь.

³⁴ См.: Эфроимсон В.П. Генетика и этика. – СПб., 1995.

Абсолютизация природного фактора морали приводит многих представителей биологической этики к пессимистическим выводам о возможностях и развитой ответственной нравственности, свойственной человеку. Так, Конрад Лоренц писал: «После всего того, что мы узнали об инстинктах вообще и об агрессии в частности, два «простейших» способа управляться с агрессией оказываются совершенно безнадёжными. Во-первых, её наверняка нельзя исключить, избавляя людей от раздражающих ситуаций; и, во-вторых, с ней нельзя совладать, навесив на неё морально-мотивированный запрет. Обе эти стратегии так же хороши, как затяжка предохранительного клапана на постоянно подогреваемом котле для борьбы с избыточным давлением пара»³⁵. Ситуация с человеком особенно тревожна потому, что человек не обладает природными механизмами торможения своей агрессивности, поскольку не обладает и такими мощными природными орудиями нападения, как клюв ворона или клыки волка. Но современный человек приобрёл намного более совершенные орудия нападения типа стрелкового и ядерного оружия. И его несдерживаемая инстинктами природная агрессивность может обернуться самоуничтожением самого человеческого рода.

Биологическую этику не надо отождествлять с биоэтикой. Биоэтика есть особый раздел современной этики, где занимаются нравственными проблемами, связанными с биологической природой человека как живого существа. Если биологическая этика старается вывести мораль из биологической природы человека, то биоэтика старается применить мораль к решению проблем, связанных с биологической природой человека. Саму же мораль биоэтика может понимать по-разному, не обязательно признавая её основу в биологии. Биоэтика в настоящее время решает новые, ранее неизвестные этике проблемы, которые возникли в связи с прогрессом науки, в частности медицины. К актуальным проблемам биоэтики относятся *эвтаназия, критерий смерти, клонирование, трансплантология, фетальная терапия, транссексуализм и другие*³⁶.

Эвтаназия определяется как намеренное умерщвление безнадёжно больных, в том числе по их просьбе. К такого рода самоубийству прибегают некоторые заболевшие раком, СПИДом и другими болезнями. Они обра-

³⁵ Лоренц К. Агрессия. – М., 1994. – С. 258.

³⁶ Биоэтика: проблемы, трудности, перспективы // Вопр. философии. – 1992. – № 10. См., также: Огурцов А.П. Этика жизни или биоэтика: аксиологические альтернативы // Вопр. философии. – 1994. – № 3; Тищенко П.Д. К началам биоэтики // Вопр. философии. – 1994. – № 3 и др.

щаются по большей части к врачам с просьбой сделать им смертоносный укол, который бы освободил их от физических и душевных страданий. Но, с нравственной точки зрения человек не имеет «права на смерть». И я разделяю воззрение на эвтаназию как на зло и грех.

Проблема *критерия смерти* возникла в связи с успехами медицины, позволяющей реанимировать большое число людей после их клинической смерти. Однако те, которые находились в безжизненном состоянии относительно продолжительное время (более пяти минут), уже никогда не становятся полноценными личностями, ибо у них за это время отмирает мозг, хотя сердце оживает. Подобные люди могут существовать только в клинических условиях, доставляя дополнительные заботы родным, врачам, обществу. И возникло предложение пересмотреть прежний общечеловеческий критерий смерти, который определяется как остановка деятельности сердца, и взять за критерий смерти остановку деятельности мозга. Однако это может породить целый ряд вольных или невольных преступлений. С нравственной точки зрения, всякая форма жизни священна, есть добро, поэтому необходимо поддерживать любое проявление жизни.

Клонирование есть получение генетических копий животных и человека. Однако клонирование человека способно извратить естественные основы деторождения, кровного родства. Ребёнок может стать сыном деда, сестрой матери и т.п. Так появившийся на свет человек может не ощутить себя полноценной личностью, а всего лишь «копией» кого-то другого. Поэтому, думается, нравственно оправдано клонирование отдельных клеток и тканей организма, но не человека в целом.

Трансплантология – это теория и практика пересадки органов и тканей. Трансплантология способна оказать действенную помощь больным. Однако нельзя рассматривать органы человека как объекты купли и продажи. Также недопустима с нравственной точки зрения *эксплантация* (изъятие органов), которая угрожает жизни донора или которая проводится без его добровольного самопожертвования. Эксплантация у только что умерших людей позволительна лишь при точной констатации смерти и с согласия родственников. Нравственно предосудительна *презумпция согласия* потенциального донора на эксплантацию его органов, которая закреплена в законодательстве ряда стран.

Фетальная терапия есть изъятие и использование тканей и органов человеческих зародышей, абортированных на разных стадиях развития. Фетальная терапия не только аморальна, но и преступна, ибо и сам аборт есть зло, более того – тяжкий (смертный) грех.

Транссексуализм – это попытка изменения пола. Транссексуализм есть извращение человеческой сексуальности и не имеет нравственного оправдания.

Во всех подобных случаях, которые раньше были не известны человеку и перед которыми стоят сейчас юриспруденция, медицина, философия, тем не менее надо исходить из хорошо известных человеку нравственных истин, согласно которым жизнь, личность, брак, пол есть моральные ценности добра. Человеческие действия могут быть нравственно оправданы, когда они направлены на утверждение данных ценностей, а не на их отрицание³⁷.

Гедонизм – это этическое учение, которое отождествляет добро с удовольствием. *Эвдемонизм* есть этическое учение, отождествляющее добро со счастьем. Гедонизм и эвдемонизм имеют давнюю историю. Эти учения возникли ещё в античной этике. Крупнейшим представителем гедонизма был ученик Сократа Аристипп (IV в. до н.э.), а крупнейшим эвдемонистом считался знаменитый античный философ Эпикур (341 – 270 до н.э.). Гедонизм и эвдемонизм очень близки здравому смыслу. В самом деле, ради чего живёт человек? В чём смысл его жизни? Большинство людей, не задумывающихся глубоко над нравственными проблемами, ответят, что человек живёт ради удовольствий, счастья, в этом его естественные потребности, и что удовольствие, счастье и есть добро. Однако, если даже удовольствие или счастье есть добро, то добро не есть удовольствие или счастье. В самом деле, добро может быть связано со страданием и даже с гибелью человека, когда, например, человек жертвует собой ради блага других людей. Крестные страдания Иисуса Христа есть несомненное добро. Сам крест как древнее орудие казни есть в христианстве в то же время символ добродетельной христианской жизни. Само удовольствие и счастье связаны не только с добром, но и со злом. Так чрезмерные удовольствия разрушают природу человека, ради собственного счастья иногда приходится вольно или невольно доставлять страдания другому человеку. Такое, например, бывает, когда приходится делать выбор между двумя любящими тебя людьми. Твой выбор доставит счастье одной персоне и страдание другой.

³⁷ О христианско-православной точке зрения на проблемы биоэтики см.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII // Служба коммуникации ОВЦС МП. – М., 2000. – <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

Основная ошибка гедонистов и эвдемонистов, как и многих других представителей натуралистической этики, состоит в том, что они неверно отождествляют добро с удовольствием, счастьем, здоровьем, пользой и другими физическими, психическими, социальными качествами. В то время как добро есть особое идеальное качество, добро есть *ценность*, которую нельзя непосредственно увидеть, осязать и т.п. Такую ошибку английский мыслитель начала XX века Джон Мур обозначил как «*натуралистическую*» ошибку³⁸.

Ограниченность гедонизма и эвдемонизма состоит также в том, что, несмотря на свой кажущийся оптимизм, это есть очень пессимистические учения. В самом деле, жизнь человека связана не только с удовольствиями, а тем паче со счастьем, которые весьма кратковременны, но и со страданиями, часто трагическими. И в таком случае гедонизм и эвдемонизм ничего не предлагают человеку. Собственно с их точки зрения такая полная страданий жизнь бессмысленна. И не случайно среди самоубийц очень много сознательных или интуитивных сторонников гедонизма и эвдемонизма. Совершенно иначе и более правильно даётся оценка страданию, например, в христианской этике. Здесь действуют два принципа: 1. «*Человеку даётся столько страданий, сколько он может вынести*». 2. «*Претерпевший же до конца спасётся*»³⁹.

Утилитаризм есть этическое учение, которое отождествляет добро с пользой. Утилитаризм в Новейшей истории стал одним из самых распространённых этических учений, что определяется утверждением капитализма, ориентирующего человека на получение максимальной прибыли от всего, с чем он имеет дело. Различают два вида утилитаризма: *классический* утилитаризм и утилитаризм *средней полезности*. Классический утилитаризм утверждает общую пользу в качестве главного критерия добра. Его основной принцип гласит: «*Максимальная польза для максимального числа людей*». Крупнейшим представителем классического утилитаризма был английский учёный Иеремия Бентам (1748 – 1832). Утилитаризм средней полезности направляет общество на максимализацию средней пользы, т.е. пользы каждого «среднего человека», или пользы на душу населения.

³⁸ См.: Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984. – С. 68. В данной книге Дж. Муром даётся очень содержательный критический анализ натуралистической этики, в том числе гедонизму и эвдемонизму. – Гл. 2, 3.

³⁹ Мф. 10, 22.

Если сравнить два вида утилитаризма, то более оправданным выглядит утилитаризм средней полезности уже потому, что человек в исходном положении выбора будет скорее заботиться не об общей пользе, а о своей личной пользе. Об этом свидетельствуют и статистические подсчёты пользы в «живом» обществе, где наблюдается естественный рост населения (см. рис. 1).

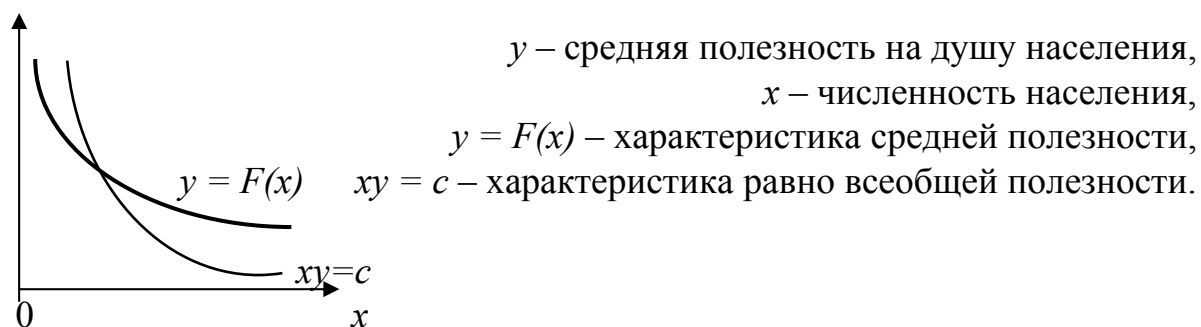


Рис. 1. График утилитаризма

Однако утилитаризм любой разновидности имеет свои недостатки. Во-первых, добро и польза здесь отождествляются. Но добром может предстать и то, что в данный момент не приносит никакой пользы, как акт самопожертвования. И то, что полезно, может быть сопричастно и добру, и злу. И главная причина такого неправомерного отождествления добра и пользы состоит в «натуралистической ошибке», совершаемой утилитаристами. Утилитаристы, как и гедонисты и эвдемонисты, не отличают добро как ценность, которая идеальна, от пользы, которая материальна.

Во-вторых, любой утилитаризм приносит в жертву пользы своей или общей другие интересы людей, например их свободу.

В-третьих, утилитаризм решает вопросы с точки зрения «среднего» человека, перенося на всё общество его потребности, интересы, взгляды. Он не проявляет должного участия к каждому человеку, особенно слабому, непреуспевающему.

Нравственность в *социальной* этике также выводится из других, не моральных, *социальных* институтов. Важнейшими разновидностями социальной этики являются *марксистская* этика и «*договорная концепция*» морали.

Марксистская этика выводит мораль из противоречий общих и частных интересов. Добро по своему содержанию есть общий интерес. Но общий интерес выражается в классовой форме, и потому мораль имеет в классовом обществе классовый характер. Общечеловеческая нравственность в марксистской этике отрицается как бессмысленное понятие. В свою очередь, существование классов определяется экономической структурой общества. Следовательно, мораль, в конечном счёте, детерминируется экономикой. Как во всякой надстроечной системе, у морали, по словам К. Маркса, нет своей истории, нет своей автономии. Поскольку в об-

шестве существуют несколько классов, постольку возникает проблема определения наиболее прогрессивной морали. Марксизм утверждает, что мораль наиболее социально прогрессивного класса является и наиболее прогрессивной на данном этапе развития общества. Самой прогрессивной моралью объявлялась мораль рабочего класса. Само понятие добра выводилось из интересов пролетариата. По утверждению В.И. Ленина: «Нравственно всё то, что служит интересам рабочего класса».

Марксистская этика имеет и достоинства, и недостатки. Один из её недостатков состоит в том, что здесь также совершается натуралистическая ошибка, когда социальные отношения отождествляются с добром. И другой недостаток тот же, что и в натуралистической этике, когда наиболее социально-прогрессивное объявляется и нравственно более совершенным, добрым. Однако это положение бездоказательно. Необоснованным предстаёт и отрицание общечеловеческих норм морали, и сведение всей нравственности только к классовой её форме.

«Договорная концепция» морали имеет давнюю историю. Её крупнейшими представителями были античные софисты (V – IV вв. до н.э.), Т. Гоббс (1588 – 1679), Дж. Локк (1632 – 1704). Но её идеи продолжают жить и в Новейшей истории. Так, договорную концепцию справедливости предложил в XX веке крупнейший этик современности американский учёный Дж. Ролз. Договорная концепция морали считает, что в основе нравственности лежит общественный договор. Люди, обладающие разумом и свободой, способны договориться о том, что считать справедливым и несправедливым, что почитать за достоинство и благо. Общественный договор предполагает также государство и право, которые являются гарантом общественных соглашений и предписаний. Это положение позднее будет проиллюстрировано в знаменитой дилемме узника⁴⁰. Таким образом, мо-

⁴⁰ Суть этой дилеммы в следующем. Представим себе двух узников, которых допрашивает по одиночке прокурор. Они знают, что если оба сознаются в совершении преступления, то получают по 5 лет заключения. Если оба не сознаются, то по 1 году каждый. Но если кто-то один сознается, а другой – нет, то сознавшийся будет освобождён, а несознавшийся осужден на 10 лет. Представим эту дилемму в виде таблицы.

Первый узник	Второй узник	
	Непризнание	Признание
Непризнание	1 : 1	10 : 0
Признание	0 : 10	5 : 5

Наиболее рациональное решение для обоих – это не признаться. Но практически всякий в такой ситуации признаётся, и оба получают по пять лет, т.е. выбирают худший для обоих результат. Это объясняется недоверием их друг другу, отсутствием гаранта их возможного договора. См. о дилемме узника также: Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С. 291 – 291; Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М., 1998. – С. 405 – 409.

раль приобретает юридический и политический характер, она, собственно, возможна лишь в государстве, но к самому государству моральная оценка уже не применима.

Рассмотрим более конкретно современную договорную теорию, как она представлена в теории *справедливости как честности* Дж. Ролза. Он постулирует *исходную ситуацию*, где рациональные субъекты выбирают те или иные моральные принципы, в данном случае – принципы справедливости. Эта исходная ситуация чисто гипотетическая, она дополняется принципом *неведения*, когда индивиды не знают ни о своём социальном положении, ни о своём будущем, ни о положении своей страны и т.п. Человеку надо отрешиться от всего этого, чтобы было исходное равенство всех и чтобы эта информация не довлела на него, именно тогда выбор будет *честным*. В подобной честной исходной ситуации *разумный* человек, по мнению Дж. Ролза, должен выбрать следующие два принципа, определяющие справедливость, как наиболее очевидные: 1) равенство основных свобод и 2) неравенство социальное и экономическое, направленное на поддержку наименее преуспевших.

Достоинство концепции Ролза в её истинной гуманности, рациональности, в содержательности и всестороннем анализе важнейших вопросов, связанных со справедливостью. Несомненной и примечательной заслугой учёного, с нашей точки зрения, является то, что он подошёл к самому феномену *справедливости* «широко», связывая справедливость, прежде всего, с объективными рациональными принципами (двумя), которые, в свою очередь, связаны с базисной структурой общества, а не являются только принципами сознания, как это традиционно понималось. Дж. Ролзу поэтому удаётся провести интересный и содержательный анализ экономики, политики, права, системы воспитания, которые входят в базисную структуру общества. И это одновременно предстаёт этическим анализом самой справедливости.

Но не убедительны его формулировка исходной ситуации, которая является чрезмерно гипотетической, а также его установка на изначальную рациональность субъектов, его положение о первенствующей значимости рациональности в моральном выборе. Мы не можем согласиться и с содержанием самой справедливости, которая выражается у Дж. Ролза в отмеченных двух принципах, ибо здесь абсолютизируется западный, в частности, американский опыт, где признаётся самодостаточность свободы и неустранимость неравенства.

Существенным недостатком его концепции справедливости, который признаётся и самим автором, является то, что моральная ценность природы, нравственное отношение к животным не могут быть рационально включены в неё, ибо неразумная природа, очевидно, не может быть субъектом договора. И это общий недостаток для любого варианта договорной концепции морали. Иными словами, она недостаточно всеобща и универсальна, чтобы охватить все отношения, которые воспринимаются нами интуитивно как нравственные.

Договорная концепция и логически несовершенна, в том числе и теория справедливости как честности Дж. Ролза, ибо по ней те или иные ценности добра принимаются в результате договора, который возникает по необходимости, т.е. тогда, когда есть конфликты, зло. В бесконфликтном, т.е. нравственно совершенном обществе, не должно быть и договора, и моральных ценностей, той же справедливости, что абсурдно. Последнее противоречит нашему интуитивному понятию и совершенного общества и совершенного человека.

Автономная этика, как отмечалось, не сводит мораль к иным факторам, а старается «вывести» её из себя самой. Наиболее яркий пример автономной этики – *этика Канта*, который подразделил принципы на автономные, или независимые, и гетерономные, зависящие от других факторов. Основу морали по Канту составляет врождённый принцип практического разума (нравственного сознания). Подобные принципы Кант называл *трансцендентальными*. Трансцендентальный принцип морали – это *категорический императив*, т.е. *безусловное автономное* повеление, – повеление, которое должно выполняться при всех условиях. Есть три формулировки категорического императива: 1. *Поступай всегда согласно такому принципу, чтобы он мог стать всеобщим в аналогичных ситуациях.* 2. *Относись к другому человеку так, как если бы ты хотел, чтобы он относился к тебе.* 3. *Относись к человеку всегда как к цели и никогда как к средству.*

Заслуга Канта и состоит прежде всего в его учении об автономии основополагающих моральных принципов. Вл.С. Соловьёв в книге «Оправдание добра» очень высоко оценил учение Канта об автономии морали: «В Канте, без сомнения, следует признать Лавуазье нравственной философии. Его разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума»⁴¹. «Нравственность действительно самозаконна, – писал Вл.С. Соловьёв, – в этом Кант не ошибся, и этот великий успех, связанный с его именем, не пропадёт для человечества»⁴².

⁴¹ Соловьёв Вл. С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 241.

⁴² Там же. – С. 244.

Автономная этика, включая и этику Канта, имеет свои достоинства и недостатки. Достоинство автономной этики состоит в её ориентации на специфику морали. Представители автономной этики и, прежде всего, Кант очень многое сделали для выявления особенностей морали, её отличия от иных природных, социальных, духовных феноменов. Однако её недостатком является определённая отчуждённость от реальных проблем, связанных с нравственным бытием человека как представителя природы, социума. Автономная этика чрезмерно абсолютизирует специфику морали и недооценивает её связь с иными – неморальными – факторами.

Этика имеет черты автономии и гетерономии. Это получило отражение, например, в христианской этике. Такой подход к морали реализуется и в данном, предлагаемом Вам курсе этики.

Природные, социальные и духовные основы нравственности

В морали, имеющей черты автономии и гетерономии, можно выделить природную, социальную и духовную основы. *Природными* началами морали предстают врождённые нравственные чувства и, прежде всего, чувства совести, сострадания, любви, долга, благоговения. Есть много истинного в учении Вл.С. Соловьёва, который за субъективные основы морали принимал три чувства – *стыд, сострадание и благоговение*. Но в человеке есть много и иных моральных чувств, в том числе и отрицательных, таких как чувство злобы, ненависти, зависти и др. Они отчасти социальные, но отчасти и врожденные.

В этике существует учение о *естественном нравственном законе*. Это учение получило развитие в религиозной этике, в частности, в христианской. Так, К. Войтыла (папа *Иоанн Павел II*) пишет, что «закон природы человек познаёт умом, он прост, он сам себя объясняет, и на нём основана нравственность. Распознаёт его каждый нормальный человек, хотя бы и самый простой. Закон этот даёт возможность вписаться во Вселенскую гармонию, а если человек нарушит границы, велит ему искать пути, чтобы вернуться назад. Но прежде всего он позволяет человеку – даже самому простому, даже не знающему ни одной буквы Евангелия – участвовать в замыслах Бога, Творца и Законодателя, существовать в единстве творения»⁴³. В Православии также признаётся реальность естественного нравственного закона: «В богословии Православной Церкви принимается положение о реальности естественного нравственного закона как принципа, имеющего безусловный и всеобщий характер и лежащего в основе всех

⁴³ Войтыла К. Основания этики // Вопр. философии. – 1991. – № 1. – С. 40.

правовых и этических норм»⁴⁴. В христианской этике при этом обращаются к определённой традиции, которая берёт начало от апостола Павла, от святых отцов церкви. Так, апостол Павел писал в Послании к Римлянам: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах»⁴⁵. Тертуллиан (II в.) утверждал: «Итак, прежде Моисеева Закона, написанного на каменных скрижалях, я утверждаю, существовал неписанный закон, который обыкновенно понимался естественным образом и соблюдался предками».

К числу природных основ морали можно отнести и те моральные ценности, которые человек обнаруживает в природе и которые составляют её определённую *моральность*. В природе существует некоторая предрасположенность к добру, благу, хотя есть и природное зло. И человеку важно видеть это естественное добро, которое осознаётся за каждой тварью и поступать в соответствии с данным сознанием (об этом пойдёт речь ниже, в следующих лекциях).

В нравственности существуют и *социальные* основы. К ним следует отнести реально существующие нравственные отношения, нравы, обычаи, традиции, нормы и принципы поведения. Каждая культура, нация, сословие, социальная группа, класс, даже профессия вырабатывают свои специфические нравственные ценности, отношения, нормы. Нравственность предстаёт продуктом исторического творчества всего человечества. На развитие и существование морали оказывают огромное влияние такие социальные институты, как семья, право, государство, церковь.

К социальным основам нравственности следует отнести и объективные моральные ценности различных социальных систем, а именно: моральные ценности экономики, гражданского общества, политики, права, духовной сферы. Реально существующая нравственность существенно зависит от существующей в обществе экономики, политики, религии и других социальных систем. В свою очередь, мораль оказывает на все сферы общества активное влияние, которое многообразно.

Социальные основы есть и у субъективной нравственности, как то, что сформировалось в каждом отдельном индивиду в процессе его социализации. Это его нравственные идеи, нормы поведения, его добродетели. Актуальной остаётся проблема нравственного воспитания личности, однако, очевидно, что она не может быть решена вне общества.

В морали есть и свои *духовные* основы. И это, прежде всего, духовная деятельность самого человека. От человека требуется подчас огромное мужество, сила духа, чтобы противостоять злу, развить в себе нравствен-

⁴⁴ Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. – М., 1994. – С. 32.

⁴⁵ Рим. 2, 14 – 15.

ные качества. Определённые нравственные искушения испытывали даже самые совершенные люди. Так, апостол Павел писал: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю»⁴⁶.

Религиозная этика признаёт в качестве духовных основ морали также Благодать Бога, через которую, считается, переданы человеку определённые нравственные положения, законы. Здесь ссылаются на религиозный опыт человечества, в котором отражено подобное божественное происхождение некоторых нравственных предписаний. Так своё законодательство еврейский народ получил впервые на горе Синай от Бога через Моисея, что отражено в Ветхом Завете Библии. В Новом Завете описано нравственное учение Иисуса Христа, в которого христиане верят как в Богочеловека.

Основные функции морали, их анализ

Важнейшая функция морали – *регулятивная*. Большинство этиков согласно с тем, что это основная функция нравственности. Мораль и формируется как определённый регулятор человеческих отношений к другим людям, самому себе, к природе, к Богу. И тем развитее должна быть мораль, чем сложнее общество, чем совершеннее сам человек.

В чём особенность нравственной регуляции? Дело в том, что регулятором поведения человека выступают и такие социальные институты, как право, политика, религия. Так почему наряду с правом нужна и мораль? Собственно, существование морали не зависит от нашего желания. Она есть потому, что она естественна, объективна. Она существует также естественно как голубой цвет неба, синий цвет моря, зелёный цвет травы. Как всякая определённость мораль накладывает ограничения на свободу воли. Но моральные ограничения выделяются среди других вследствие их всеобщности и значимости. В самом деле, в праве существует принцип, согласно которому разрешено всё, что не запрещено. Вот эту сферу свободы и контролирует мораль, «заполняет» её своими понятиями свободы, долга, добра, зла. Кроме того, мораль регулирует и ту сферу действий человека, которая подконтрольна праву. Поэтому *сфера регуляции* морали шире, нежели у права. Например, право не оценивает самоубийства, ибо это бессмысленно, – нельзя приложить никаких правовых санкций к мёртвому человеку. Мораль же оценивает самоубийц: так, согласно православной традиции, самоубийц хоронили вне кладбища, за кладбищенской оградой.

⁴⁶ Рим. 7, 14 – 15.

В XIX веке русский философ Вл.С. Соловьёв предложил классическую для русской культуры парадигму: *«право есть минимум морали»*. Однако это тот минимум, который необходим для нормальной жизни человеку, ниже которого начинается ад на земле. *Право необходимо для спасения, но недостаточно*. Отметим, что то же самое следует сказать и о морали, из которой также нельзя делать культ, которую нельзя обожествлять. Данная точка зрения на право согласуется с христианским учением о праве, в том числе с современной православной доктриной права. Так, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» отмечено, что *«право содержит в себе некоторый минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества. Задача светского закона – не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад»*⁴⁷.

Следует отметить, что юридическая норма ограничивает действия человека по большей части чисто формально, без учёта мотивации. Мораль же регулирует поведение по большей части с содержательной стороны. Кант отмечал, что категорический императив как основной закон поведения один и тот же для права и морали, но в праве он действует только с внешней стороны, через закон, а в морали – и с внутренней стороны, через долг. Мораль, действительно, отличается от права своим содержательным, неформальным характером. Поэтому, в частности, мораль не обязательно должна быть писаной.

Мораль отличается от права и по *субъекту* регуляции. Право обращено к человеку как к определённому *гражданину*, а мораль обращена к человеку как к *личности*. Личность же есть ценность, которая не признаёт каких-то физических или политических границ.

Мораль отличается от права и по своим *санкциям*. Мораль относится к *внеинституциональным* формам регуляции, в то время как право относится к институциональным формам. Так, право опирается на государство, а мораль – на общественное мнение и на чувства человека, такие как чувства совести, долга, справедливости, любви и т.п. И *ответственность* за нарушения норм в праве и в морали различна. Высшей мерой наказания в праве может быть смертная казнь, а в морали – общественное и личное осуждение.

В следующих лекциях мы ещё продолжим эту тему различия морали и права через анализ юридических и моральных норм. Сейчас же надо отметить, что мораль, с одной стороны, *предполагает* свободную личность, а

⁴⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. IV.2. // Служба коммуникации ОВЦС МП. – М., 2000. – <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

с другой – *формирует* свободную и ответственную личность. Мораль и ограничивает свободу воли, и определяет, формирует положительную свободу как способность самоутверждения истины, добра, красоты и вопреки обстоятельствам. Этим положительная свобода отличается от свободы произвола как вседозволенности. Мораль выше оценивает положительную свободу, которая предстаёт как способность человека сознательно следовать нравственной норме, и она же является важнейшим фактором развития подобной положительной свободы.

Следующей функцией морали считается *оценочная* функция. Мораль не только регулирует поведение человека, но одновременно и оценивает поступки людей, цели их деятельности с точки зрения добра и зла. Нравственной оценке подлежат не только действия человека, но и вся действительность как социальная, так и природная. Нравственная оценка, в свою очередь, выступает для субъекта как требование к определённому поступку, а именно как нравственный долг к совершению добра в отношении к тому или иному объекту.

Существует определённая проблема, состоящая в том, почему человек должен выполнять то, что оценено как добро, если зло часто выгоднее для него? Другими словами, почему добро предстаёт одновременно и долгом? Другая проблема здесь – это проблема сущности долга, его природы.

Долг можно определить как осознание человеком какого-либо требования как своей личной нравственной обязанности. Долг выступает всеобщей субъективной формой осознания моральных ценностей. Кант, марксистская этика связывали долг с несовершенством человека и совершенством морального требования. С этой точки зрения получалось, что для святого требования морали утрачивали свой долженствующий характер и выступали как естественные. Однако нравственный опыт человечества свидетельствует, что для подлинно нравственного человека долг возрастал по мере более глубокого постижения добра. Это прекрасно выражено в стихах Б. Пастернака:

Но продуман распорядок действий,
И неотвратим конец пути.
Я один, все тонет в фарисействе,
Жизнь прожить – не поле перейти.
(«Гамлет»)

Но книга жизни подошла к странице,
Которая дороже всех святых.
Сейчас должно написанное сбыться,
Пускай же сбудется оно. Аминь.
(«Гефсиманский сад»)

Долг есть «обратная» сторона добра, и существует неразрывная связь добра и долга. Нельзя для человека отделить долг от добра, как и добро от долга. И в этом есть нечто таинственное. Здесь находит своё проявление тот естественный нравственный закон, о котором речь шла выше.

Логически противоречий между добром и долгом не должно быть, могут быть противоречия лишь между разными видами долга. Примером таких противоречий может быть противоречие между общественным долгом и семейным для отдельных лиц. Если же противоречие между добром и долгом возникает в нравственном сознании человека, то это свидетельствует о несовершенстве его или окружающей действительности, или того и другого одновременно. Как в таком случае поступить человеку? Что выбрать: добро или долг?

Вопрос о соотношении добра и долга по-разному решался в этике. Есть *деонтическая этика*, отдающая предпочтение долгу перед добром. Примером такой этики является этика Канта, марксистская этика. Человек по Канту не должен делать выбор, руководствуясь нравственным чувством добра, – это всё должно быть изгнано из морали как нечто чрезвычайно субъективное. Человек должен основывать свой выбор на идее долга, руководствуясь только суровым чувством долга. У Канта на страницах его серьёзного философского труда, посвящённого морали («Критика практического разума»), присутствуют настоящие лирические панегирики в адрес долга. «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы...»⁴⁸.

Другую позицию в этом вопросе занимали многие русские этики, такие как Вл.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев и др. Русские этики при противоречии добра и долга предпочтение отдавали добру. Н. Бердяев деонтическую этику называл ещё «законической» из-за того, что она важнейшее значение придаёт закону и долгу. Он критиковал «законическую этику» за её неспособность проникнуть во внутренний интимный мир человека. Ужас этой этики в том, что она пытается сделать человека автоматом добродетели. В ней присутствует «нестерпимая скука» из-за чрезмерного морализаторства.

⁴⁸ Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т. 4. Ч. 1. – С. 413.

XX век, однако, стал во многих случаях веком «законической» морали, или, точнее сказать, «квазиморали», т.е. «лжеморали». XX век – это век осуществления морали долга. Именно такой моралью была та нравственность, которая навязывалась фашистами, большевиками.

Однако в морали большую онтологическую значимость имеет добро. Долг, как отмечено, есть лишь субъективная форма осознания добра. И правы были русские этики, утверждавшие, что *при противоречии добра и долга предпочтение надо отдавать добру*. Но добро должно быть правильно понятым. И делая подобный выбор не надо стремиться освободиться от противоречий в сознании, в частности и от рассматриваемого сейчас противоречия между добром и долгом. Совесть наша не должна быть спокойной!

Следующая важнейшая функция морали – *воспитательная*. Цель нравственного воспитания состоит в формировании духовной личности, способной к самосовершенствованию. Такая личность предстаёт свободной и ответственной. В целом, проблема нравственного воспитания – это отдельная тема.

Морали присуща и *познавательная*, или гносеологическая, функция. В самом деле, мораль даёт информацию о добре и зле, их более конкретных ценностях. Через мораль человек познаёт законы добра, диалектику добра и зла, различные формы проявления добра и зла в мире. Нравственность часто приводит человека и к постижению Бога. Кант, например, считал, что именно через нравственность человек приходит к выводу о существовании Бога и бессмертии души. Особенно много информации о добре и зле содержится в трудах отцов церкви, в русской классической литературе и, прежде всего, в бессмертных работах Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

У морали есть и *мировоззренческая* функция. Именно в этике решаются вопросы о смысле жизни, о счастье, об идеале. Мораль наполняет значение наши поступки, поведение, жизнь в целом. Она даёт человеку положительное чувство удовлетворения от собственных деяний и прожитой жизни. Мораль придаёт человеку силу жить, жить даже вопреки неблагоприятным, а иногда и трагическим обстоятельствам. Истинная мораль всегда оптимистична.

Контрольные вопросы

1. Чем отличается гетерономная этика от автономной?
2. Что такое гедонизм и эвдемонизм? В чём их ограниченность?
3. Что такое биоэтика? Каковы её основные проблемы? Какие существуют предложения по их решению?
4. Чем является мораль по своей природе?
5. Что такое духовные основы морали?
6. Какие функции выполняет мораль?
7. В чём специфика нравственной регуляции?
8. Как соотносятся добро и долг?
9. Что такое деонтическая этика? Как её следует оценить?
10. В чём суть воспитательной функции морали?

Темы рефератов

1. Биоэтика: проблемы и перспективы.
2. Генетика и этика.
3. Гедонизм, утилитаризм: достоинства и недостатки.
4. Проблемы биоэтики в понимании Русской Православной Церкви.
5. Учение Дж. Мура о «натуралистической ошибке» в этике и его значение.

Рекомендательный библиографический список

1. *Платон (Игумнов П.)*. Православное нравственное богословие / архимандрит Платон. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
2. Круглый стол: Биоэтика: проблемы, трудности, перспективы // *Вопр. философии*. – 1992. – № 10.
3. *Иоанн Павел II (Войтыла К.)*. Основания этики / папа Иоанн Павел II // *Вопр. философии*. – 1991. – № 1. – С. 29 – 60.
4. *Гусейнов, А.А.* Этика / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с. – ISBN 5-7762-0043-1.
5. *Дробницкий, О.Г.* Понятие морали / О.Г. Дробницкий. – М.: Наука, 1974. – 386 с.
6. *Кант, И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. Критика практического разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1965. – С. 311 – 504.
7. *Лоренц, К.* Агрессия / К. Лоренц. – СПб.: Амфора, 2001. – 349 с. – ISBN 5-94278-063-3.

8. *Антоний Сурожский. Материя и дух // Труды / митр. Сурожский Антоний.* – М.: Практика, 2002. – 1080 с. – ISBN 5-89816-033-7.
9. *Мур, Дж. Принципы этики / Дж. Мур.* – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 128 с.
11. *Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз.* – Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. – 536 с. – ISBN 5-7615-0365-4.
12. *Соловьёв, Вл.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. Оправдание добра / Вл.С. Соловьёв.* – М.: Мысль, 1988. – С. 47 – 580. – ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00193-0.
13. *Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм.* – М.: Республика, 1994. – 477 с. – ISBN 5-250-02472-6.
14. *Он же. Психоанализ и этика / Э. Фромм.* – М.: Республика, 1993. – 415 с. – ISBN 5-250-02353-3.
15. *Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер.* – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
16. *Этика / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко.* – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. – ISBN 5-8297-0030-1.
17. *Этика: энциклопед. сл. / под ред. Р.Г. Апресяна.* – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – ISBN 5-8297-0049-2.
18. *Эфроимсон, В.П. Генетика этики и эстетики / В.П. Эфроимсон.* – СПб.: Талисман, 1995. – 288 с. – ISBN 5-85962-126-4.



Лекция 3. СТРУКТУРА МОРАЛИ

Моральное сознание, его структура (39) • Нормы и принципы как элементы морали, их классификация (43) • Нравственные отношения и нравственная деятельность, их анализ (48)

Моральное сознание, его структура

Мораль представляет собой *систему*, обладающую определенной структурой и автономией. Важнейшими элементами морали предстают *моральное сознание, нравственные отношения, нравственная деятельность и моральные ценности*.

Нравственное сознание – это совокупность определённых чувств, воли, норм, принципов, идей, через которые субъект отражает мир ценностей добра и зла.

В нравственном сознании обычно выделяют два уровня: *психологический* и *идеологический*. При этом необходимо сразу же выделить различные виды нравственного сознания: оно может быть индивидуальным, групповым, общественным.

Психологический уровень включает в себя *бессознательное, чувства, волю*. В *бессознательном* проявляются остатки инстинктов, естественные нравственные законы, психологические комплексы и другие феномены. Бессознательное лучше всего изучено в *психоанализе*, основателем которого является выдающийся психолог XX века Зигмунд Фрейд⁴⁹. Существует большое количество специальной литературы, посвящённой проблеме соотношения психоанализа и этики⁵⁰. Бессознательное по большей части имеет врождённый характер, но оно может предстать и как целая система сформированных уже жизнью комплексов, которые в значительной степени влияют на выбор зла.

Психоанализ выделяет в психике человека три уровня: «Я» («Эго»), «Оно» («Ид») и «Сверх-Я» («Супер-Эго»), последние два уровня и являют-

⁴⁹ См.: Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1990; *Он же*. Основной инстинкт. – М., 1997; *Он же*. Толкование сновидений. – М., 1998 и др.

⁵⁰ См.: Фромм Э. Психоанализ и этика. – М., 1993; *Он же*. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994 и др.

ся основными элементами бессознательного. «Оно» при этом часто определяется как *подсознательное*, а «Сверх-Я» – как *сверхсознательное*. З. Фрейд считал, что «с точки зрения обуздания первичных позывов, т.е. с точки зрения морали, можно сказать: «Оно» совершенно аморально, «Я» старается быть моральным, «Сверх-Я» может стать гиперморальным и тогда столь жестоким, каким может быть только "Оно"»⁵¹.

Подсознательное часто предстаёт субъективным основанием выбора зла. Это глубоко раскрыто ещё до учения З. Фрейда русским писателем Ф.М. Достоевским через анализ психики, действий «подпольного человека»⁵². Сам З. Фрейд очень высоко ценил творчество Ф.М. Достоевского и даже посвятил ему отдельную работу «Достоевский и отцеубийство». Но подсознательное, его демоническая роль были известны людям с древности. В христианской культуре подсознательное связывается с «первородным грехом», с «падшей», извращённой природой человека. Многие писатели уже в XIX веке, самом атеистическом веке в истории человечества, художественными средствами, а затем и учёные, в том числе атеист З. Фрейд, научными средствами подтвердили библейское учение о человеке. Как правильно написал православный протоиерей Александр Мень: «Неудивительно, что многие современные мыслители и учёные, даже настроенные враждебно по отношению к религиозному мировоззрению, вынуждены были отказаться от представлений о человеке как о гармоничном и добром существе. Зигмунд Фрейд и его школа вскрыли это с особенной убедительностью. Психоаналитический метод разверз перед современным человечеством кошмарную бездну его искажённой, извращённой и больной душевной жизни. Фрейд показал, что человеческий разум еле справляется с мутными волнами подсознательных демонических инстинктов, которые трудно изгнать и которые, даже будучи подавленными разумными усилиями, дремлют в каждом из нас, как спора болезнетворной бациллы»⁵³.

В человеческой душе, действительно, есть это жуткое чувство удовольствия от совершаемого зла, в том числе и по отношению к самому святому – к Богу, к самому себе. И в этой любви ко злу, к демонизму проявляется падшая, греховная сущность человека. Психоанализ вскрыл многие реальные неосознаваемые факторы поступков человека, но преувеличил значимость подсознательного в человеческой психике. В человеке есть

⁵¹ Фрейд З. «Я» и «Оно» // Основной инстинкт. – М., 1997. – С. 358.

⁵² См.: Достоевский Ф.М. «Записки из подполья»; «Кроткая»; «Братья Карамазовы»; «Бесы» и др.

⁵³ Мень А. История религии. В 7 т. – М., 1991. – Т. 1. – С. 139.

также и сверхсознательные побуждения к добру, счастью, самосовершенствованию, к Богу. Этика, в частности христианская этика, сознательно отстаивает положение об определяющей роли в выборе человека *осознаваемых* ими *положительных* нравственных чувств, норм, идей, ценностей.

Очень важную роль в морали играют *нравственные чувства*. К нравственным относятся чувства любви, сострадания, благоговения, стыда, совести, ненависти, злобы и др. Нравственные чувства отчасти являются врождёнными, т.е. присущими человеку от рождения, данные ему самой природой, а отчасти они социализуемы, воспитуемы. Уровень развития нравственных чувств субъекта характеризует нравственную культуру данного субъекта. Нравственные чувства человека должны быть обострёнными, чутко и правильно реагирующими на происходящее. Выдающийся моралист XX века Альберт Швейцер писал, например, о совести, что «чистая совесть есть изобретение дьявола»⁵⁴. Вл.С. Соловьёв, как отмечалось, за субъективные основы морали принимал три чувства, которые считал врождёнными у человека, и уже потому общечеловеческими, – это *стыд*, *сострадание* и *благоговение*. Стыд регулирует отношение человека к тому, что ниже его по ценности, сострадание – к тому, что равно человеку по ценности, а благоговение – к тому, что выше его по ценности⁵⁵. Вл.С. Соловьёв при этом не отрицал и существования объективных основ морали, в частности, общественных её оснований. Современная этика не отрицает первостепенной значимости чувств стыда, совести, сострадания и благоговения для нравственного бытия. Однако она не сводит к ним все субъективные предпосылки морали.

Стыд есть *моральное чувство, через которое человек осуждает свои действия, мотивы и моральные качества*. Содержанием стыда является переживание *вины*. Стыд есть первоначальное проявление нравственного сознания и в отличие от совести имеет более внешний характер. Как элементарная форма нравственного сознания стыд, прежде всего, выражает отношение человека к удовлетворению своих природных потребностей.

Совесть есть *нравственно-психологический механизм самоконтроля*. Этика признаёт, что совесть предстаёт личным сознанием и личным переживанием относительно правильности, достоинства, честности и других ценностей добра всего того, что делалось, делается или намечается делаться человеком. Совесть – связующее звено между нравственным порядком в душе человека и нравственным порядком мира, в котором живёт человек.

⁵⁴ Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – С. 315.

⁵⁵ См.: Соловьёв Вл. С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т.1.

Существуют разные концепции совести: *эмпирические, интуитивистские, мистические*. Эмпирические теории совести основываются на психологии и пытаются объяснить совесть через приобретённое личностью знание, которое определяет её нравственный выбор. Так, фрейдизм объясняет совесть как действие «Сверх-Я», с помощью которого общество контролирует волю индивида. Бихевиоризм рассматривает совесть через дихотомию «наказание – вознаграждение», когда личность научается исполнять вознаграждаемые действия и избегать наказуемые.

Интуитивизм понимает совесть как «врождённую способность морального суждения», как умение мгновенно определить, что является правильным. Русский философ-интуитивист Н.О. Лосский считал, что совесть можно назвать «голосом Божиим в человеке»⁵⁶, который имеет во многом инстинктивный характер. «Основа совести, – писал русский философ, – ... есть начало, столь глубинное и столь далёкое от скудости земного бытия, что совершенное опознание его в земных условиях невозможно; поэтому приговоры совести поднимаются из тёмных недр духа безотчётно и могут быть рационально обоснованы только в простейших случаях»⁵⁷.

В мистических теориях совести устанавливается её связь с религиозным опытом. Здесь «совесть обычно понимается как невидимая и таинственная сила, присутствующая в человеке и принуждающая его делать то, что является добрым и правильным»⁵⁸. Совесть здесь иногда понимается как голос Ангела-Хранителя или даже самого Бога. Совесть есть осознанный долг совершать конкретные дела в следовании моральному закону. Надо признать, что в христианской этике, которая также отстаивает мистическое понятие совести, в учении о совести отражён многовековой нравственный опыт, который полезен и верующим, и атеистам.

Совесть может быть разных видов: различают «добрую и совершенную совесть», «угасшую и несовершенную совесть». В свою очередь, «совершенная» совесть характеризуется как активная и чувствительная, «несовершенная» – как спокойная, или потерянная, пристрастная и лицемерная⁵⁹.

Воля как субъективная способность к самодетерминации очень существенна для нравственности человека, ибо она характеризует человеческую свободу при выборе добра или зла. С одной стороны, этика исходит из того положения, что воля человека изначально отличается своим сво-

⁵⁶ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991. – С. 101.

⁵⁷ Там же. – С. 101.

⁵⁸ Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. – М., 1994. – С. 72.

⁵⁹ Там же. – С. 76 – 78.

бодным характером при выборе добра и зла. И в этом отличительная особенность человека, выделяющая его из животного мира. С другой стороны, нравственность способствует развитию данной способности, формирует так называемую положительную свободу человека, как его способность выбрать добро и вопреки собственным пристрастиям или внешнему принуждению⁶⁰. В этике были попытки рассматривать волю в целом как основу морали. Так, например, считал Ф. Ницше, попытавшийся предложить «переоценку ценностей» с точки зрения «воли к власти» как важнейшей ценности⁶¹. Этика А. Шопенгауэра также высоко оценивала волю к власти⁶². Однако волюнтаристская этика Шопенгауэра характеризуется *пессимизмом*, а этика Ницше – *нигилизмом*. Пессимизм и нигилизм с точки зрения христианской морали есть зло. И подобный аморальный характер волюнтаристской этики в лице двух её выдающихся представителей свидетельствует о том, что одна воля не может рассматриваться как основание морали.

Нормы и принципы как элементы морали, их классификация

Идеологический уровень нравственного сознания включает в себя *нормы, принципы, идеи, теории*.

Нравственная норма – это *правило действий человека, сформулированное его разумом на основе тех или иных моральных ценностей*. Нормы рассматриваются в этике как один из важнейших элементов нравственности в целом. И это связано с регулятивной функцией морали как её важнейшей социальной функцией. Однако нормы играют важную роль не только в морали, но и в праве, политике, религии и в других сферах деятельности.

Каково соотношение между нравственными и юридическими нормами как основными видами социальных норм? С формальной стороны нравственные и правовые нормы могут и не различаться. В структуре нравственной нормы, как и в правовой норме, выделяются *диспозиция*, выражающая содержание и характер требования, а также *гипотеза*, которая указывает на условие исполнения нормы, и *санкция*, выражающая способы или средства обеспечения её дееспособности.

⁶⁰ См.: Дробницкий О.Г. Понятие морали. – М., 1974; Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. – М., 1974.

⁶¹ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2.

⁶² См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представления. – М., 1993. – Т. 1 – 2.

В основе норм лежат те или иные ценности. Собственно, норма – это определённое требование к поведению субъекта по реализации той или иной ценности. Уже поэтому количество нравственных норм и принципов не ограничено. *Принципы* – это *наиболее общие нормы*. И возникает проблема отбора наиболее значимых принципов. Особое место в нравственности занимают так называемые *общечеловеческие* принципы, такие как: «Почитай отца и мать», «Не убий», «Не укради», «Не лжесвидетельствуй». Среди общечеловеческих принципов выделяется своей значимостью «золотое правило морали», которое гласит: «Относись к другому человеку так, как если бы ты хотел, чтобы он относился к тебе».

Широкую известность получил и один из важнейших принципов христианской морали, а именно *принцип любви*, который имеет разную формулировку: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»⁶³. Или другая формулировка принципа христианской любви, который так был озвучен самим Иисусом Христом: «И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: «Учитель! Какая наибольшая заповедь в законе?» Иисус сказал ему: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки»⁶⁴. Данная формулировка, в свою очередь, подверглась следующей краткой транскрипции у святых отцов: «Люби Бога больше себя, а другого человека как самого себя». Очень много нареканий вызвало требование христианской этики любить врагов своих. Однако правильно понятый данный принцип не отрицает и борьбу с врагами Бога, отечества, с личными врагами, но важно, чтобы борьба эта не сопровождалась озлоблением, превышением меры справедливости, не отрицала милосердия. Можно, оказывается, одновременно сражаться с противником и любить его по-христиански.

Отличительной особенностью нравственных норм является то, что они предполагают и особого субъекта, т.е. субъекта, выбор которого характеризуется *чистотой мотива*, что заставляет его «подняться» над обстоятельствами, сделать «прорыв» условий, необходимых связей, «опутывающих» его.

⁶³ Мф. 5, 44.

⁶⁴ Мф. 22, 35 – 40.

Нравственные нормы отличаются также *всеобщим* характером, они обращены ко всем людям. И потому в морали наблюдается тождество субъекта и объекта, когда норма, которую субъект предлагает для объекта, является обязательной и для него самого.

Нравственные нормы характеризуются как *внеинституциональные*. Это означает, что санкции за исполнение или нарушение нравственных норм накладываются не социальными институтами, как в праве, где подобная функция сохраняется за государством, а нравственным сознанием самого субъекта и общественным мнением.

Множество нравственных норм и принципов можно подразделить на *требования* и *позволения*. В свою очередь, *требования* подразделяются на *обязательства* и *естественные обязанности*. *Естественные обязанности* делятся на *положительные* и *отрицательные*. *Позволения* также подразделяются на *безразличные*, или *адиафорные*, и *сверхдолжные*. Таким образом, общая структура нравственных норм (принципов) выглядит следующим образом (см. рис. 2)⁶⁵.

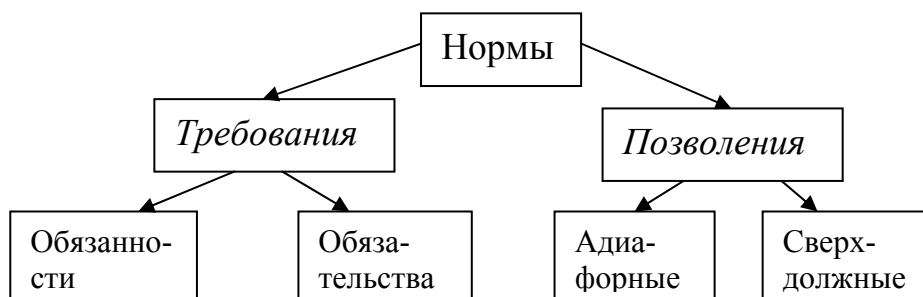


Рис. 2. Структура нравственных норм

Требования отличаются тем, что имеют строго обязательный, категорический характер. В то время как *позволения* носят желательный, возможный характер. Отличительной чертой требования является также то, что его отрицание невозможно, – нарушение требования выводит субъекта из сферы добра в сферу зла. Требования могут предстать как *всеобщие* («естественные») и *простые обязанности*. Всеобщие обязанности должны выполняться всеми. Примером всеобщих обязанностей являются так называемые «общечеловеческие» нормы нравственности типа «Не убий!», «Не укради!», «Почитай отца и мать!». Всеобщие обязанности отличаются среди нравственных норм наибольшей категоричностью. Естественными обязанностями

⁶⁵ В данной схеме использованы идеи Дж. Ролза при его классификации принципов. См.: Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С. 103 – 108.

предстают обязанности следовать совести, чувству долга и т.п. В этике считается, что большую императивность имеют отрицательные требования, начинающиеся с частицы «не».

Обязательства как требования являются нормой только для определённых субъектов. Императивность данных норм детерминирована 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. Так можно и нужно говорить об обязательствах менеджера, преподавателя, следователя, политика и т.п. Среди нравственных норм обязательства отличаются наибольшей гипотетичностью, условностью.

Позволения носят возможный, желательный характер. Среди них выделяются те, которые выходят за пределы «усреднённого долга», или *сверхдолжные*. Такими, например, являются принципы самопожертвования, «любви к врагам», безбрачия, абстиненства и т.п. Данные «сверхдолжные» нормы предстают как *идеал* для человека, их исполнение есть несомненное добро, невыполнение не является ни злом, ни грехом, и этим они отличаются от *адиафорных* позволений.

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.

Существуют также действия, качества, отношения, сущности, которые *безразличны* для греха, но не *безразличны* для добра или зла, что вообще исключено, учитывая всеобщность морали. Подобные феномены можно определить как *адиафорные*. Понятие *адиафоры* (в буквальном переводе с греч. – *безразличное*) играет важную роль в религиозной этике. Этим понятием обозначается здесь то, что считается с христианско-философской точки зрения несущественным и необязательным в некоторых сторонах обряда, обычая⁶⁶.

Адиафорные споры имели и имеют важное значение в жизни христианских церквей. В самом деле, можно ли считать адиафорным богослужение на национальном языке или ношение в церкви женщинами брюк? Является ли грехом курение табака или это адиафорное действие? В XVI веке подобные споры возникли между католиками и протестантами по

⁶⁶ См.: Христианство // Энцикл. слов. – М., 1993. – Т. 1. – С. 41.

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

Отношение к проблеме адиафоры в православии, и в частности в Русской Православной Церкви, если судить по литературе, является противоречивым. Русское *старообрядчество* можно воспринимать как учение, отвергающее возможность внеморальных обрядов, обычаев, облачений. Более того, в среде старообрядцев отвергались и возможные адиафорные феномены как безгрешные. Брить бороду, курить табак, ходить женщине «простоволосой», т.е. без платка, значит не только быть сопричастным злу, но и греху. Так же греховно трёхперстие, совершение церковной службы по «новым» «никонианским» книгам, пропуск в восьмом члене *Символа веры* слова «истинный», пение «аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя» вместо «аллилуйя, аллилуйя, слава тебе Боже», произношение молитвы Иисуса как «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас» вместо прежней «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас» и др.

Отрицание адиафор, однако, свойственно и ортодоксальному православию. Иначе трудно рационально объяснить те жестокие гонения староверов за их старую обрядность, которая с начала раскола, т.е. с середины XVII века, наблюдается со стороны официальной православной церкви.

Данная консервативная тенденция, отождествляющая зло и грех и отрицающая потому адиафоры как безразличные для греха действия, сохранилась и в старообрядчестве, и в ортодоксальном православии до XX века. Так, в изданном ортодоксальными православными богословами «Полном православном энциклопедическом словаре», в статье, посвящённой адиафоре, читаем: «С православно-христианской точки зрения, однако, подобное безразличие не допустимо и адиафор быть не может»⁶⁷. Несомненно, что не может быть «нравственного безразличия», однако, из этого не следует, что не может быть «греховного безразличия» или адиафор.

Однако и в ортодоксальном православии, и в старообрядчестве с самого начала существовало и иное, либеральное направление, признающее адиафорность, характерное для наиболее просвещённой, элитной части верующих, и которое имело и имеет большое распространение в православии. Либеральное, и в данном случае более верное, отношение к старым

⁶⁷ Полный православный энциклопедический словарь. – М., 1992. – Т. 1. – С. 68.

обрядам демонстрирует и современная ортодоксальная Русская Православная Церковь. Так, Поместный Собор 1971 года утвердил три постановления Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года: 1) «О признании старых русских обрядов спасительными, как и новые обряды, и равночестными им»; 2) «Об отвержении и вменении, яко не бывших порицательных выражений, относящихся к старым обрядам, и в особенности к двуперстию»; 3) «Об упразднении клятв Московского Собора 1656 г. и Большого Московского Собора 1667 г., наложенных ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православно верующих христиан, и считать эти клятвы яко не бывшие»⁶⁸.

Поместный Собор Русской Православной Церкви 1988 года повторил определение Собора 1971 года и подтвердил «равночестность старых обрядов»⁶⁹. «Духовное сокровище «древнего благочестия», – говорится в Соборном обращении, – ныне открывается не только тем, кто исповедует спасительную веру Христову, но и тем, кто ценит в древних памятниках проявление нашей национальной культуры»⁷⁰.

Адиафоры признавал и такой авторитетный в вопросах христианского нравоучения и аскетики православный мыслитель, как св. Феофан Затворник. Он отмечал, что немалое число наших действий «остаётся без определения их значения. Они ни добры, ни злы сами по себе; потому, как безразличные, считаются позволительными всякому»⁷¹.

Нравственные отношения и нравственная деятельность, их анализ

Нравственные отношения – это отношения, которые складываются между людьми при реализации ими моральных ценностей. Примерами нравственных отношений можно считать отношения любви, солидарности, справедливости или, напротив, ненависти, конфликтности, насилия и т.п.

⁶⁸ См.: Журнал Московской патриархии. – 1971. – № 6. – С. 5 – 7; Поместный Собор Русской Православной Церкви 30 мая – 2 июля 1971 года: Документы, материалы, хроника. - М., 1972. - С. 129 - 131.

⁶⁹ См. об этом, например: *Синицына Н.В.* К истории русского раскола XVII века // Макарий, митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 7. *Приложение*.

⁷⁰ Журнал Московской патриархии. – 1988. – № 8. – С. 14.

⁷¹ *Св. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. Ч. 1. // Творения иже во св. Отца нашего Феофана Затворника. Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-во Паломник. –1994. – Т. 1. – С. 90.

Особенность нравственных отношений – их всеобщий характер. Они в отличие от права охватывают всю сферу человеческих отношений, включая и отношение человека к самому себе. Как уже отмечалось, бессмысленно с юридической точки зрения судить самоубийцу, однако с нравственной точки зрения моральная оценка самоубийцы возможна. Существует христианская традиция хоронить самоубийц вне кладбища за его оградой.

Проблемой для этики является нравственное отношение к *природе*. Проблема природы в этике предстаёт как скандал. Под «*этической проблемой природы*» мы разумеем проблему анализа того, что составляет *моральность, добро* самой природы, а также проблему анализа нравственного отношения к природе, в целом всё то, что связано в морали и этике с *естественным* фактором. Начиная с Аристотеля, собственно этический анализ морали имел основным своим предметом человека, его добродетели, его поведение и отношения. И поэтому логично, что для подобного «собственно этического» подхода *природа* в лучшем случае могла осознаваться как определённые естественные нравственные чувства, как врождённые трансцендентальные императивы разума. Природа сама по себе, а также живые наши братья меньшие оказывались не интересными для этики, отношение к природе представлялось адиафорным, как это отмечено выше на примере этики Канта, советской марксистской этики, теории справедливости Ролза.

Но подобное отношение к природе противоречит нашим нравственным чувствам, нашей интуиции добра и зла. Мы всегда будем видеть определённый смысл в восточных этических учениях, проповедующих любовь ко всему живому, христианской молитве «Всякое дыхание да хвалит Господа», в благородном принципе «благоговения перед жизнью». Нельзя не признать очевидность истины, выраженную в следующих прекрасных словах: «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. Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожжёнными крыльями на его стол.

Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не доползёт до земли, где может спрятаться в щель, и перенесёт его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдёт время бросить ему для спасения листок или соломинку.

Он не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьба любой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как её признают»⁷².

Необходимо осмыслить и факт благотворного влияния природы на человека. Лес, горы, море, реки, озёра не только физиологически, но и духовно исцеляют человека. Человек находит успокоение и отдохновение, вдохновение в природе, в общении с нею. Почему нам приносят такую отраду любимые нами места в лесу или на речке? Очевидно, это связано не только с ассоциациями и прежними впечатлениями, которые пробуждаются в сознании при знакомых образах, но сами воспринимаемые нами знакомые тропинки, рощи, поляны, кручи приносят душе нашей покой, свободу, духовную силу. Если нет никакой положительной моральной ценности в самой природе, в её созданиях, то подобный факт духовно-целительной её функции остаётся рационально необъяснимым.

Другой факт, который, как мы считаем, косвенно свидетельствует о *моральности* природы, – это *экологическая проблема*. Великий немецкий философ XX века М. Хайдеггер отмечал, что взрыв атомной бомбы есть «лишь грубейшая из всех грубых констатаций давно уже происшедшего уничтожения вещи: того, что вещь в качестве вещи оказывается ничем»⁷³. Но, аналогично, экологический взрыв потому и стал действительностью, что первоначально была «уничтожена» в сознании людей моральная ценность самой природы. Человек перестал осознавать, что и в природе есть как добро, так и зло. Определённая вина в этом есть и у этики, которая, стремясь к научности, разделила и недостатки науки, в частности тот, что «наука сталкивается всегда только с тем, что допущено в качестве доступного ей предмета её способом представления»⁷⁴.

В этом ограниченность всякого экологического анализа. Экология изучает природу доступными ей методами и, прежде всего, эмпирическими, но для которых недоступна трансцендентность самой природы. Это ни сколь не означает, что экологические исследования не нужны, –

⁷² Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – С. 307 – 308.

⁷³ Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – М., 1993. – С. 319.

⁷⁴ Там же. – С. 319.

нет, они необходимы и с теоретической, и с практической точек зрения. Однако их можно и нужно дополнять философскими, этическими исследованиями, обращёнными к иному, аксиологическому пласту природного бытия, которые также, естественно, ограничены в своём роде. Выбор человека как сознательного эмоционального существа всегда носит заинтересованный, ценностный характер и то, что не имеет для человека ценности, не может подвинуть его на дело. Экологические данные, чтобы стать императивом человеческого поведения, сами должны «стать» ценностями, субъект должен ещё увидеть их ценностный аспект. Этика, отталкиваясь от конкретно-научного материала, должна помочь человеку осознать ценность окружающего его мира.

Можно и нужно говорить о *моральности* природы, живой и неживой, как совокупности её *моральных ценностей*, о *нравственном* отношении человека к природе, но *бессмысленно* ставить вопрос о нравственности самой природы, имея в виду под последней систему определённых *ценностей* добра и зла вкупе с определённым *сознанием, отношениями, действиями*. Природа не является живым существом, она не одухотворена, не имеет свободы выбора ни в добре, ни во зле.

Человек кажется нравственно неразвитым именно в отношениях с естеством. И это проявляется уже в нашем современном языке, в котором просто отсутствуют слова для обозначения ценностей неживой и живой природы. Встаёт очень важная проблема совершенствования языка через развитие в нём «языка морали», на котором способно отразить весь мир моральных ценностей:

Не то, что мните вы природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

(Ф.И. Тютчев)

И здесь можно и нужно использовать язык наших предков, которые были ближе к природе, воспринимали её ещё синкретично, через единство чувственных, рациональных и интуитивных форм. Надо обратиться к опыту крестьян, которые не столь отчуждены рациональной культурой от природы, как современный человек. Но это обращение должно быть критическим, учитывающим нравственные открытия культуры.

Нельзя не признать, что «неживая природа» «явила» и «явит» ещё человеку бесконечное многообразие своих объектов, их связей, хотя несомненна и ограниченность этой единственности и единства. Бесконечное

многообразие здесь предстаёт скучной монотонностью, мертвящей, навевающей тоску и даже ужас в своей схожести неразвитой, малой индивидуальности. Так скучна серая, слепящая светом и удушающая зноем пустыня, хотя миллиарды её жёлтых песчинок не повторяют абсолютно друг друга. Равно как величественна, но и скучна заснеженная тундра, однообразная в белом цвете своих мириад свержающих снежинок, между которыми также нет идентичных. Величественно, но скучно мёртвое спокойное зеркало моря. Думается, также скучно, хотя и величественно, бесконечное, чёрное пространство космоса, в котором на огромных расстояниях мерцают маленькие светлые точки звёзд.

Эта скука «неживой природы» связана с её невыразительной индивидуальностью, приобщённой к *благу* и величественности бесконечности, прежде всего через количество. Но правда и в том, что нигде более ясно и полно не осознать человеку бесконечность и трансцендентность самой ценности *бытия*, как среди того же монотонного, однообразного космоса, моря, пустыни. Сложнее узреть, почувствовать *единственность* всего здесь сущего и *единство*, также имеющее здесь место, в том числе и единство своего собственного человеческого «Я», т.е. живого и разумного бытия, с неживым и неразумным, – сложнее осознать себя творящим субъектом ноосферы. Жизнь и разум «неживой природой» не отвергаются, не уничтожаются, для них есть возможность самоутвердиться. И сам живой разум может или реализовать, или погубить эту возможность, ступив на путь конфронтации. Воспитать морально человека, который был бы способен осознавать моральность природы и сознательно творить ноосферу, экосферу – важнейшая задача культуры.

Следующим важнейшим элементом морали предстаёт *моральная деятельность*. *Моральная деятельность* есть *практическая реализация ценностей добра и зла, осознанных человеком*. «Клеточкой» моральной деятельности предстаёт *поступок*. *Поступок* – это *действие, которое субъективно мотивировано, предполагает свободу выбора, имеет значение и поэтому вызывает к себе определённое отношение*.

С одной стороны, не всякое действие человека является нравственным поступком, с другой – иногда бездействие человека предстаёт его важным нравственным поступком. Например, мужчина не вступает за женщину при её оскорблении или кто-то отмалчивается в ситуации, где надо высказать своё мнение, – все подобные бездействия являются отрицательными нравственными поступками. В целом можно не так уж много

выделить действий человека, которые не являются нравственными поступками, а просто *действиями-операциями*.

Нравственный поступок предполагает *свободу воли*. Свобода воли проявляется как внешняя свобода действий и как внутренняя свобода выбора между разными чувствами, идеями, оценками. Именно там, где отсутствует свобода действий или свобода выбора, мы и имеем действия-операции, за которые человек не несёт нравственной ответственности.

Если нет свободы действий или свободы выбора, то человек не несёт нравственной ответственности за свои поступки, хотя может эмоционально переживать их. Так, шофёр не несёт ответственности за то, что он сбил пассажира, нарушившего правила дорожного движения, когда физически машину было невозможно остановить из-за её инерции. Сам шофёр по-человечески может очень глубоко переживать случившуюся трагедию. У А.Т. Твардовского есть прекрасное стихотворение, описывающее нравственные мучения фронтовиков, вернувшихся с войны, перед теми, кто погиб на фронтах:

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 все же, все же, все же ...

Совокупность поступков – есть *линия поведения*, с которой связан *образ жизни*. Данные отношения указывают на значения поступков для человека. Так, ещё великий древнегреческий философ Платон учил: «Поступок не мелочь: посеешь поступок – пожнёшь привычку, посеешь привычку – пожнёшь характер, посеешь характер – пожнёшь судьбу».

Следующий важнейший структурный элемент морали – это *моральные ценности*.

Контрольные вопросы

1. Какие элементы входят в структуру морали?
2. Какие элементы входят в структуру нравственного сознания?
3. Каково соотношение между нравственной нормой и принципом?
4. Каково число нравственных принципов?
5. Каково соотношение между действием и нравственным поступком?
6. Какие нормы являются адиафорными и сверхдолжными?
7. В чём специфика нравственных отношений?
8. Какова структура нравственных норм?

Темы рефератов

1. Этика благоговения перед жизнью А. Швейцера, её оценка.
2. Теория нравственных чувств.
3. Антитеза закона и благодати у Б.П. Вышеславцева.
4. Нормы морали и права, их сравнительный анализ.

Рекомендательный библиографический список

1. *Платон (Игумнов П.)*. Православное нравственное богословие / архимандрит Платон. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
2. *Виндельбанд, В.* О свободе воли // Избранное. Дух и история / В. Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. – С. 508 – 656. - ISBN 5-7357-0049-9.
3. *Иоанн Павел II (Войтыла К.)*. Основания этики / папа Иоанн Павел II // Вопр. философии. – 1991. – № 1. – С. 29 - 60.
4. *Гусейнов, А.А.* Этика / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с. – ISBN 5-7762-0043-1.
5. Добротолюбие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 1. – 638 с. – ISBN 5-85280-138-0; Т. 2. – 760 с. – ISBN 5-85280-139-0; Т. 3. – 440 с. – ISBN 5-85280-140-0; Т. 4. – 634 с. – ISBN 5-85280-141-0; Т. 5. – 482 с. – ISBN 5-85280-142-9.
6. *Дробницкий, О.Г.* Понятие морали / О.Г. Дробницкий. – М.: Наука, 1974. – 386 с.
7. *Кант, И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. Критика практического разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1965. – С. 311 – 504.
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 128 с.
9. *Ролз, Дж.* Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 536 с. – ISBN 5-7615-0365-4.
10. *Соловьёв, Вл.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. Оправдание добра / Вл.С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1988. – С. 47 – 580. – ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00193-0.
11. *Творения св. Феофана Затворника*. Начертание христианского нравоучения / Св. Феофан Затворник // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печёрского монастыря, 1994. – Т. 1. – 330 с.
12. *Фромм, Э.* Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М.: Республика, 1993. – 415 с. – ISBN 5-250-02353-3.

13. *Швейцер, А.* Культура и этика / А. Швейцер.– М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
14. *Шрейдер, Ю.А.* Лекции по этике / Ю.А. Шрейдер. – М.: МИРОС, 1994. – 136 с. – ISBN 5-7084-0047-1.
15. *Этика* / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. – ISBN 5-8297-0030-1.
16. *Этика: энцикл. сл.* / под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – ISBN 5-8297-0049-2.



Лекция 4 - 6. МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ, ИХ СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА

Аксиология, её история. Понятия ценности и оценки (56)

- *Специфика моральных ценностей и их структура (73)*
- *Понятия добра и зла в этике. Зло и грех (90)*
- *Абсолютные и относительные моральные ценности. Понятие ценностных симулякров (98)*

Аксиология, её история. Понятия ценности и оценки

Во время гражданской войны на юге России произошло следующее событие. Одна русская женщина с двумя малолетними детьми оказалась в городе, который был вначале под властью белых, а затем перешёл под власть красных. Она была женой белого офицера, и знала, что будет расстреляна красными, если её поймают. Эта женщина вместе с детьми спасалась на краю города в хижине. И вот однажды вечером в дверь постучали. Когда женщина открыла дверь, то увидела у порога другую русскую женщину примерно её же возраста.

– Вам надо уходить, вас обнаружили, иначе на рассвете вы будете расстреляны, – сказала вновь пришедшая.

– Куда же я пойду с ними, – кивнула мать головой на двух маленьких сыновей, – я далеко не уйду.

– Тогда я за вас останусь и назовусь вашим именем.

– Но вас же расстреляют?

– Да, но у меня нет детей, – пришедшая посмотрела на жавшихся к матери малышей.

Жена офицера ушла с детьми, и им удалось выжить. Они оказались в эмиграции. А оставшаяся женщина, как они точно узнали, была расстреляна на рассвете. Выжившие дети, став взрослыми, всю жизнь старались быть достойными памяти той, которая пожертвовала собой, чтобы спасти их и их мать⁷⁵.

⁷⁵ См.: Митрополит Антоний Сурожский. «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия». Беседы на Евангелие от Марка. Главы 1 – 4. – М., 2001.

Почему данный поступок во *всех* культурах и *всегда* будет признан как высшее проявление доброты, благородства, красоты человеческой души? Что делает столь значимыми подобные действия? – Их делает значимыми их *ценности*. Что же такое *ценность*?

Ценности – одни из основных структурных элементов морали. Моральными ценностями считаются ценности добра и зла, как то: благо, справедливость, свобода, насилие, достоинство, честь, любовь, ненависть и др. Ценности изучает особая философская дисциплина *аксиология*. Несмотря на то, что понятие *ценности* применялось в обыденном и в научном языках с древности, оно стало философской категорией только во второй половине XIX века благодаря работам *Германа Лотце*, а на рубеже XIX – XX веков оформляется уже отдельная научная, философская дисциплина – *аксиология*. Чем объясняется данный факт столь позднего становления науки о ценностях?

Причины этого явления как социальные, так и духовные. В XIX веке развилось такое социальное явление, как *отчуждение* человека, и это сделало актуальной проблему «*переоценки ценностей*». Появился *нигилизм*, принявший интернациональный характер, который отрицает какие-либо общие моральные ценности, нормы⁷⁶. Получил небывалое в истории развитие атеизм, когда «Бог умер» для многих людей, а с ним порушилась и вся традиционная система ценностей. Возникли системы новой, «более прогрессивной» морали, наибольшее признание из которых получили «пролетарско-классовая» мораль Маркса и мораль «белокурой бестии» Ницше. Всё это потребовало новых средств осмысления духовно-нравственного бытия и его защиты, чем и занимается аксиология.

Развитие аксиологии сдерживалось также философией эмпиризма Нового времени, её влиянием, которая в лице своих представителей Дж. Локка, Д. Юма и др. утверждала, что в мире нет ничего, кроме фиксируемых в чувственном *опыте* сущностей, качеств и отношений, в число коих не входят никакие ценности. И лишь после Канта, его учения о *трансцендентных* и *трансцендентальных* ноуменах и принципах, стала возможной теория ценностей, ибо ценность по своей природе трансцендентна. И не случайно аксиология формируется именно у неокантианцев Баденской школы (*В. Виндельбанд, Г. Риккерт* и др.)⁷⁷.

⁷⁶ См.: *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

⁷⁷ См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи // Избранное. Дух и история. – М., 1995; *Он же.* О свободе воли. *Там же*; *Риккерт Г.* Границы естествонаучного образования понятий. – СПб., 1904.

Неокантианцы Баденской школы были первыми из философов, которые создали систематическое теоретическое учение о ценностях, у которых понятие *ценности* стало важнейшей философской *категорией*. Учение о ценностях у баденцев предстаёт итогом их философских исследований, определённым логическим допущением в целях устранения возникших в их гносеологии «внутренних» противоречий, хотя сами ценности являются, такой они сделают позднее вывод, основанием важнейших мировоззренческих и гносеологических положений. Аксиология и в настоящее время предстаёт определённым логическим завершением той или иной философской системы.

Рассматривая понятие *ценности* как философскую категорию, неокантианцы всё же считали, что оно является трудно определимым. «Мы употребляем это обозначающее понятие, которое, подобно бытию, не допускает уже никакого дальнейшего определения»⁷⁸.

Согласно неокантианцам, и здесь надо с ними согласиться, ценности обладают такими свойствами, как *единство* и *единственность*. Г. Риккерт, объясняя эти свойства ценностей, приводит пример с алмазом. Почему стоимость цельного алмаза больше, чем стоимость суммы его кусков, если разделить алмаз на части? – Именно потому, что целое и часть обладают разными ценностями. Ценности также *трансцендентны* и *трансцендентальны*⁷⁹ и потому общи для всех людей, и именно эта всеобщность ценностей позволяет иметь научное, общепринятое знание об индивидуальных явлениях, когда к ним применяется ценностный подход.

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

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

⁷⁸ Риккерт Г. Два пути познания // Новые идеи в философии. – 1913. – № 7. – С. 46.

⁷⁹ Трансцендентное есть то, что существует вне материального бытия, выходит за пределы обычного чувственного опыта. Трансцендентальное есть то, что присуще нашему сознанию от природы до всякого опыта, т.е. это врождённые формы, идеи, принципы сознания.

Следующий этап в развитии аксиологии связан с *феноменологической* теорией ценностей *Макса Шелера*⁸⁰. В сравнительно коротком по времени творчестве Макса Шелера, тем не менее, выделяются два периода. *Первый, ранний* период охватывает два начальных десятилетия XX века, и включает в себя работы по феноменологии и аксиологии. Для нашего курса особенно важен первый период его творчества, когда он разработал свою «материалистическую этику ценностей».

По Шелеру ценности есть специфические *сущности*. В мире первоначально выделяются два рода бытия – бытие вещей и бытие благ, и лишь затем мы открываем, чувствуем в них ценности. Идея о «разделении» мира останется и в поздний период у М. Шелера, только там он будет говорить о разделении хаотического «жизненного порыва» и духа. Можно предположить, что размышления над структурой мира, которая открылась Шелеру в первый период его творчества, попытка разрешить возникающие здесь проблемы и заставили его пересмотреть некоторые свои взгляды на мир. Во втором периоде своего творчества он больше занимался миром вещей и самим человеком, ибо через человека и происходит единение вещи и ценности, и сам человек принадлежит обоим мирам.

Ценности по М. Шелеру обладают свойством *априорности*, но он подверг критике учение Канта об априоризме, главными недостатками которого считал ограничение априорного только формами разума. Априорное по М. Шелеру связано не только с формами, но и с материей, не только с разумом, но и с чувствами. Если же брать ценности, то их априорность и проявляется в их определённой материальности и чувственности. Но все эти положения должны быть осмысленны феноменологически.

Априорные сущности и содержания отличаются «чистотой», независимостью от человеческой организации, а также наличием в них определённого *порядка*, определённой *закономерности*. Поэтому есть определённый «порядок любви», «логика сердца». Нарушение объективного порядка ценностей может предстать основанием *ресентимента*. Ценности можно охарактеризовать также как *интенциональные*. *Интенциональность* ценностей проявляется в их связи с определённой материей, как с их определённым материальным носителем.

⁸⁰ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994. – С. 287; Он же: Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999 и др.

М. Шелер отметил и другие качества ценностей. Так, он обратил внимание на разделение ценностей на *положительные* и *отрицательные*. Как и другие аксиологи, он признавал наличие определённой *иерархии* ценностей, и, следовательно, наличие у них определённого *ранга*. М. Шелер выделял ряд признаков «высших» и «низших» ценностей. К таковым он относил, в частности, «долговечность» ценностей. В своей классификации ценностей М. Шелер выделяет два априорных порядка: 1) ранг ценностей в соответствии с их сущностными носителями; 2) порядок рядов «ценностных качеств», или «ценностных модальностей». По замечанию М. Шелера последний вид порядка ценностей есть «чисто материальный порядок».

М. Шелер в своей аксиологии особое внимание уделил процессу познания, «усмотрения» ценностей. Всякое ценностное аргіогі обнаруживается, «усматривается», прежде всего, в таком познании, «которое выстраивается в чувствовании, в предпочтении, в конечном счёте – в любви и ненависти»⁸¹.

О *нравственном* виде ценностей М. Шелер заявлял, что «нравственно добрыми или злыми могут быть (изначально) только *личности*». И мораль для него есть «система правил предпочтения самих ценностей». К анализу нравственности, моральных ценностей М. Шелер обращался и при исследовании таких феноменов, как *ресентимент*, *любовь*, *ordo amoris*.

Второй период творчества М. Шелера начинается с 20-х годов XX века и продолжается до конца жизни учёного – до 1928 года. В этот период высказываются новые положения и в аксиологии, которые не свойственны были раннему Шелеру. Слишком большое значение теперь придаётся низшим формам бытия, самой материи, «вечно *становящегося* *взаимопроникновения духа и порыва*». М. Шелер поставил проблему соотношения духа и силы, ценности и энергии. Теперь он стал считать, что когда мы мыслим идеи и ценности, то не просто их «открываем», «находим, как независимое от нас сущее», а «со-порождаем» их.

Следующий существенный шаг в развитии аксиологии связан с «онтологической аксиологией» *Н. Гартмана*⁸². Н. Гартман является основоположником так называемой «*критической онтологии*» как одного из главных направлений реалистической философии Новейшей истории. В этой философской системе довольно значительное место при анализе бытия, и особенно ду-

⁸¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994. – С. 287.

⁸² См.: Гартман Н. Этика. – СПб., 2002; Он же. Эстетика. – Киев, 2004; Он же. К основоположению онтологии. – СПб., 2003 и др.

ховного бытия, отводится учению о ценностях. Н. Гартман в своей онтологии отстаивал принцип плюрализма, по которому организовано бытие. Для ученого отстаивать принцип плюрализма важно в силу признания им принципа многослойности бытия и равнозначности каждого из этих слоёв.

К важнейшим слоям бытия он относил *реальное* и *идеальное* бытие, или *реальность* и *идеальность*. *Реальность* как сфера или способ бытия, или реальное бытие, есть «способ бытия всего, что имеет *во времени* (курсив наш. – П.М.) своё место или свою деятельность, свои возникновение или исчезновение»⁸³. Это может быть «вещь или лицо, единичный процесс или общий ход жизни». *Идеальное* бытие, *идеальность* как сфера или способ бытия – это вневременное бытие, «оно не пребывает во времени»⁸⁴.

Как видим, Н. Гартман реальное бытие связывает только со временем, но не со временем и пространством, т.е. реальное бытие связано лишь с длительностью, но не с протяжённостью. И он считал «фундаментальным заблуждением материалистического способа мышления» признавать за реальное одно протяжённое. Не размеры, не видимость выделяют реальное, а лишь становление, «процессуальность», «длительность», т.е. всё то, что характеризует время. Важнейшими видами реального бытия по Н. Гартману являются *вещь, жизнь, душа, духовный мир*.

Реальное и идеальное бытие обладают ещё одним общим и очень важным свойством – *объективностью*. На языке философии Гартмана объективное бытие обозначается как «*в-себе-бытие*». О последнем он пишет: «В противовес этой относительности в-себе-бытие означает не что иное, как независимость от субъекта и, в частности, от познанности субъектом»⁸⁵.

Данное положение об объективности бытия, в том числе идеального бытия, очень важно не только для онтологии, но и для аксиологии. Н. Гартман продолжил определённую традицию в учении о ценностях, заложенную М. Шелером, и состоящую в том, что ценности не являются феноменами всецело субъективными, что они не сводимы и к значению объектов для субъектов, а, напротив, обладают автономностью, объективностью. С нашей точки зрения, данное положение о ценностях является правильным, и мы сознательно в своих работах о ценностях продолжаем эту традицию Шелера-Гартмана⁸⁶. Но она и сейчас, как и во времена Шелера и Гартмана, вызывает наибольшие возражения.

⁸³ Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб., 2003. – С. 202.

⁸⁴ Там же. – С. 493.

⁸⁵ Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб., 2003. – С. 339.

⁸⁶ См.: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир, 2004.

Как возможно обосновать объективность того или иного предмета? Данная проблема является уже традиционной для философии Нового времени, которая каждого, входящего в храм мудрости, испытывает как сфинкс. Не прошёл мимо неё незаметно и Н. Гартман. Он постарался критически оценить скепсис, критицизм, определённые формы идеализма, которые исходили из положения, «что нам даны только наши представления», и что потому невозможно утверждать что-либо о в-себе-бытии сущего. И Н. Гартман замечает, что в-себе-бытие и не требует доказательств. И уже потому, что это «последняя вещь», которая для доказательства собственного существования должна основываться на чём-то ином, что предстаёт как нонсенс, ибо тогда она не была бы «последней вещью». Он отмечает ещё три причины, почему здесь не требуются доказательства. Во-первых, доказательства скорее нужны тем, кто оспаривает в-себе-бытие. «Таким образом, – пишет Н. Гартман, – если объявлять этот феномен видимостью, то надо также показать, как эта видимость может возникнуть»⁸⁷. Во-вторых, если исходить, как это делали Фихте и Шеллинг, из «бессознательного продуцирования», имеющего истоки в Я, то «Я само стало чем-то в-себе-сущем», требующим обоснований. В-третьих, если бы даже удалось показать, что всё есть видимость, то пришлось бы заняться онтологией видимости, «ибо и видимость всё-таки есть «нечто»».

С нашей точки зрения, Н. Гартман прав, высказав подобные замечания в адрес субъективно-идеалистических учений о бытии. В самом деле, если для объективизма возникают трудности, то для субъективной точки зрения на бытие, от Канта до Гуссерля и др., также есть свои сложности. В частности, требуется объяснить появление *феноменов* в сознании человека, в том числе трансцендентальных, их определённую независимость от воли человека и т.д.

Но откуда у человека появляется убеждение о существовании в-себе-бытии, если оно не чистый плод разума? Н. Гартман считал, что это возможно благодаря «*трансцендентным актам*» познания. Под «трансцендентным актом» Гартман понимал акт, который происходит не только в сознании, «но перешагивает через сознание, выходит за его пределы и связывает его с тем, что существует независимо от него, в себе»⁸⁸. В результате подобных актов нечто «сверхпредметное» становится предметом. Таким образом, познание не замыкается всецело на сознании, оно становится «трансцендентным актом».

⁸⁷Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб., 2003. – С. 346.

⁸⁸Там же. – С. 349.

Согласно Гартману знание о реальном и идеальном бытии поступает не только через рациональные акты познания, но и через *эмоционально-трансцендентные* акты. К последним он относил ценностные реакции. Среди конкретных эмоционально-трансцендентных актов Гартман выделял «затронутость», «переживание», «претерпевание», «захватывание» человека потоком событий, а также «ожидание, предчувствие, готовность», «надежду и страх» и др. Как видим, Н. Гартман при анализе эмоционально-трансцендентных актов использует не традиционные философские категории. Его позиция близка здесь к экзистенциальной философии.

Н. Гартман особое внимание обращает на проблемы *идеального бытия*, в частности, на его структуру, свойства элементов идеального мира, специфику познания идеальных объектов и т.д. Как отмечалось, Гартман считал, что идеальное бытие отличается вневременным характером. Другой его особенностью является то, что оно познаётся только *априори*. Учение об априори у Н. Гартмана повторяет основные положения об априори М. Шелера. К основным сферам идеального бытия он относил *математические объекты, логические законы, сущности и ценности*.

Что такое *ценность* в понимании Николая Гартмана? У философа нет чёткого определения ценностей. И это не случайно, ибо ценности относились им к тем *первичным* элементам мира, определение которых невозможно через обычную родовидовую дефиницию. Ценности как феномены столь же самостоятельны как *сущности*. И потому в книге «Этика» Н. Гартман писал, что, «говоря языком современных понятий, ценности – это сущности»⁸⁹. Но в книге «Эстетика» Н. Гартман обращает внимание и на сходство ценностей и *качеств*. Под «художественным качеством», замечает он, «как раз и подразумевается эстетическая ценность»⁹⁰.

По Н. Гартману ценности обладают особым онтологическим статусом. Они также характеризуются *идеальностью*, в том значении этого понятия, о котором уже говорилось выше. В «Этике» и в «Эстетике» Н. Гартман повторял не раз то, что уже было сказано им в онтологии. Так, в «Этике» он напишет: «Ценностные структуры суть именно идеальные предметы, существующие по ту сторону бытия и небытия, даже по ту сторону реального ценностного чувства, которое одно их схватывает»⁹¹. Идеальная ценность, как и все идеальные

⁸⁹ Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 178.

⁹⁰ Гартман Н. Эстетика. – Киев, 2004. – С. 428.

⁹¹ Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 176.

образования в понимании Н. Гартмана, существует, «даже если нет ни одного её реального ценностного носителя»⁹².

Идеальные ценности отличаются таким качеством, как *автономность*. Автономность ценностей, по Н. Гартману, абсолютна, т.е. они совершенно не интенциональны в том смысле, что не связаны с какими-то объектами и субъектами, а существуют самостоятельно и независимо от них. Ценностный мир обладает своей собственной структурой, собственными законами.

К важнейшим свойствам ценностей, по Н. Гартману, относится и их *объективность*, или, на языке Гартмана, их «в-себе-бытие». Немецкий философ остался навсегда убеждённым в объективности ценностей, в их независимости от сознания субъектов. Положение об объективности ценностей отстаивается им и в онтологии, и в этике, и в эстетике.

Такой идеальный объективный мир ценностей познаётся через априорное чувственное познание. Положение о чувственной априорности также важно для Н. Гартмана, как и для М. Шелера, ибо оно позволяет объяснить принципиальную возможность познания ценностей.

Аксиологи разделились во мнениях по вопросу о положительных и отрицательных ценностях. Понятие *отрицательной* ценности вызывает возражение у ряда учёных, к их числу следует отнести и Н. Гартмана. Он использовал понятие «контрценности» для характеристики того, что понимается некоторыми как «отрицательная ценность». Так, «беда» как «несчастье» и есть пример контрценности. «Ведь ценность свойственная не всем видам и отношениям без различия; бывают блага, а бывают беды»⁹³.

В целом, зло по Гартману не есть какой-то вид ценностей. Он считал, что признавать зло за ценность, значит оправдывать его, заниматься теодицеей.

Заявление Н. Гартмана о том, что признание зла за ценность означает определённое его оправдание, очень многозначительно. Оно указывает на особое понимание Гартманом самих ценностей. Ценности с его точки зрения – это то, что ценно, значимо в положительном смысле, а не просто как некое качество. Потому признание зла за ценность есть не что иное, как его оправдание. Но такой вывод можно сделать лишь при определённом понятии ценностей как положительных и абсолютно автономных феноменов. С нашей точки зрения, добро и зло являются важнейшими моральны-

⁹² Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 353.

⁹³ Там же. – С. 179.

ми ценностями, как определённые объективные качества объектов и субъектов, которые мы оцениваем как положительные и отрицательные. И всякое явление, в том числе «беда», «несчастье» сопричастно и добру и злу. Как говорит народная мудрость: «Нет худа без добра, и нет добра без худа». Христианство, например, признаёт, что зло возможно и при благой основе бытия, которое сотворено Богом как олицетворённым добром. Конечно, здесь возникают сложные проблемы теодицеи. Но теодицея сводится не к оправданию зла, а к его *пониманию*. И в целом, теодицея есть оправдание Бога, а не зла. А зло, действительно, нельзя оправдать и с нашей точки зрения, признающей зло за отрицательную моральную ценность.

Широкую известность приобрело учение Н. Гартмана о структуре мира ценностей и законах их функционирования. Он предложил свою *классификацию* ценностей. Н. Гартман, следуя своей онтологии, выделяет следующие классы действительных ценностей, расположенных «снизу вверх»: «Ценности блага, охватывающие все ценности полезного для нас и служащего нам средством»⁹⁴; «ценности удовольствия, называемые обычно "приятным"»; «жизненные ценности. Сюда относятся ценности, присущие всему живому и разделяющиеся внутри этого класса по высоте, развитию и силе жизни»⁹⁵. Н. Гартман замечает, что к ценности жизни можно отнести всё, что полезно для жизни: нравственные ценности, охватываемые понятием «добро»; эстетические ценности, характеризуемые понятием «прекрасного»; познавательные ценности – собственно, только одна ценность - «истина».

Три последние класса ценностей в этой классификации сам Н. Гартман определил как *духовные*, которые находятся в определённой «параллельной связи» друг с другом, что не исключает «различие высоты уровня между ними». Нравственные и эстетические ценности, справедливо замечал Н. Гартман, включают в себя также «градацию ценностей высокого и низкого порядка», находящихся друг с другом в сложных отношениях: «как могут быть этические ценности «более высокие», чем определённые эстетические, существуют и эстетические ценности, которые выше определённых этических ценностей»⁹⁶.

Обращает на себя внимание факт, что в свою классификацию ценностей Н. Гартман не включил *религиозные*, ибо для признания Бога он не видел достаточных оснований, а без существования Бога эти ценности яв-

⁹⁴ Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 438.

⁹⁵ Там же. – С. 438.

⁹⁶ Там же. – С. 439.

ляются иллюзорными. Н. Гартман, в целом, видел в религиозных ценностях не факт возвышения личности, а факт её унижения. По его мнению, с наличием Бога не согласуется свобода человека, его самоценность, способность к творчеству добра. Н. Гартман критиковал предпосылку М. Шелера, что «в способе бытия этого мира заложено» быть миром «для кого-то», и в конечном счёте – для Бога. «Но как раз это предположение оказалось ошибочным, – заявлял Н. Гартман. – Подобный сущностной закономерности не существует»⁹⁷. Единственно первичным носителем нравственных ценностей и не ценностей предстаёт не Бог, не государство или какая-то другая общность, а только человек⁹⁸. Однако в «критической онтологии» Гартмана появились свои внутренние «неразрешимые» противоречия, связанные, в частности, с объяснением свободы воли человека и с императивностью идеального мира.

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

Много внимания в критической онтологии уделяется высшим ценностям – *нравственным и эстетическим*. Н. Гартман был уверен в эффективности ценностного подхода в этике и эстетике.

Нравственные ценности, по Н. Гартману, могут быть связаны только с человеком. «Носителями нравственных ценностей, как и носителями безнравственности, могут быть только и исключительно люди или их действия, поступки, убеждения»⁹⁹. И причина этого кроется в том, что только человек обладает развитым ценностным чувством, т.е. только он может «схватить» нравственные ценности сознанием, что только человек обладает свободой воли, необходимой для реализации нравственных требований, нравственного долга, определяемых нравственными ценностями. С нашей точки зрения, в этом положении Н. Гартмана заключается существенный недостаток его этики. Н. Гартман чрезмерно сузил мораль, замкнув её на

⁹⁷ Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 268.

⁹⁸ Там же. – С. 275.

⁹⁹ Гартман Н. Эстетика. – Киев, 2004. – С. 447.

человека, обесценив социальную действительность, природу. Социальная жизнь, различные её сферы, отношение к природе, сама природа оказались «внеморальными», ставшими вдруг по ту сторону добра и зла, что на практике всегда принимало сторону зла.

Несомненная заслуга Н. Гартмана состоит в анализе как мира моральных ценностей в целом, так и отдельных моральных ценностей. Он предложил свою таблицу *нравственных* ценностей, которая является отнюдь не безупречной. В основе всех нравственных ценностей лежит группа *основных* ценностей, центральное место в которой занимает ценность «блага». К этой группе относятся также ценности *благородства, полноты, чистоты*. Н. Гартман не считал, что данными ценностями исчерпывается класс основных нравственных ценностей. Однако каких-либо доказательств, касающихся как класса основных ценностей в целом, так и отдельных ценностей, входящих в него, у Н. Гартмана нет. По сути дела это интуитивная, подкрепляемая частными свидетельствами, гипотеза.

Далее в системе нравственных ценностей Н. Гартман выделял *три* другие группы ценностей. К первой группе он отнёс ценности преимущественно *античной культуры*, где они были наиболее востребованными и впервые подверглись этическому анализу. К данному классу относятся такие ценности, как *справедливость, мудрость, храбрость, самообладание, аристотелевские добродетели*. Вторая группа нравственных ценностей у Н. Гартмана состоит из ценностей «*культурного круга христианства*». К этому классу отнесены *ценности любви к ближнему, правдивость и искренность, надёжность и верность, доверие и вера, скромность, смирение, дистанция, ценности внешнего обхождения*. Третью группу моральных ценностей образуют те, которые не вошли в первые две. К ним Гартман отнёс *любовь к дальнему, личностность, личную любовь*.

У Н. Гартмана, несомненно, есть достижения в исследовании мира ценностей и морали. Так, ему удалось расширить мир ценностей, в частности, моральных ценностей, которые связаны с человеком. В ряде случаев, как при анализе ценностей *чистоты, сострадания, дарственности, личностности, личной любви* учёный сказал действительно новое слово об их содержании. Но при анализе других ценностей, таких как *благородство, любовь к дальнему, той же личностности* допущены серьёзные ошибки, о чём свидетельствует и последующий уже после Гартмана нравственный опыт человечества, не принявшего подобного рода оценки этих ценностей. При анализе некоторых ценностей вообще не было сказано ничего оригинального, глубокого.

К числу наиболее спорных относится его анализ ценности *благородства*. «Благородство, – писал Н. Гартман, – заключается ни в чём ином, как в аристократизме образа мыслей»¹⁰⁰. Н. Гартман утверждал, что моральное восхождение человека в истории осуществляется не широкими народными массами, но небольшим по численности авангардом человечества. Массы инертны. Благородный же человек в своём движении вверх «не тащит за собой этот *ненужный балласт* (курсив наш. – П.М.), он спокойно может оставить его, заботясь только о развитии этоса»¹⁰¹. Несомненно, что Н. Гартман выступил здесь в духе Ницше и вопреки другим известным концепциям благородства, в частности, вопреки учению М. Шелера и древнему учению Конфуция. Эти учения интуитивно можно отнести к общечеловеческому представлению о благородстве, чего нельзя сказать об идеях самого Гартмана.

В русской этике теория ценностей наиболее развита у Н.О. Лосского¹⁰². Своё учение о ценностях сам Н. Лосский определял как *идеалреалистическое*, «онтологическую, идеалреалистическую аксиологию». Аксиологическое учение Н. Лосского может быть охарактеризовано также как *интуитивистское*. Собственно, русский философ к ценностям подошёл с тех позиций интуитивизма, которые он развивал изначально.

Н. Лосский не отождествлял ценности ни с качествами, ни с отношениями, ни с сущностями. Он сделал вывод о том, что «ценность» есть особая категория, которая *неподводима* ни под какие другие, и, следовательно, которую нельзя определить обычным путём через указание родовидовых признаков. Ценности по своей природе являются *идеальными* и *объективными*.

У Н. Лосского есть своя классификация ценностей. Так, он прежде всего выделяет *абсолютные* и *относительные* ценности. В учении об относительных, отрицательных ценностях, как и в целом в своей аксиологии, Н. Лосский много внимания уделяет *субстанциональным деятелям*. Учение о «субстанциональных деятелях» является, собственно, необоснованной гипотезой Н. Лосского, что создало неразрешимые для него как христианского мыслителя проблемы. Это учение не объясняло реальные вопросы, а, напротив, осложняло их рациональное осмысление.

Так и в аксиологии после правильных, с нашей точки зрения, утверждений об объективности ценностей и об их специфичности, не сводимости ни к значению, ни к чувству, Н. Лосский вынужден признать всё же

¹⁰⁰ Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 382.

¹⁰¹ Там же. – С. 387.

¹⁰² См.: Лосский Н.О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. – М., 1994.

«неразрывную» связь ценностей и субъектов, в качестве которых предстают «вечные» «субстанциональные деятели», и ценности являются уже как определённые значения.

Н. Лосский анализировал и сущность зла. Зло не есть отсутствие добра, как это часто представляется. Зло, по Н. Лосскому, есть особый вид бытия, но не первичный и не самостоятельный. Главной причиной зла является себялюбие, которое приводит к определённой изоляции деятелей друг от друга, и все прочие виды зла являются производными от этой основной причины грехопадения мира. Зло в природе Н. Лосский объяснял эгоизмом тех субстанциональных деятелей, которые оказались связанными с теми или иными природными феноменами.

Н. Лосский исследовал и вопрос о способах осознания ценностей. Ценности, считал он, воспринимаются субъектом не только через разум, интуицию, но и через чувства.

Недостатком его аксиологии является то, что в конечном счете ценности определяются как «значения для субъектных деятелей», и это чрезмерно «субъективизирует» ценности, не позволяет должным образом решить проблему «самоценности», что сказалось и на его этике.

В марксистской философии, в частности в советской философии, к проблеме ценностей обратились только в 50-е годы XX века, а более интенсивно ею занялись спустя десятилетие. Разработка марксистами проблемы ценностей сразу же повелась в остром теоретическом споре. Наибольшие расхождения возникли между В.П. Тугариновым, внёсшим из советских философов максимальный вклад в развитие аксиологии в России в новых условиях, и О.Г. Дробницким¹⁰³. Тугаринов определял ценности как «предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определённого общества, или класса, или отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также – идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала»¹⁰⁴. Ценности, таким образом, имеют субъектно-объектную природу. Здесь сразу же особое внимание уделялось социальной природе ценностей, поскольку не только объект, но и субъект ценностного отношения рассматривался как продукт социально-исторического процесса.

¹⁰³ См.: Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. – Л., 1968; Его же. О ценностях жизни и культуры. – Л., 1960; Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М., 1967 и др.

¹⁰⁴ Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. – Л., 1968. – С. 11.

Ценностный подход играет важную роль, по В.П. Тугаринову, не только в практике, но и в теории, ибо оценка, которая формируется на основе той или иной ценности, «не только предшествующий практике акт, но она сама входит в состав практики. Наряду с этим оценка производится и в науке. Имея в виду перспективы использования и практические последствия того или иного научного открытия, наука подвергает критике с этих позиций его результаты»¹⁰⁵. В.П. Тугаринов был искренне убеждён, что возможна и необходима для самой же философии, марксистская аксиология. В его понятии ценности есть излишний субъективизм и психологизм, приводящий к недооценке объективной природы ценностей, к отрицанию антиномичности их мира.

Учение О.Г. Дробницкого отличала солидная теоретическая обоснованность утверждений. В отношении же возможности развития в рамках марксизма аксиологии, он занял критическую позицию. В целом, к ценностям О.Г. Дробницкий подходит также в рамках субъектно-объектных отношений как к определённой значимости объекта для субъекта, особое внимание при этом уделяя субъектным феноменам сознания как ценностям. Именно с его дефинициями ценностей мы встречаемся в первой советской философской энциклопедии, в первом советском философском энциклопедическом словаре¹⁰⁶.

Ценности О.Г. Дробницкий рассматривал как «свойства только общественного предмета», круг которых невелик, которые отличаются дихотомической природой. О.Г. Дробницкий также считал, что понятие «ценности» может широко использоваться лишь на уровне обыденного сознания, где оно тесно связано с эмоциями, субъективными предпочтениями, «для теоретического сознания – это довольно-таки тощая абстракция»¹⁰⁷, «суррогат знания». Ценностный подход поэтому может быть «снят» в большинстве случаев научным подходом, поэтому и марксистско-ленинская философия как научная философия не требует какого-либо аксиологического «дополнения».

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

¹⁰⁵ Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. – Л., 1968. – С. 83.

¹⁰⁶ См.: Философская энциклопедия. – М., 1970. Т.5. – С. 462; ФЭС. – М., 1982. – С. 65.

¹⁰⁷ Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М. – С. 344.

В 60 – 70-е годы XX века прошел ряд конференций по проблемам ценности в СССР, вышли в свет сборники, монографии по аксиологической тематике. Большинство философов поддержало В.П. Тугаринова. Понятие «ценности» в дальнейшем в советской философии развивалось в рамках субъектно-объектной концепции, когда расхождения шли уже в границах этого подхода. Историзм, классовость, социальная субъективность – эти свойства ценностей наиболее изучены в марксистской философии.

Однако ценностный анализ при этом оказывался перегруженным социологизмом и психологизмом. Анализ конкретных, например, нравственных, эстетических феноменов зачастую представлял не этический или эстетическим исследованием, а социологическим или социально-психологическим. Многие же свойства ценностей, такие как единственность, единство, трансцендентность оставались незатронутыми. Многие сферы общественного бытия оказывались «обесцененными» для учёных. Эти трудности определялись, прежде всего, ограниченностью самого субъектно-объектного подхода к ценностям.

В марксистской этике в 60 – 70-е годы XX века интенсивно решалась проблема создания основанного на материализме учения о морали. Проблема определения нравственности, её сущности и специфики стали здесь приоритетными. Но при этом этика слабо использовала ценностный подход. Существовало даже какое-то отчуждение от аксиологической проблематики и методики. В советской этике, тем не менее, появлялись работы, посвящённые отдельным ценностям, проводились социологические исследования ценностей¹⁰⁸. Но эти работы не носили цельного, системного характера, исходили из уже традиционного для марксистской философии взгляда на ценность как субъективно-объективное значение. Всё это требовало более «широкого», «объективного» подхода к самим ценностям, что постепенно и стало утверждаться в советской философии и этике.

В современной западной философии аксиология получает дальнейшее развитие. Но по своим основополагающим идеям аксиологические учения второй половины XX века во многом восходят к отмеченным выше классическим концепциям аксиологии¹⁰⁹. В этике широкое развитие получили как

¹⁰⁸ См., например: *Соколов В.И.* Нравственный мир советского человека. – М., 1982.

¹⁰⁹ Содержательный анализ западной аксиологии XX века дан в учебном пособии *С.Ф. Анисимова* «Введение в аксиологию» (М., 2001).

теоретические, так и нормативные исследования, которые занимаются анализом *конкретных* моральных феноменов. Так, заслуженное признание получила теория «справедливости как честности» Джона Ролза¹¹⁰.

В российской науке в 80 – 90-е годы XX века также продолжалась работа по изучению ценностей, в том числе нравственных¹¹¹. Регулярно проводился и продолжает проводиться социологический опрос по важнейшим общественным ценностям. Нравственные ценности традиционно предстают предметом анализа современной религиозной этики, в том числе православной.

С нашей точки зрения, дать исчерпывающее определение ценности невозможно. Можно дать рабочее, но, тем не менее, реальное определение ценности: *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами, и характеризует их единственность, единство, их место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характеризующие их единственность, единство, их место в мире с точки зрения добра и зла.* Приведенное определение ценности ориентируется на некоторые её существенные свойства, которых, конечно, значительно больше у реальных ценностей.

Ценность есть специфическое существенное метакачество реальных объектов и субъектов. Мораль с этой точки зрения включает в себя систему определённых ценностей, специфический ценностный «срез» бытия. Нравственность как она функционирует в обществе, в человеке не сводима, конечно, к ценностям, ценности предстают одной из четырёх основных её подсистем: системы нравственного сознания, действий, отношений, ценностей. Ценности при таком подходе к ним выполняют функцию значений, идеалов, оснований для норм, принципов, выбора в системе морали. А мораль характеризуется не только своей автономностью, но и интенцио-

¹¹⁰ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995.

¹¹¹ См.: Пороховская Т.И. Ценности и оценки в морали. – М., 1988; Кузнецова А.Г., Максимов А.В. Природа моральных абсолютов. – М., 1996; Выжлецов Г.П. Духовные ценности и судьба России // Соц.-полит. журн. – 1994. – № 3 – 6; Выжлецов Г.П. Аксиология: становление и основные этапы развития // Соц.-полит. журн. – 1995. – № 6, 1996. – № 1; Капустин Б.Г., Клямкин И.М. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. – 1994. – № 1 – 2; Динамика ценностей населения реформируемой России / отв. ред.: Н.И. Латин, Л.А. Беляева. – М., 1996; Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопр. философии. – 1996. – № 4; Анисимов С.Ф. Введение в теорию морали. – М., 2001. и др.

нальностью, т.е. существуют определённые моральные ценности природы, экономики, политики, права, гражданского общества, личности, которые объективны и лежат в основании морального сознания, моральных отношений, моральной деятельности и которые «требуют» предметного ценностного анализа.

Одна и та же ценность может быть по-разному *оценена*. *Оценка ценностей есть процесс определения значения, смысла, статуса тех или иных ценностей*. И палитра оценок многообразна и субъективна. Существует плюрализм оценок одной и той же ценности. Более того, *плюрализм* оценок является нормой существования нравственности. На практике же и в теории очень часто совершается произвольная, неосознаваемая подмена в сознании понятия *ценности* на понятие *оценки*, подобную подмену тезисов можно обозначить как «*аксиологическую ошибку*». И в большинстве случаев, когда рассуждают, делают высказывания о ценностях, имеют в виду одноимённые оценки. Однако, если оценки могут быть соотносительными, когда, например, добро оценивается через соотношение со злом, тепло с холодом и т.п., то ценности безотносительны, абсолютны, субстанциональны. Добро как ценность не зависит от зла, оно в этом смысле автономно.

Ценности и оценки являются одним из важнейших предметов социологического анализа¹¹². Социология не всегда отделяет ценности от оценок, и собственно в большинстве случаев проводит анализ именно оценок ценностей или того, что понимается в индивидуальном и общественном сознании под ценностями. Но это могут быть и *мнимые* ценности, которые тем не менее играют определённую роль в жизни людей и потому изучаются социологией.

Специфика моральных ценностей и их структура

Моральные ценности обладают такими свойствами, как *объективность, идеальность, одновалентность, трансцендентность, всеобщность, единство, единственность, иерархичность, интенциональность* и др.

Вопрос об *объективности* и *абсолютности* моральных ценностей является одним из наиболее дискуссионных и сложных. Замкнуты ли конкретные формы добра и зла на человека или социального субъекта, на его

¹¹² См.: Динамика ценностей населения реформируемой России / отв. ред.: Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. – М., 1996.; Н.И. Лапин. Пути России: социокультурные трансформации. – М., 2000.

субъективные качества, на сознание или свойственны и объективному миру, находящемуся вне человека, – обществу, природе? Очевидно, что утверждение об объективности моральных ценностей не отрицает и существования *субъективных* моральных ценностей.

На чём основывается утверждение об *объективности*¹¹³ моральных ценностей? В защиту данного положения свидетельствует уже факт определённого *единства* в наших нравственных оценках, теориях, дискуссиях¹¹⁴. *Оценки*, идеи об одной и той же моральной ценности, несомненно, *субъективны*, могут быть разными, но мы всегда знаем хотя бы отчасти, что оценивается, что отражается в идеях, о чём идёт спор, мы можем понимать друг друга. В пользу объективности и трансцендентности морали свидетельствует и наличие *общечеловеческих* моральных ценностей.

Важным аргументом в пользу *реализма* в вопросах нравственно-аксиологических является факт *моральной самооценности природы*. При отрицании объективности моральных ценностей уже *логически* необходимо отрицать моральную самооценность явлений природы, так называемую «естественную мораль», или «*моральность*» природы, или каким-то косвенным образом связывать это с человеком, с обществом. Однако против подобного редукционизма восстают наше нравственное чувство, наша интуиция, которые требуют признать моральную ценность и за «братьями нашими меньшими» как таковыми, и за природой «неживой», но доброй и прекрасной. Целые пласты бытия при отрицании объективных моральных ценностей оказываются «обесцененными» как якобы не имеющими какой-либо самооценности, как оказываются тогда они и «неинтересными» для этиков, оставаясь вне этического анализа.

Аргументом в пользу отстаиваемой здесь реалистической аксиологической позиции может служить и *религиозный опыт*, в частности, многие положения христианского Церковного Писания и Предания. Например, с 1-й главы 1-й книги Библии «Бытие» вводится нравственная оценка мира как творения и создания Бога. Так, уже в 3-м стихе 1-й главы читаем: «И сказал Бог, да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош,

¹¹³ Понятие *объективности* многозначно. Выделяются два важнейших значения данного понятия: 1) *объективное* – это существующее вне субъекта, вне человека; 2) *объективное* – это существующее вне субъекта и независимо от его сознания, в частности, вне человека и независимо от человеческого сознания. Мы будем использовать понятие *объективного* в первом из приведенных значений.

¹¹⁴ Это был один из аргументов ещё Сократа против нравственного релятивизма софистов, и эта же идея использовалась неокантианцами, как отмечено выше, в подтверждение трансцендентальности моральных ценностей.

и отделил Бог свет от тьмы»¹¹⁵. Подобным образом оцениваются Богом создания и творения каждого дня, включая и день шестой, когда был сотворён человек: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой».

Нравственный реализм присутствует в знаменитых оценках природы апостола Павла, представляющих «широкое» понятие морали, несводимое только к человеку: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»¹¹⁶. «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покори-лась суете не добровольно, но по воле покорившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободе славы сынов Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне»¹¹⁷. Из отцов Церкви ярко выражена мысль об объективности морали у *Дионисия Ареопагита* и преподобного *Максима Исповедника*¹¹⁸.

Из русских православных мыслителей, наиболее почитаемых, широкий, объективный подход к морали демонстрировали св. Тихон Задонский¹¹⁹, св. Феофан Затворник¹²⁰, св. Игнатий Брянчанинов¹²¹.

Объективное понятие морали обнаруживается у русских философов *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» формируется из косной материи. «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их *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»¹²².

¹¹⁵ Быт. 1, 3 – 4.

¹¹⁶ Рим. 1, 20.

¹¹⁷ Рим. 8, 19 – 22.

¹¹⁸ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1994. – С. 89.

¹¹⁹ *Св. Тихон Задонский*. Сокровище духовное // Творения Т. Задонского. – М., 1994. – Т. 4.

¹²⁰ *Св. Феофан Затворник*. Начертание христианского нравоучения // Творения Ф. Затворника. – М., 1994. – Т. 1.

¹²¹ *Св. Игнатий Брянчанинов*. Аскетические опыты. – М., 1991. – Т. 1.

¹²² *Булгаков С.Н.* Сочинения в 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 84.

Но почему возможно очеловечить природу, почему возможна хозяйственная деятельность человека на земле? Она возможна, в частности, потому, и это необходимое условие, что «вся земля есть потенциальное тело, из состояния «невидимого и пустого» она непрестанно облекается во славу шести дней творения: всё исходит из земли и возвращается в землю. Земля в этом смысле есть «Божья нива», кладбище, сохраняющее тело для воскресения, и об *этой* земле сказание: «земля еси и в землю отыдяши». Между телесностью и материальностью устанавливается антагонизм, который религиозно-практическое выражение находит в аскетизме. На почве этого антагонизма и возникает ложное противопоставление духа и плоти, которое выражается в односторонностях спиритуализма и материализма»¹²³.

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

Таким образом, мысль об объективном и всеобщем характере морали имеет давнюю традицию, которой неосознанно или сознательно следовали многие. Несомненно, что «моральные ценности» можно объяснить и с иных позиций, также логически непротиворечивых, в частности, с позиций субъективизма, отождествляя ценности со значением. Однако в таком случае для этих концепций остаётся неразрешимой проблема *всеобщности* и

¹²³ Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. — С. 224.

независимости морали, включая и проблему «*моральности природы*». И в таком случае, по критерию правдоподобия или практической и теоретической эффективности, нужно отдать предпочтение теории, которая объясняет более широкий круг явлений, и которая также непротиворечива¹²⁴. И по этому критерию учение о моральных ценностях как объективных эпифеноменах, являющихся одним из основных системных элементов морали, имеет преимущество.

Можно признать моральные ценности и за определённые *значения* объектов, но только для *Бога*, который является Абсолютным Субъектом миротворчества. И подобное *значение* моральных ценностей для человека как *субъекта* социального, личностного творчества всегда является как *объективная* значимость. То, что для Бога субъективно, то для человека предстаёт объективным.

Однако моральные ценности мы не можем непосредственно наблюдать, воспринимать по аналогии с иными объективными феноменами, как, например, физические свойства. Кроме того, один и тот же предмет может оцениваться нравственно по-разному, проявлять разную моральную значимость, превращаясь из Золушки в принцессу и, напротив, из ангела жизни в демона смерти. «И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды»¹²⁵. Подобное различие в ценностях казалось бы одного и того же предмета не опровергает объективности ценностей, ибо, на самом деле, в каждом из таких случаев, мы имеем дело не с тождественными предметами, а лишь с аналогичными. Любой предмет, любая вещь всегда находятся в той или иной конкретной системе и в том или ином качестве, но уже потому и ценности этого, казалось бы идентичного предмета, разные. Для рыб продолжительное пребывание на воздухе смертельно, а для млекопитающих живительно. И используемый в разных «системах», организмах один и тот же по своему химическому и физическому составу воздух проявляет себя в разных качествах и потому являет

¹²⁴ См.: *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // Логика и рост научного знания. – М., 1983. – С. 353.

¹²⁵ 2 Кор. 11, 14 – 15.

собой разную ценность¹²⁶. Кроме того, с одной и той же вещью в реальности может быть связано множество разнообразных моральных ценностей.

Следует также помнить, что одна и та же ценность может быть по-разному *оценена* и что существует реальный плюрализм оценок моральных ценностей, и это норма для нравственного бытия людей.

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

Но чтобы познать *объективную* моральную ценность, или *объективность* моральной ценности, надо проделать определённую операцию со своим сознанием, так называемую *феноменологическую редукцию*, т.е. сле-

¹²⁶ На это обратил в своё время внимание Дж. Мур, отстаивая самоценность части в том или ином целом: «Возьмём типичный пример: руку, отрезанную от живого человеческого тела, мы всё равно продолжаем называть рукой. Но рука, являющаяся частью живого тела, несомненно, отличается от мёртвой руки, и поэтому мы можем легко прийти к выводу, что рука, которая является частью живого тела, не была бы тем, чем она есть, если бы она не была именно частью тела, и при этом считать, что выраженное в данном выводе противоречие есть в действительности характерная черта данной вещи. Фактически же мёртвая рука никогда не была частью тела; она лишь *частично* идентична живой руке. Те части мёртвой руки, которые идентичны частям живой руки, остаются в точности теми же самыми независимо от того, принадлежит она живому телу или не принадлежит; и в этом случае мы имеем убедительный пример вещи, которая в один момент времени образует часть того, что мы называли «органическим целым», а в другое время – не входит в его состав. С другой стороны, те свойства, которые *имеет* только живая рука и *не* имеет мёртвая, не существуют, даже в изменённой форме, в последней: здесь они просто не существуют *вообще*» (Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984. – С. 95 – 96).

дует «вынести за скобку» существующее уже в нашем сознании, как сформированное раньше через нашу социализацию, понятие ценности как значения. *Говоря образно, надо взглянуть на мир, на вещи чистыми от эгоизма глазами.* И тогда откроется самоценность вещей как таковых, а не только их значение для нас, т.е. надо преодолеть наш человеческий эгоизм, который заставляет всё воспринимать с точки зрения наших собственных интересов. – Эгоизм, по мнению многих этиков, главный источник зла.

Митрополит Антоний Сурожский в одной из своих бесед приводит пример из книги Чарльза Уильямса «Канун для всех святых»¹²⁷. В этой книге есть фантастический рассказ о женщине, которая погибла в авиакатастрофе, и душа которой оказалась на берегах Темзы, где эта женщина не раз гуляла при жизни. Когда она была жива, то с брезгливостью и ужасом отшатывалась от вод этой реки, видя их замутнёнными, чудовищно загрязнёнными. «Но теперь у неё нет тела и у неё нет этой физической реакции на эти воды; она видит их такими, какие они есть: именно таковы должны быть воды реки, протекающей через большой город и уносящей всё, что город сбрасывает в реку на её пути к морю. Она видит эти воды как таковые. И потому что она принимает их такими, она начинает сквозь слои густоты видеть дальнейшие слои меньшей густоты, большей прозрачности. Она видит этот поверхностный загрязнённый слой, затем ниже – ещё большую прозрачность, глубже – большую чистоту, дальше и дальше. Так что, переходя от одного слоя к следующему, она обнаруживает, что сердцевина реки состоит из воды, не из отходов, грязи; там – вода! И вглядываясь ещё глубже, она видит совершенно особенную воду; и в сердцевине этой воды, которая стала частью человеческой истории, так сказать, человеческой жизни, видит воду первозданную, сотворённую Богом воду, совершенно чистую, прозрачную; и в самой сердцевине этой воды сверкающий поток, – это та самая вода, которую Христос дал самарянке. Почему она это видит? Потому что в этот момент она совершенно отрешена от себя; у неё нет физического тела, которое мешало ей видеть эти воды, как они есть, а не такими, каковы они по отношению к ней»¹²⁸. Вот нечто подобное надо проделать каждому индивиду по отношению к собственному сознанию, чтобы адекватно воспринять самоценность другого субъекта или объекта.

¹²⁷ Charles Williams. All Hallows Eve.

¹²⁸ Митр. Антоний Сурожский. О слышании и делании. – М., 1999.

Отличительной чертой моральной ценности как объективного качества является также то, что она предстаёт *по своей природе особым* качеством. Моральная ценность *непосредственно не проявляется в физическом пространстве и времени*, она не есть первичное качество и не ощущается отдельными органами чувств. Её отражение сознанием носит более сложный характер и осуществляется через восприятие, интуицию, умозрение. Моральные ценности предстают как *идеальные* качества в *платоновском* понятии идеального, за тем лишь исключением, что они *не существуют независимо* от их предметных носителей. И по этому они более подобны *формам Аристотеля*.

Реальные вещи природы и общества, естественные и созданные человеком, как и сам человек, обладают множеством свойств, в том числе ценностных. Они, по большей части, одновременно сопричастны добру и злу. При этом наблюдается языковая *омонимия*, когда одним и тем же словом обозначаются как материальные феномены, так и их ценности. Но отождествление ценностей и их предметных носителей предстаёт «натуралистической ошибкой», отмеченной Дж. Муром.

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). Или, другими словами, моральные ценности не содержат в себе *противоположных* качеств, т.е. качеств добра и зла одновременно и предстают «одновалентными». О подобном свойстве ценностей писал в своё время М. Шелер¹²⁹.

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

Отмеченные свойства моральных ценностей позволяют отделить реальный социальный, естественный феномен и его одноимённую ценность. Рассмотрим, например, высказывания: «Этот человек является противоре-

¹²⁹ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994. – С. 300.

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

Таким образом, важнейшим критерием выделения, восприятия моральных ценностей является то, что они могут быть только положительными или отрицательными, а реальные, не являющиеся ценностями, феномены могут иметь и положительную, и отрицательную ценность одновременно. Можно обозначить этот критерий выделения ценностей как «*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. А, с другой стороны, ценность нельзя отождествлять с конкретным предметом, хотя здесь также наблюдается омонимия. Во-первых, конкретный предмет есть явление особенное, а ценность – это универсалия, хотя и единственная в своём роде. Во-вторых, с любым конкретным явлением связано много других общих, особенных, и единичных свойств, в том числе противоположных. В-третьих, *отождествлять* натуральные, социальные и интеллигибельные свойства, значит, совершать натуралистическую ошибку. Конкретную вещь можно увидеть или услышать и т.д., то есть непосредственно ощутить. Ценность же как интеллигибельное свойство не отражается непосредственно нашими ощущениями.

С нашей точки зрения, моральные ценности отличаются также таким свойством, как *трансцендентность*. 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, а, с другой стороны, и дьявольское, демоническое бытие. С современной точки зрения *трансцендентное* есть то, что существует относительно независимо от пространства и времени как форм бытия материи. Всякое трансцендентное по определению сверхприродно, если природу связывать с материальным бытием. Сверхприродность трансцендентного означает, что его невозможно всецело «вывести» из природы, что оно не формируется непосредственно природой и только природой, не порождается ею.

О трансцендентной «сверхприродности» моральных ценностей свидетельствует следующее. Во-первых, моральные ценности не являются обычными природными качествами. 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, о чём уже говорилось выше. Мораль не формируется всецело политикой или правом, как считали это Гоббс и Локк. Нельзя по договору или по закону любить или быть справедливым, о чём уже говорилось раньше. 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, Папа Римский Иоанн-Павел II, справедливо напишет об обществе «общественного договора»: «Если мы до конца сделаем все выводы из расклада сил, мы сможем утверждать, что справедливость и любовь в том смысле, в каком их понимает христианская этика, не имеют в этом обществе права на существование. Они не могут существовать, ибо свобода личности в такой системе не допускает такой возможности. В рамках договора или разных общественных соглашений можно создать подобие справедливости или любви, но справедливость или любовь создать невозможно. Человеку, от природы нацеленному только на своё личное благо, незачем желать блага другому человеку, тем более – всему обществу, хотя этого по самой своей сути требуют общественные добродетели. Чтобы человек мог осуществить их, он должен найти в себе некое естественное основание для отношений с другим человеком и с обществом»¹³⁰.

¹³⁰ Войтыла К. Основания этики // Вопр. философии. – 1991. – № 1. – С. 52.

Моральные трансцендентные ценности не есть и фикция ума, миф, хотя и необходимы для человека. Содержательные моральные идеи не являются иллюзиями ума в силу своей значимости для бытия личности, т.е. в силу своей этической *ценности*. Такие идеи имеют основание в своей собственной самооценности. Мы вынуждены даже их постулировать для сохранения морального миропорядка. В этом отношении они отличаются от иных идей разума как содержательных, так и бессодержательных, или бессмысленных. Подобную неравноценность идей разума отметил Кант, выделив идею бессмертия души и идею Бога как необходимые для нравственного порядка. Ф.М. Достоевский, которого без должного основания Ницше относил к своим единомышленникам, писал в «Дневнике писателя» за декабрь месяц 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*»¹³¹. Подобные положения «доказываются» всем духовным опытом человечества.

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

С трансцендентностью моральных ценностей связано и следующее их важнейшее свойство – *всеобщность*. Моральные ценности всеобщы в том смысле, что с ними интенционально связано всё реальное, всякая форма и вид бытия. Это не означает, что любая вещь есть совокупность всех моральных ценностей, это означает лишь то, что любая вещь, любой предмет, любой субъект сопричастны добру и злу в той или иной степени.

Моральные ценности являются *аксиологическими* качествами и как таковые обладают рядом собственно ценностных формальных свойств. Так, им присущи *единство* и *единственность*, о которых писали ещё неокантианцы. *Единство*, или целостность, моральных ценностей означает,

¹³¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь – декабрь // Полн. собр. соч.: В 33 т. – М., 1982. – Т. 24. – С.48.

что все их элементы находятся в органической взаимосвязи, что всякое их «членение» всегда относительно. И когда мы не учитываем этого, то совершаем ошибку.

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

Единство, целостность моральных ценностей не исключает сложной структуры как в целом добра и зла, так и более конкретных моральных ценностей. Их элементы содержатся в них как бы в свёрнутом виде – в форме «пиктограммы», как в компьютерной программе «Windows». Мир моральных ценностей имеет «монадальную», а не «атомарную» структуру. Единство моральных ценностей означает также и то, что *одна и та же* конкретная моральная ценность может быть связана с различными объектами, сферами бытия. Например, справедливость, несомненно, характеризует экономические отношения, но можно и должно говорить о справедливости правовых, социальных отношений, хотя в этих сферах справедливость конкретизируется уже в иных ценностях, равно как и сама справедливость предстаёт конкретизацией добра.

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

Единство и единственность моральных ценностей проявляется и в том, что при сочетании разных ценностей не создаётся новая ценность; ценности, сочетаясь, не переходят друг в друга, не меняют свою модальность на противоположную. Они могут существовать в единстве, которое не переходит в единообразие.

Моральная ценность, уже по определению, отличается особым местом во всеобщей взаимосвязи, и совокупность моральных ценностей образует особый мир со своей специфической структурой, где можно выде-

лить определённое «ценностное ядро», или «ценностный центр» и определённую *иерархию* конкретных ценностей. Мир моральных ценностей предстаёт *иерархической системой* моральных ценностей, обладающей определённой *структурой* (рис. 3).



Рис. 3. Структура системы моральных ценностей

Как показывает аксиологический анализ морали, её фундаментальными ценностями добра являются *бытие, единственность* и *единство*, взятые именно как ценности. В самом деле, человеку органически свойственна точка зрения на сам факт бытия, в том числе и на бытие вещи и высшие его виды – на органическую жизнь природы, на человеческую жизнь как на проявление добра, блага. Всякое бытие, всякое существование, всякая жизнь уже сами по себе оцениваются как самоценность, благо, добро. *Единственность-как-добро* есть положительная моральная ценность *единственности* как уникальности, неповторимости всего существующего как *это* есть. При оценке *единства* как добра мы имеем дело с нравственным осознанием единства всего существующего, которое проявляется и в материальном единстве мира, и в идеальном его единстве, в единообразной структурности мира, выявленной по большей части в науке XX века. Единство есть у всех форм сущего, когда неживая природа не отрицает, а порождает живую природу и предстаёт фактором её существования, содержит в себе возможности её развития, равно как живая природа служит фактором существования социальной природы. *Единство*, дейст-

вительно, есть не только всеобщее онтологическое свойство объектов и субъектов, но и аксиологическое, нравственное. Единство есть добро как таковое уже в силу самого факта *единения*. Можно также сказать, что во всеобщей ценности *единства-как-добра* проявляется нравственная оценка значения любого объекта и субъекта для природы, общества, мира в целом. Даже комар имеет определённое значение для экосистемы, он объективно несёт определённую функциональную нагрузку.

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 является одной из главных причин грехопадения.

Абсолютизация единства-как-блага в ущерб единственности в свою очередь рождает зло тоталитаризма и грех социального насилия и является одной из основных причин социальной греховности. Но точно также и абсолютизация ценности бытия-как-добра в ущерб единственности и единства связано с деградацией индивидуальности и разрушением единства, когда ради бытия, например, 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, и в этом смысле они *автономны*, не сводимы одна к другой, не заменимы друг другом. Личность нельзя приносить в жертву всеединства, равно как всеединством жертвовать ради личности. И в этом моральная ошибка индивидуализма и тоталитаризма обоюдно. Добро цельно, едино в трёх своих основных ипостасях.

Эти ценности определяются как *основные*, поскольку лежат в основе всей системы моральных ценностей. В то время как в конкретной системе можно выделить и *базисные* ценности, а также *просто системные* и *предметные* ценности (по нашей классификации и терминологии) как, например, благо, справедливость, свобода и другие, которые предстают конкретизацией основных ценностей, но также существенны для морального миропорядка.

Фундаментальность отмеченных трёх моральных ценностей означает, что они предстают основой добра, любых базисных, системных и предметных нравственных ценностей. Ценности *бытие-как-добро*, *единственность-как-добро*, *единство-как-добро* представляют собой аксиологическое ядро, аксиологический стержень мира моральных и нравственных

ценностей. Моральность, добро того или иного явления, вещи, предмета, субъекта определяются мерой воплощения, реализации, объективации или опредмечивания, овеществления в них данных трёх ценностей добра.

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 выделяются важнейшие, или *главные системные* ценности конкретных природных, социальных, экзистенциальных образований. Главные ценности разворачиваются через частные *предметные* ценности добра и зла. Так и образуется мир моральных ценностей как система моральных ценностей с определённой структурой. В более развёрнутом виде структура системы моральных ценностей выглядит следующим образом:

1. Базисные моральные ценности:

1.1. Неживая природа:

- *естественность;*
- *благо;*
- *софийность.*

1.2. Живая природа:

- *жизнь;*
- *индивидуальность;*
- *органичность.*

1.3. Социальная природа:

- *жизнь;*
- *личность;*
- *соборность (единство).*

Система *общественных* нравственных ценностей имеет следующую структуру:

2. Системные общественные нравственные ценности:

2.1. Экономика:

- *благо;*
- *хозяйственность;*
- *справедливость.*

2.2. Политика:

- *мир;*
- *свобода;*
- *солидарность.*

2.3. Право:

- *легальность;*
- *достоинство;*
- *равенство.*

2.4. Гражданское общество:

- *любовь;*
- *честь;*
- *содружество.*

2.5. Духовная сфера:

- Наука: *истинность – эвристичность – универсальность;*
- Искусство: *красота – творчество – гармония;*
- Религия: *вера – святость – церковность;*
- Мораль: *смысл жизни – счастье – идеал.*

При этом моральные ценности социальной системы по рангу более высокие, нежели ценности живой природы, также как ценности живой природы более значимы, нежели ценности неживой природы. В свою очередь, в системе социальных нравственных ценностей наблюдается подобный же иерархический порядок, когда ценности политики оказываются более высокого ранга, нежели ценности экономики, а ценности права выше рангом ценностей политики и т.д. Иерархичность тех или иных ценностей, т.е. их место в ценностной иерархии, их ранг, определяется мерой воплощения в них фундаментальных и базисных ценностей.

Существует и другой, формальный, критерий деления ценностей на «высшие» и «низшие». *Из двух ценностей та предстаёт ниже рангом, которая может в действительности или в возможности проявиться как абсолютная на уровне бытия, где другая ценность проявляется лишь как относительная или вообще не проявляется ни в действительности, ни в возможности.* – Так, справедливость ниже рангом, нежели свобода, ибо справедливость реализуема в экономике, где свобода лишь относительна вследствие неустранимого здесь влияния материальных средств производства, которые уже в силу своей вещественности лишь частично подвластны человеку. К. Маркс отмечал с грустью, что человек в экономике будет всегда в определённой зависимости от природы.

Моральные ценности обладают и таким свойством как *интенциональность*. *Интенциональность* есть *направленность ценности на предмет и на субъект*. Это специфическое свойство ценностей, характеризующее их бытие, функционирование. Интенциональность моральных ценностей означает как их реальную *предметность*, так и *избирательность*, –

определённые ценности связаны лишь с определёнными видами вещей, с определёнными типами субъектов. Поэтому возможны ситуации, когда объективно присущие предметному миру моральные ценности не функционируют в общественном бытии, и объясняется это отсутствием субъектов, для которых данные ценности и являются действительно реальными.

Падение нравственного уровня общества поэтому может наблюдаться и при неизменных, более того, прогрессирующих экономических, политических отношениях, но когда уменьшается или исчезает социальная группа, являющаяся потенциальным носителем, «реаниматором», определённых моральных ценностей. Моральные ценности в подобных случаях продолжают существовать как объективные свойства, не реализуемые в полной мере своих потенций. Подобная трагедия случилась в СССР, когда в процессе коллективизации деревня потеряла 10 – 13 миллионов крестьян, являвшихся носителями ценностей налаженного крестьянского быта, хозяйственности, трудолюбия, любви к земле, патриотизма. И хотя оставалась та же земля, скот, орудия труда, но они уже функционировали в обществе по-иному.

Интенциональность моральных ценностей не означает механическую связь между самими ценностями и их предметными носителями. Интенциональность, напротив, свидетельствует о сложном характере этих связей, которые нельзя свести к генетическим, причинно-следственным отношениям. Существует изначально избирательная связь ценностей, предметов и субъектов. Сами моральные ценности не могут существовать автономно от мира вещей, субъектов, Бога, атрибутами которых они предстают, но и конкретные вещи, субъекты могут предстать свободными от аксиологических качеств лишь в абстракции.

Факт *интенциональности* моральных ценностей имеет определённое гносеологическое и педагогическое значение. Отметим в этой связи лишь следующее. *Познание моральных ценностей не может не включать в себя и познание самой природы, общества и человека.* Но нельзя и аксиологический анализ действительности выдавать за анализ самих ценностей, которые, повторим, обладают и таким свойством, как трансцендентность, или относительная независимость, автономность.

Педагогическое значение факта интенциональности моральных ценностей состоит 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.

Понятия добра и зла в этике. Зло и грех

С *содержательной* стороны моральные ценности предстают ценностями добра и зла. Все моральные ценности являются ценностями добра и зла как таковых, а также различных их конкретных форм. Иными словами, мир моральных ценностей – это ценности добра и зла – ценностей справедливости, свободы, достоинства, любви, насилия, эгоизма, злобы и т.д. И здесь сразу же возникают такие кардинальные вопросы для этики, как вопросы: «Что есть добро?» и «Что есть зло?», «Какова природа отрицательных моральных ценностей?». Это всё традиционные для этики вопросы, по которым, однако, этики всегда пытались и пытаются сказать нечто нетрадиционное.

Следует согласиться с точкой зрения Дж. Мура, проделавшего глубокий профессиональный анализ этой проблемы, что дать исчерпывающего определения «добра» невозможно¹³². Но потому, считал Дж. Мур, и «все суждения о добре являются синтетическими и никогда аналитическими»¹³³.

Почему понятие «добра» неопределимо? Прежде всего, потому что оно предстаёт *простым* понятием, таким же как, например, понятие «*жёлтое*». Подобные понятия не содержат в себе составных частей, «инвариантно образующих определённое целое». «В этом значении понятие «добра» неопределимо, – пишет Дж. Мур, – ибо оно простое понятие, *не имеющее частей* (курсив наш. – М.П.) и принадлежащее к тем бесчисленным объектам мышления, которые сами не поддаются дефиниции, потому что являются неразложимыми *крайними терминами* (курсив наш. – М.П.), ссыла на которые и *лежит* в основе всякой дефиниции»¹³⁴.

Можно согласиться с тем, что именно *простота* добра как его *единство*, *цельность*, а также его крайность как «угла», на котором строится всё здание морали, и *единственность* и определяют его неопределимость. Но определённое *единство* и *единственность* свойственны любой нравственной ценности, и потому можно предположить, что и любая моральная ценность до конца не определима. В самом деле, как при попытке определить

¹³² «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. Принципы этики. – М., 1984. – С. 63.).

¹³³ Мур Дж. Там же. – С. 63.

¹³⁴ Там же. – С. 66 – 67.

добро или *зло*, так и при определении производных, конкретных моральных ценностей, всегда остаётся в них «нечто» невыразимое адекватно в языке, но осознаваемое нами на уровне чувств, интуиции, что составляет их такое специфическое, сущностное качество, как определённая моральность.

Мы можем предложить лишь такие «относительные» вербальные определения добра и зла, как то: «*добро* есть наиболее общая положительная моральная ценность», а «*зло* – наиболее общая отрицательная моральная ценность». Рассматривая далее *добро* как определённое качество реальных явлений, мы можем отметить, что содержание *добра* проявляется через совокупность различных конкретных моральных ценностей. И что со стороны сущности любая конкретная моральная ценность есть, прежде всего, ценность добра или зла. Само же добро предстает как совокупность полноты *бытия*, *единственности* и *единства*, которые, в свою очередь, проявляются через ценности жизни, личности, всеединства и т.д. Аналогично и зло со стороны содержания предстаёт отрицанием полноты бытия, утверждением хаоса, множественности и эгоизма, которые, в свою очередь, разворачиваются в более частные ценности и т.д.

Вопросы, касающиеся природы *зла*, сущности и содержания *отрицательных* моральных ценностей всегда были актуальными и сложными для тех этических учений, которые исходили из объективной природы добра, и особенно если при этом утверждали и его божественную сущность. Как всемогущий и благой Бог-Творец может допустить творение и существование зла? Проблемы теодицеи воистину есть испытание нашей веры и разума!

В современной российской этике самые содержательные работы по проблеме зла принадлежат А.П. Скрипнику¹³⁵, который определяет зло как «противоположность добра и блага»¹³⁶. Зло есть «универсалия культуры, основополагающая для морали и этики»¹³⁷. А.П. Скрипник дал глубокий анализ конкретной практики зла, т.е. конкретных способов проявления и осознания зла в доклассовом и цивилизованном обществах. Наш аксиологический анализ зла не отрицает, а дополняет в определённой мере этот *содержательный* анализ. Мы считаем, что ценностный подход к злу позволяет выявить некоторые особые свойства данной универсалии.

¹³⁵ См.: Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М., 1992; *Его же*: Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – М., 1990; *его же*: Зло // Этика: энцикл. слов. – М., 2001.

¹³⁶ Этика: Энцикл. слов. – М., 2001. – С. 154.

¹³⁷ Там же. – С. 154.

Концепции зла можно подразделить на два вида: *монистические* и *дуалистические*. *Дуалистические* взгляды на зло представлены в религиозных и идеалистических учениях, как, например, в зороастризме, у манихейцев, Платона, Шеллинга, Бердяева и др. С данной точки зрения в мире признаются два начала – одно *доброе*, светлое, отождествляемое с идеальным Богом, а другое – *злое*, тёмное, меоническое, часто отождествляемое с материей. Общим недостатком этих концепций является *пессимизм* в отношении возможностей добра, конечной победы добра. Здесь, если даже отстаивается Божественная благодать, то ограничивается Божественное всемогущество.

В *монистических* учениях о зле можно выделить материалистическое и идеалистическое направления при всей условности подобного деления. В материалистическом направлении, примером чего может служить марксистская философия, признаётся материальная первопричина, действующая с естественной необходимостью, которая поэтому лишена нравственной ответственности. Здесь отрицается метафизическое, физическое и трансцендентное зло и признаётся лишь социальное и нравственное. Но поэтому и главными средствами борьбы со злом признаются только социальные и нравственные. Однако неудача всех подобных социально-нравственных программ борьбы со злом, когда и сама нравственность понимается узко как субъективный или субъективно-объективный феномен, свидетельствует уже о её несовершенстве, что определяется, прежде всего, ограниченным представлением о самом зле. Социальный и личностный факторы в противоборстве со злом необходимы, но не достаточны. Собственно проблема зла в материализме не может получить глубокого осмысления, ибо зло здесь изначально преуменьшено.

Наиболее сложна проблема зла для монистических религиозных и религиозно-философских учений, в том числе для христианского мировоззрения. Наиболее важные идеи по данной проблеме здесь были высказаны апостолом Павлом, Дионисием Ариопагитом, Иоанном Лествичником и другими святыми Отцами церкви, которые особое внимание уделили нравственному и трансцендентному злу¹³⁸. Широкую известность получила теодицея Лейбница, который признавал метафизическое зло (несовершенство), физическое (страдание) и нравственное (грех). Он рассуждал таким образом, что Всемогущий и Благой Бог сотворил совершеннейший из возможных миров, иной бы не соответствовал природе Бога, и зло здесь имеет

¹³⁸ См.: Добролюбие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра. – 1992. – Т. 1 – 5.

частный характер и является необходимым элементом для осуществления более общего добра. Зло, таким образом, относительно и необходимо. Лучше, если будет грешник, который получит за грехи свои вечную кару, нежели мир явится менее совершенным, чем он есть. В общем-то, это страшная логика, используемая радикальными социал-реформаторами всех цветов, признающих необходимость и уже потому оправданность временных жертв, хотя бы и очень больших и кровавых, ради будущего вечного блага.

Итак, что есть *зло* как моральная ценность? Может ли существовать отрицательная ценность сама по себе? И не является ли зло лишь стороной, аспектом добра? И может ли в действительности существовать добро без зла? Не переходит ли часто добро во зло, как и, напротив, зло в добро? И где граница подобной метаморфозы? И какова может быть природа зла, если признать вечность благого и совершенного Творца и Вседержителя?

Несомненно, нужно признать реальность зла, которое связано с физическим *несовершенством*, психическим *страданием*, с нравственными *проступками*, с социальным *насилием*, метафизическими дьявольскими *соблазнами*. Предметными субстанциями этих видов зла являются определённые, так называемые «*отрицательные*» свойства, страсти. *Зло* определяется как наиболее общая отрицательная моральная ценность, которая представлена через совокупность конкретных ценностей. Отрицательная ценность существует сама по себе как определённое качество, а именно как специфическое свойство прежде всего таких свойств как уродство, насилие, эгоизм, злоба и т.п. Эти качества «отрицательных» качеств не являются просто *недостатком* добра, а предстают по содержанию своему совершенно иными качествами.

Относительное добро – это также всегда добро, а не зло, хотя и не полное. *Добро никогда не переходит во зло*, хотя любая тварь, кроме ангелов, причастна добру и злу. И той тонкой *границы* между добром и злом, о которой так много писали, *нет*, её нет как таковой в реальности. Ценности добра и зла являются антагонистическими свойствами, существующими изначально различно в действительности или в возможности. Когда утверждается, что вот данный предмет или данное свойство, отношение может быть добром и злом, то это может быть истинным, но это не означает, что *добро может быть злом*. Просто данный конкретный объект или субъект предстают носителями ценности и добра, и зла. В иной системе то или иное явление может предстать и в иных моральных качествах. Так, например, и страдание, которое иногда ошибочно отождествляется со злом

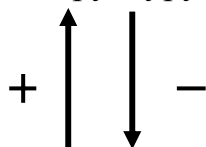
и которое действительно связано с определёнными видами «*психического*», *морального* зла, может быть сопричастно и высоконравственному добру. Крест как символ страдания предстаёт в то же время и символом нравственной жизни в данной заражённой злом действительности. Так и через красоту, любовь зло может войти в человека и в мир. Знаменитое замечание Ф.М. Достоевского о страшной силе красоты, в которой сходится божественное и дьявольское, и имеет в виду подобную диалектику добра и зла, жизни и смерти.

Сами ценности добра и зла трансцендентны. Поэтому можно поставить задачу *дереализации* зла как достижения совершенства в своём роде, что достигается через совокупность определённых качеств, имеющих положительную нравственную ценность, и через совершенствование мира в целом. *Добро*, несомненно, *может существовать без зла*. *Зло же не может существовать автономно*, оно предстаёт лишь отрицанием добра, оно по сущности своей, по определению есть нечто разрушительное, а не созидательное, творческое. Обычная ошибка в утверждении о том, что добро не может существовать без зла, как без своей противоположности, состоит в том, что здесь *ценность* добра и зла не отделяется от *оценки* добра и зла, т.е. совершается *аксиологическая этическая* ошибка. Но и отрицательные оценки могут быть таковыми не потому, что есть положительные, т.е. не через соотношение с ними, а потому, что есть отрицательные объективные ценности, специфическим выражением которых они предстают.

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



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



И оценка положительная может быть дана не через сравнение с отрицательной ценностью, а через соотношение с верхним положительным пределом или с моральным Абсолютом, или для верующего с Царствием Божиим. Равно как отрицательные оценки следует давать через соотношение оцениваемого факта с нижним пределом зла, с адом.

Зло необходимо правильно соотносить не только с добром, но и с *грехом*. Несомненно, что всякий грех есть зло, но всякое ли зло есть грех? Что же такое грех? В толковом словаре В.И. Даля отмечено, что грех есть «поступок, противный закону Божию; вина перед Господом». А также это «вина или поступок; ошибка, погрешность», «распутство», «беда, напасть, несчастье, бедствие». В «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера это слово связывается «с *греть* с первоначальным значением жжение (совести)»¹³⁹. *Грех* в современном языке согласно «Толковому словарю» С.И. Ожегова понимается в двух основных значениях: во-первых, грех «у верующих: нарушение религиозных предписаний, правил», а, во-вторых, «предосудительный поступок».

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

Понятие «греха» имело важное значение и для *права*, по крайней мере, для западной традиции права, формирование которой приходится на XI – XIII века, – на эпоху «папской революции». В исследованиях данной проблемы отмечается, что «в более ранний период слова *преступление* и *грех* были взаимосвязанными. В общем виде все преступления были 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»¹⁴⁰. И «только в конце XI и в XII в. впервые было проведено чёткое процессуальное различие между грехом и преступлением»¹⁴¹. Утверждение нового, дошедшего до нас значения понятия «греха» способствовало конкретизации прерогатив права и морали, церкви и государства. «Грех» предстаёт важным понятием культуры.

В современном языке *грех*, как видим, имеет религиозное и нравственное значение, что предстаёт отражением их объективной взаимосвязи. Понятие «греха», как оно функционирует в обыденном языке, можно и

¹³⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1986. – Т. 1. – С. 456.

¹⁴⁰ Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М., 1994. – С. 183.

¹⁴¹ Там же. – С. 183.

нужно использовать в этике как определённую категорию. С нашей точки зрения, *грех – это поступок, который есть творчество зла и нарушение принципа максимина, когда существует действительная или возможная свобода выбора.*

Что же есть объективного в грехе, позволяющем назвать грех грехом? Во-первых, грех связан с нарушением добра, со злом, с *творчеством* зла, или сотворчеством, если действие не является осознанным поступком. Грех, таким образом, не предстаёт просто *пребыванием* во зле, а есть созидание зла. Во-вторых, греха нет там, где отсутствует действительная или возможная свобода. Если действия предопределены естественной или социальной необходимостью, то хотя бы они и 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, и особенно малообеспеченных. И с этой точки зрения они есть зло, но не есть грех, ибо они жёстко определены экономическими законами бизнеса.

В-третьих, грех есть там, где есть нарушение принципа *максимина*. Принцип максимина означает выбор в ситуации альтернативы той из альтернатив, худший результат которой превосходит худшие результаты иных альтернатив¹⁴². Принцип максимина схож с принципом *наименьшего зла*, однако предполагает не только *действительные* худшие результаты, но и *возможные*, что требует рационального содержательного осмысления ситуации. В вопросе греха принцип максимина важен именно потому, что не всякое зло, не всякий поступок, связанный со злом, есть грех. Например, употребление мяса в пищу косвенно или непосредственно связано с убийством животных, что есть зло, но оно здесь не является грехом, поскольку подобные действия определяются естественной необходимостью обычного человека в мясной пище.

Грехи существуют разных видов. Так, можно подразделить грехи на «вольные», которые всецело в сознательной воли человека, «невольные», как произвольные, неосознанные и совершаемые под принуждением («подневольные»). Грехи могут быть также *моральные*, совершаемые над природой, собственной или внешней, *нравственные*, совершаемые перед

¹⁴² См., например: Ролз Дж. Теория справедливости. – С. 140.

обществом, и *этические*. Этический грех мы творим в том случае, когда принимаем дополнительные нравственные нормы и связанные с ними обязательства (приносим *обеты*), а потом их нарушаем.

Существуют также действия, качества, отношения, сущности, которые *безразличны для греха, но не безразличны для добра или зла*, что вообще исключено, учитывая всеобщность морали. Подобные феномены можно определить как *адиафорные*.

Отношение зла и греха носит *исторический* характер. Зло вошло в мир через грех. В христианстве 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»¹⁴³. Зло, сотворённое Люцифером, или Денницей, и другими ангелами, и творимое ими над природой, а затем и людьми, существенно изменило качество бытия, внеся в него отрицательные ценности. «Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы, – восклицает великий пророк Исаия. – А говорил в сердце своём: «Взойду на небо, выше звёзд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней»¹⁴⁴.

В своей реальной жизнедеятельности никто не может всецело избежать зла, но можно и нужно избежать греха, хотя из людей, как об этом свидетельствует Библия, безгрешным был один Иисус Христос. Приобщался ли когда-либо Иисус Христос ко 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 смоковнице¹⁴⁵, где говорится о поступке, совершённом Иисусом Христом в Великий понедельник. Когда Иисус Христос поутру возвращался из Вифании в Иерусалим, то «взалкал», «и увидев при дороге одну смоковницу, подошёл к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плодов вовек. И смоковница тотчас засохла»¹⁴⁶.

¹⁴³ Быт. 3, 5.

¹⁴⁴ Ис. 14, 12 – 15.

¹⁴⁵ Мф. 21, 18 – 22, Мк. 11, 12 – 14, 20 – 26.

¹⁴⁶ Мф. 21, 19.

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 диалектически взаимосвязаны. Но и эти действия подчиняются определённым моральным принципам, в частности, принципу максимина.

Абсолютные и относительные моральные ценности. Понятие ценностных симулякров

Предметы, субъекты как реальные, объективные феномены обладают целой совокупностью различных свойств, в том числе моральных, «положительных» и «отрицательных». В обыденном сознании под конкретными моральными ценностями конкретного предмета или субъекта понимаются, как правило, не *абсолютные* ценности, так или иначе связанные с ними, а реально, предметно воплощённые, *относительные*. Так, когда Платон в «Государстве» перечисляет различные виды справедливости, а затем определяет идеальную справедливость, то он не открывает здесь нечто новое, фантастическое, – он просто отмечает реально существующие в языке эллинов разные значения и смыслы самого понятия справедливости. Но за этими объективными значениями и субъективными смыслами «скрывается» идеальная справедливость, единая для всех значений, хотя по-разному осмысливаемая. Именно идеальная справедливость и представляет абсолютную справедливость.

И возникает вопрос, должны ли мы понимать под ценностью только то, что связано с подобным абсолютным значением, или также и то, что связано с реальными, конкретно представленными значениями? В таком виде подобные проблемы являются актуальными и для XXI века. Мы придерживаемся точки зрения, что под той или иной ценностью надо понимать как то, что связано с абсолютным значением одноимённых понятий, так и то, что связано с реально-историческими, конкретно-предметными значениями данных понятий. В первом случае мы имеем дело с *абсолютной* моральной ценностью, а во втором – с *относительной* моральной ценностью. И здесь мы следуем феноменологическим фактам, опыту.

В этике бытуют различные точки зрения на проблему существования абсолютных и относительных моральных ценностей. Здесь по-разному понимается само понятие «абсолютная моральная ценность». В русской этике эту проблему поднимал Н. Лосский, у которого есть своя классификация ценностей. Так, он прежде всего выделял *абсолютные* и *относительные* ценности, которые он признавал. «Абсолютная положительная ценность есть ценность сама в себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта»¹⁴⁷. Такая ценность всегда предстаёт добром, и то, что следует из неё, не содержит никакого зла. В свою очередь, абсолютные самоценности, по Н. Лосскому, подразделяются на *всеобъемлющие* и *частичные*.

Такой абсолютной самоценностью является, прежде всего, Бог, но к абсолютным самоценностям могут принадлежать и тварные ценности, как, например, *личности*. Личность является актуальной всеобъемлющей самоценностью, поскольку она приобщена к всеобъемлющей полноте бытия как абсолютному совершенству. Существуют и потенциально всеобъемлющие ценности – *субстанциональные деятели*, которые есть возможные члены всеобщей полноты бытия или Царства Божия. Кроме всеобъемлющих абсолютных самоценностей Н. Лосский выделял и частичные самоценности добра, которые являются производными, «лучевыми» от всеобъемлющих, но не предстают лишь средством для них. Такими частичными самоценностями являются любовь, истина, красота, свобода.

Схематично сам Н. Лосский изобразил свою классификацию абсолютных самоценностей в таком виде (рис. 4):

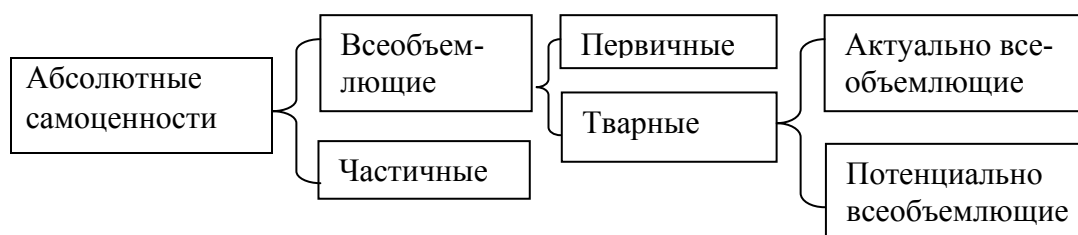


Рис. 4. Классификация абсолютных самоценностей
(по Н. Лосскому)

Эта классификация отражает мировоззренческие установки философа, а именно его *органическое* миропонимание, его *интуитивизм* и *иерархический персонализм*. С нашей точки зрения, в этой оценке ценностей са-

¹⁴⁷ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – М., 2002. – С. 288.

мой ценной является идея о существовании и объективности самих абсолютных самоценностей добра, а также различные степени их всеобщности, позволяющие выделить всеобщие и частичные ценности.

Н. Лосский приводил и определённое обоснование существования абсолютных самоценностей. Русский философ отмечал, что «важнейшая задача аксиологии состоит в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении *аксиологического релятивизма*, т.е. учения, утверждающего, что *все ценности относительны и субъективны*»¹⁴⁸. Этический релятивизм, действительно, является одним из основных врагов истинной нравственности. Н. Лосский считал, что релятивистское учение следует из неорганического миропонимания, которое, в конечном счете, отвергает идеальный аспект мира и ограничивается фактами, *субъективно* принятыми или отвергнутыми. Но при таком взгляде на мир невозможно найти рациональных основ для общезначимых норм поведения.

Н. Лосский не приводит здесь каких-либо логических доводов, он ссылается на духовный опыт, на интуицию, любовь и веру, которые заставляют нас признать, что «в действительности есть Бог и Царство Бога как абсолютно достойное и оправданное бытие». И ещё «никакая наука не доказала небытие Бога и невозможности Царства Божия»¹⁴⁹. Бог и Царство Божие как абсолютные моральные ценности есть основа всех тварных абсолютных и относительных ценностей. – «Всякая попытка отрицания абсолютных ценностей ведёт к самопротиворечию, т.к. абсолютная ценность Бога и Царства Божия есть основное необходимое условие и всех относительных ценностей и даже самой *бытийственности* вообще»¹⁵⁰.

Относительные ценности, по Н. Лосскому – это те, «которые в каком-либо отношении суть добро, а в другом зло, по крайней мере, потому что необходимо связаны со злом»¹⁵¹. Таким образом, относительные ценности двулики и возможны в психоматериальном царстве. Это царство *субстанциональных деятелей*, которые отпали от Бога и находятся в той или иной степени обособленности друг от друга. В самом деле, в реальной жизни, в процессе нормальной эволюции, как возрастания относительного добра, отмечал Н. Лосский, невозможно избежать борьбы за существование. Чтобы есть и пить, человек вынужден истребить растения и животных, а в своей предметной деятельности он вмешивается в объективные

¹⁴⁸ Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 288.

¹⁴⁹ Там же. – С. 290.

¹⁵⁰ Там же. – С. 291.

¹⁵¹ Там же. – С. 293.

природные процессы, нарушая целостность растительного и животного мира. Всё это и предстаёт злом, которое, однако, с необходимостью связано с добром, ибо подготавливает «осознание абсолютных ценностей и усвоение их». Относительные ценности также объективны, общезначимы. Но вследствие их связи со злом, «общезначимость их иная, чем общезначимость абсолютных ценностей; совершенная любовь, красота, истина, нравственное добро суть *общезначимые самоценности, тогда как относительное добро общезначимо не как самоценность, а как нечто служебное*, как необходимый момент эволюции, подводящий к порогу выхода из зла»¹⁵².

С нашей точки зрения, Н. Лосский в своём учении об относительных ценностях совершал *аксиологическую ошибку*, когда отождествлял оценку с ценностью. Добро как ценность, даже относительное, не предстаёт ни в каком отношении злом, – и добро и зло не релятивны, хотя в предметном мире и оказываются взаимосвязанными и именно через своих предметных носителей. Приведённые критические замечания по поводу учения Н. Лосского об относительных ценностях не означают, что само понятие «относительные ценности», в частности, «относительная нравственная ценность», является пустым, фикцией. Оно имеет право на существование как обозначение добра, зла, различных их конкретных форм, которые лишь частично реализовались в конкретных объектах и субъектах, но и как относительные, они всегда остаются добром или злом.

Разные точки зрения западных учёных на проблему абсолютных и относительных ценностей проанализированы у С.Ф. Анисимова¹⁵³. 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»¹⁵⁴; 2) «материалистические», «натуралистические», «эмпирические» и прочие объективистские классификации; 3) классификации ценностей в теологии и идеалистической философии.

Для первого рода классификаций характерно противопоставление «"высших" (абсолютных, вечных, неизменных, априорных) и «низших» (релятивных, преходящих, апостериорных) ценностей»¹⁵⁵. При этом «высшие» ценности понимаются как «автономные», «априорные», данные в ин-

¹⁵² Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 298.

¹⁵³ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию – С. 71 – 84.

¹⁵⁴ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 82.

¹⁵⁵ Там же. – С. 82.

тенции, и в сущности непознаваемые. «Низшие» ценности характеризуются как относительные, эмпирические, обусловленные. «Низшие» ценности непостижимым образом подчинены «высшим». Рационально объяснимая иерархия начинается только на уровне «низших», житейских, эмпирических ценностей¹⁵⁶.

Для классификаций второго рода ценности могут субординироваться: 1) по степени генерализации, когда выделенные «высшие» ценности относятся к «низшим» как обобщающие роды к видам; 2) по генетическому, причинно-следственному принципу, когда выделяются «первичные» и «вторичные» (производные) ценности, или «сущностные» и «явленные» ценности; 3) по родам деятельности и функциям ценности подразделяются на «материальные» и «идеальные», с последующими градациями и подчинениями¹⁵⁷.

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»¹⁵⁸. 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.»¹⁵⁹.

В теологии и в идеалистической философии со времён античности и христианства выделяются ценности «высшие» (божественные, абсолютные) и «низшие» (человеческие, относительные). При этом согласно «традиции Аристотеля – стоиков – Фомы Аквинского: «абсолютные» ценности, имеют ценностное содержание «сами в себе», безотносительное к чему-либо другому, ничем не обусловленное. Это самоценности, подобные «конечным целям» Аристотеля. Они – «относительные» ценности для кого-то, обусловленные чем-то другим (цели-средства Аристотеля)»¹⁶⁰. Фак-

¹⁵⁶ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 82.

¹⁵⁷ Там же. – С. 83.

¹⁵⁸ Там же. – С. 74.

¹⁵⁹ Там же. – С. 74.

¹⁶⁰ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 79.

тически 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 т.п., так как все эти сущности обусловлены, зависимы. Есть только одна единственная абсолютная ценность – Бог¹⁶¹.

С.Ф. Анисимов приводит критические замечания в адрес классификаций ценностей. Он правильно, с нашей точки зрения, замечает, что «разорванность единой шкалы иерархии ценностей по линии «высшие – низшие» – главный и общий недостаток всех субъективистских (кантианских, феноменологических, неопозитивистских) классификаций ценностей»¹⁶². 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»¹⁶³.

Под «разорванностью» единой шкалы ценностей следует понимать и следующее: «высшие» ценности в этих классификациях предстают некими абсолютными феноменами, данными в интенции, которые непознаваемы, по сути дела, не квалифицируемы. «Низшие» же ценности являются относительными, эмпирическими и познаваемыми. Классификация ценностей, которую можно рационально обосновать, приложима именно к ним, и, собственно, начинается с них. При этом «низшие» ценности непостижимым образом должны подчиняться «высшим» ценностям.

По поводу материалистических моделей классификации С.Ф. Анисимов заметил, что «во всех случаях позитивистско-материалистические модели иерархии ценностей претендуют на научность, наполнение реальным содержанием ценностных понятий любой степени и высоты обобщения»¹⁶⁴.

С нашей точки зрения, во всех приведённых С.Ф. Анисимовым примерах классификации ценностей совершается «натуралистическая ошиб-

¹⁶¹ См.: Нибур К.Х. Средоточие ценностей / Культурология, XX в. Антология. – М., 1996. – С. 124 – 144.

¹⁶² Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 82.

¹⁶³ Там же. – С. 76.

¹⁶⁴ Там же. – С. 84.

ка» или «идеалистическая ошибка», особенно в отношении относительных ценностей. Мы под «натуралистической ошибкой» здесь, как и в других случаях, понимаем отождествление ценностей и одноимённых им их предметных носителей. Этот недостаток, с нашей точки зрения, присущ и материалистическим классификациям, и субъективным классификациям и даже религиозным, когда речь здесь идёт о конкретных, «низших», относительных ценностях. Под «идеалистической ошибкой» мы понимаем отождествление ценностей с одноимёнными понятиями, или наделение ценностей каким-то особым способом существования вне их реальной связи с конкретными объектами и субъектами.

Другой недостаток в рассуждениях аксиологов об относительных и абсолютных ценностях, с нашей точки зрения, связан с тем, что не учитываются в должной степени разные значения самих понятий «абсолютное» и «относительное», что может приводить к двусмысленности и противоречивости соответствующих рассуждений. Понятия «абсолютное» и «относительное» многозначны. Вл.С. Соловьёв, например, так определял «абсолютное»: «По смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во-первых, *отрешённое* от чего-нибудь, *освобождённое*, и, во-вторых, – *завершённое, законченное, полное, всецелое*... В первом [значении – П.М.] оно определяется ... как свободное от *всего*, как безусловно *единое*; во втором значении оно определяется ... как обладающее *всем*»¹⁶⁵. Анализ аксиологической литературы свидетельствует, что здесь понятие «абсолютное» может использоваться в двух основных значениях: 1. *Абсолютное* как наивысшее, завершённое, идеальное в *своём роде*; 2. *Абсолютное* как наивысшее, завершённое, идеальное в *мире ценностей*. Соответственно, понятие «относительное» может использоваться в двух основных значениях: 1. *Относительное* как незавершённое, неполное в *своём роде*; 2. *Относительное* как незавершённое, неполное в *мире ценностей*.

Подходя с этой точки зрения к проблеме абсолютности и относительности моральных ценностей, можно сказать, что любая действительная моральная ценность, кроме фундаментальных моральных ценностей, воплощённых в Боге, что признаётся религиозным сознанием, содержит в себе одновременно свойства абсолютности и относительности. Действительная моральная ценность содержит в себе элементы абсолютности в *своём роде* уже как самоценность, но поскольку полной, идеальной мо-

¹⁶⁵ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 231

ральной ценности в действительности не существует, постольку каждая из них является как относительная ценность *в своём роде*. Можно говорить об абсолютных моральных ценностях *в своём роде* как о возможностях и идеалах. Идеалы же существуют только в сознании субъекта, и, с нашей точки зрения, не являются ценностями, – о чём писалось выше.

В то же время *в мире* моральных ценностей любая, даже абсолютная базисная, системная, предметная моральная ценность предстаёт относительной как неполное, частичное воплощение фундаментальных моральных ценностей добра или зла. Фундаментальные моральные ценности являются единственно абсолютными *в мире* моральных ценностей.

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

Относительные моральные ценности предстают как конкретные предметные моральные ценности, т.е. как ценности добра и зла, интенционально связанные с конкретными вещами, предметами и субъектами и таким образом реализовавшиеся в определённом пространстве и времени. Все конкретные предметные ценности добра и зла являются относительными моральными ценностями. Относительные моральные ценности добра *не есть зло*, а предстают неполной реализацией, «опредмечиванием» соответствующих абсолютных моральных ценностей. Аналогично бытие другой важнейшей универсалии – *истины*, где наблюдается подобная же диалектика абсолютной и относительной истин.

Относительные моральные ценности предстают также идеальными и трансцендентными. Идеальны они по своей природе, т.е. в том онтологическом смысле, о котором писалось выше. Но абсолютные моральные ценности обладают и иным значением *идеальности*: *идеальности* как *совершенства*. Абсолютные моральные ценности, с этой точки зрения, предстают нравственной идеальной возможностью для соответствующих конкретных форм добра, к которой направлено нравственное развитие, вектор нравственного напряжения. И в этом проявляется специфическая *телеологичность* нравственного бытия.

Мы развиваем концепцию ценностей как об определённых объективных свойствах объектов и субъектов. Если мы признаём это положение, то, очевидно, что оно касается, прежде всего, относительных моральных ценностей. А как же существуют абсолютные моральные ценности? Ведь в действительности мы не найдём подобного нравственного совершенства не за одним объектом или субъектом, за исключением Бога? Следует предположить, что абсолютные моральные ценности существуют в реальности как возможности. Они также представлены в сознании субъектов как определённые идеи, реалии. Абсолютные моральные ценности могут восприниматься как идеалы. И, собственно, когда отождествляют ценности и идеалы, то и берут только данный аспект бытия моральных ценностей, но это не единственный их аспект бытия.

Трансцендентность *относительных* моральных ценностей характеризуется как их нередуцируемость к материальной природе, к экономическим, социальным явлениям, как их определённая независимость по отношению к конкретным предметам и субъектам, к их конкретным материальным носителям. И это может показаться странным, ибо о подобных конкретных моральных ценностях существует представление как о всецело относительных. Но, в действительности, релятивны наши *оценки*, и релятивны в том смысле, что зависят от времени, исторических обстоятельств, от самих субъектов, и вчерашний грех сегодня может в сознании предстать адиафорой (безгрешным злом), как и наоборот. И это имеет объективное основание и связано с тем, что, как отмечено выше, конкретный предмет или свойство, отношение могут быть связаны с ценностями добра и зла, но это не означает, что *добро может быть злом*. Конкретный объект или субъект и в самом деле может предстать носителями ценностей и добра и зла. В другой системе это же явление может иметь и иные моральные качества.

С проблемой соотношения абсолютного и относительного связан вопрос об «*историческом*», «*событийном*» и «*общечеловеческом*» в мире моральных ценностей. Что такое «*историческое*», «*событийное*» и «*общечеловеческое*» в морали? Первоначально следует уточнить само понятие «*историческое*». В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова приведено несколько значений «исторического». Отмечено, что «историческое» — это «относящееся к периоду, от которого сохранились вещественные памятники быта, письма, культуры... 3. Существовавший в действительности, не вымышленный... 4. Знаменательный, исключительно важный, вошедший в историю».

«*Историческое*» в мире моральных ценностей связано со временем и местом реализации ценностей, которые, как всегда, предметно и субъектно интенциональны. «*Историческим*» предстают содержание и форма моральных ценностей. Но «*историческое*», в свою очередь, может явиться как «*событийное*», т.е. осуществившееся в действительности в данное конкретное время и в данном конкретном пространстве. Таковыми и предстают все моральные ценности.

Среди «*событийных*» моральных ценностей можно выделить ценности, которые связаны с определёнными историческими периодами, которые существовали или существуют реально в определённом историческом пространстве определённой культуры, нации, социальной группы. Подобные ценности можно обозначить как «*собственно исторические*». Здесь и возникает вопрос о так называемой «*профессиональной, классовой, национальной нравственности или этики*». Очевидно, что правомерно говорить лишь о *профессиональных, классовых, национальных нравственных ценностях*, имея при этом в виду именно историческую природу данных 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»¹⁶⁶.

В качестве примера можно сослаться на исследование М. Оссовской о становлении общечеловеческой ценности *благородства*, которая первоначально отождествлялась аристократией Запада и Востока с определё-

¹⁶⁶ Хомяков А.С. О старом и новом. – М., 1988. – С. 70.

ным происхождением людей. Затем данная ценность была усвоена другими классами и стала отождествляться с определённым характером, образом поведения, поступками, взглядами человека, не зависимо от его социального происхождения и статуса.¹⁶⁷

Другой формой становления общечеловеческого является подвиг *подвижничества*, или нравственного открытия, совершённого отдельным человеком. Пример в нравственности имеет свой особый статус бытия. «Общечеловеческое» в морали может предстать как *«исключительно важное»*, что, естественно, также имеет историческую природу. *Исключительное, ставшее общезначимым*, – диалектическая парадоксальность, характерная для мира ценностей.

Всё это означает, что не всякие общечеловеческие ценности предстают *абсолютными*. Общечеловеческим на данный момент может признаваться и то, что в будущем будет развито, усовершенствовано. Так, для определённого периода общечеловеческой ценностью можно считать *воздающую справедливость*, которая связывалась не только с распределением материальных благ, но и с преступлением и наказанием, и которая оценивалась здесь в форме талиона, оправдывающего смертную казнь.¹⁶⁸ Но и христианская заповедь «любви», требующая 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 с 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, с конкретно историческими объектами и субъектами.

Всякие рассуждения об особой профессиональной, классовой, национальной, общечеловеческой морали можно оценить аналогично тому, что было сказано в бессмертном романе об осетрине «второй свежести».

¹⁶⁷ См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – М., 1987.

¹⁶⁸ См.: Гусейнов А.А. Социальная природа морали. – М., 1973.

«— Я извиняюсь, — заговорил ошеломленный этим внезапным нападением Андрей Фокич, — я не по этому делу, и осетрина здесь ни при чём.

— То есть как это ни при чём, если она испорчена!

— Осетрину прислали второй свежести, — сообщил буфетчик.

— Голубчик, это вздор!

— Чего вздор?

— Вторая свежесть — вот что вздор! Свежесть бывает только одна — первая, она же и последняя. А если осетрина второй свежести, то это означает, что она тухлая!».

Объективная диалектика событийного, исторического, общечеловеческого и абсолютного свидетельствует, что неправомерно ни их отождествление, ни противопоставление. *Общечеловеческое* не может предстать абсолютным критерием моральности уже потому, что не всякая общечеловеческая ценность является абсолютной моральной ценностью. Иногда более правой оказывается новая моральная норма, утверждаемая новым социальным слоем, нежели традиционная, старая, общечеловеческая норма. Всё это характеризует живую объективную и субъективную мораль, нравственность, этику.

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

Подлинная мораль, нравственность, этика возможны лишь в случае диалектического единства разных временных параметров, отмеченных выше. Трагически ограничивается нравственность, когда наблюдается отождествление абсолютных и классовых ценностей, что стало характерным для XX века и, в частности, для строительства социализма в СССР.

В четвёртой книге «Тихого Дона» описана изумительная по своей нравственной глубине и правдивости встреча вернувшегося в родной дом с гражданской войны демобилизованного из рядов Красной Армии Григория Мелехова со своим шурином, бывшим другом и однополчанином по Первой мировой войне большевиком Михаилом Кошевым:

«Они молча закурили. Сбивая ногтём пепел с сигарки, Кошевой сказал:
– Знаю я об твоих геройствах, слышал. Много ты наших бойцов загубил, через это и не могу легко на тебя глядеть... Этого из памяти не выкинешь.

Григорий усмехнулся:

– Крепкая у тебя память! Ты брата Петра убил, а я тебе что-то об этом не напоминаю... Ежели всё помнить – волками надо жить.

– Ну что ж, убил, не отказываюсь! Довелось бы мне тогда тебя поймать, я и тебя бы положил, как миленького!

– А я, когда Ивана Алексеевича в Усть-Хопре в плен забрали, спешил, боялся, что и ты там, боялся, что убьют тебя казаки... Выходит, 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».

Великий художник показал здесь встречу действительно разных людей как представителей разных нравственных систем. Один, Григорий Мелехов, олицетворяет сословно-казацкую мораль, которая органически включает в себя общечеловеческие ценности сострадания к человеку, верность дружбе, благородство к побеждённому, которая осуждает насилие как таковое, не отрицая рыцарскую героику воина. Другой, Михаил Кошевой, является типичным представителем новой классовой пролетарской нравственности, каковая утверждалась тогда в сознании людей и которая в начале двадцатых годов не знала сострадания к человеку как таковому, рассматривала насилие по отношению к классовому врагу как абсолютное добро, не признавала моральной самооценности за родственными или дружескими связями как таковыми. Это была новая нравственность, нравственность победителей.

Но почему мы всей душой на стороне Григория Мелехова? Почему нам симпатизирует благородство и рыцарство Григория и претит агрессивность и классовая непримиримость Михаила Кошевого? – Потому что наше нравственное сознание интуитивно чувствует правоту Григория Мелехова, отстаивающего общечеловеческие и во многом здесь абсолютные ценности морали. И это составляет основу нравственного достоинства

Григория. Михаил Кошевой, который абсолютизирует классовое до отрицания общечеловеческого и абсолютного, напротив, воспринимается как ограниченный, фаталистически готовый к преступлению против жизни и личности, человек. И это вызывает не только осуждение, но и омерзение.

В реальности, то, что функционирует в действительности или в возможности под именем той или иной ценности, по большей части является *совокупностью разных ценностей*, в том числе положительных и отрицательных. Именно подобные феномены лишь симулируют одноимённые ценности. Мы и называем *ценностными симулякрами* реально существующие совокупности ценностей, которые интенционально связаны с объектами и субъектами. – Понятие *симулякра* используется в постмодернизме как обозначение тождества и различия, свойственных миру вещей и представлений. Как пишет Ж. Делёз, «современный мир – это мир симулякров. Человек в нём не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффект» более глубокой игры – игры различия и повторения»¹⁶⁹.

Это не исключает возможности и необходимости аксиологического анализа ценностных симулякров, в частности, с помощью метода *идеализации*, под которым следует понимать познание, основывающееся на понятиях 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.

Контрольные вопросы

1. Что такое аксиология? Какие важнейшие исторические этапы её развития?
2. Как развивалась аксиология в СССР?
3. Каково соотношение между ценностью и оценкой?
4. Как определяется моральная ценность?
5. Что такое «аксиологическая ошибка»?
6. Каковы основные свойства моральных ценностей?
7. Какие есть аргументы «за» и «против» идеи объективности моральных ценностей?

¹⁶⁹ Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С. 9.

8. Какие существуют основные виды зла?
9. Как соотносятся зло и грех?
10. Может ли существовать добро без зла, а зло без добра?
11. Каково соотношение абсолютных, общечеловеческих и исторических моральных ценностей?
12. Что такое «ценностный симулякр»?

Темы рефератов

1. Аксиология: становление и основные этапы развития.
2. Проблема зла в русской культуре.
3. Программа «переоценки ценностей» Ницше и её оценка.
4. Учение о ressentimentе М. Шелера и его оценка.
5. Учение об абсолютных и общечеловеческих моральных ценностях.

Рекомендательный библиографический список

1. *Анисимов, С.Ф.* Введение в аксиологию / С.Ф. Анисимов. – М.: Со-
врем. тетради, 2001. – 128 с. – ISBN 5-88289-153-1.
2. *Апресян, Р.Г.* Добро / Р.Г. Апресян // Этика: энцикл. сл. – М.: Гарда-
рики, 2001. – С. 113 – 115. – ISBN 5-8297-0049-2.
3. *Виндельбанд, В.* О свободе воли / В. Виндельбанд // Избранное. Дух
и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 508 – 656. – ISBN 5-7357-0049-9.
4. *Иоанн Павел II (Войтыла К.)* Основания этики / Папа Иоанн Па-
вел II // Вопр. философии. – 1991. – № 1.
5. *Гартман Н.* Этика / Н. Гартман. – СПб.: Владимир Даль, 2002. –
707 с. – ISBN 5-93615-016-х.
6. *Он же.* Эстетика / Н. Гартман. – Киев: Ника-Цент, 2004. – 639 с. –
ISBN 966-521-264-8.
7. *Гусейнов, А.А.* Этика / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики,
1998. – 472 с. – ISBN 5-7762-0043-1.
8. *Мур, Дж.* Принципы этики / Дж. Мур. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
9. *Дробницкий, О.Г.* Мир оживших предметов / О.Г. Дробницкий. – М.:
Политиздат, 1967. – 351 с.
10. *Он же.* Понятие морали / О.Г. Дробницкий. – М.: Наука, 1974. – 386 с.
11. *Леонтьев, Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт
многомерной реконструкции / Д.А. Леонтьев // Вопр. философии. – 1996. –
№ 4.
12. *Лосский, Н.* Ценность и бытие / Н.О. Лосский // Бог и мировое зло. -
М.: Республика, 1994. – С. 250 – 315. – ISBN 5-250-02399-1.

13. *Матвеев, П.Е.* Моральные ценности / П.Е. Матвеев. – Владимир: Ред.-издат. комплекс, 2004. – 190 с. – ISBN 5-89368-492-3.
14. *Разин, А.В.* Этика: учеб. для вузов / А.В. Разин. – М.: Академ. проект, 2003. – 624 с. – ISBN 5-8291-0284-6.
15. *Ролз, Дж.* Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 536 с. – ISBN 507615-0365-4.
16. *Тугаринов, В.П.* О ценностях жизни и культуры / В.П. Тугаринов. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1960. – 156 с.
17. *Он же.* Теория ценностей в марксизме / В.П. Тугаринов. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1968. – 124 с.
18. *Хайдеггер, М.* Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // *Время и бытие: ст. и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 63 – 176. – ISBN 5-250-01496-8.
19. *Шелер, М.* Положение человека в космосе / М. Шелер // *Избранные произведения.* – М.: Гнозис, 1994. – С. 129 – 195. – ISBN 5-7333-0447-2.
20. *Он же.* Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // *Избранные произведения.* – М.: Гнозис, 1994. – С. 259 – 338. – ISBN 5-7333-0447-2.
21. *Он же.* Ordo amoris / М. Шелер // *Избранные произведения.* – М.: Гнозис, 1994. – С. 339 – 376. – ISBN 5-7333-0447-2.
22. *Он же.* Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – СПб.: Наука, Университет. книга, 1999. – 231 с. – ISBN 5-02-26812-7 (Наука). – ISBN 5-79-14-0040-3 (Университетская книга).
23. *Этика: энцикл. сл.* / под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – ISBN 5-8297-0049-2.
24. *Этика* / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. – ISBN 5-8297-0030-1.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Лекция 1. ЭТИКА И МОРАЛЬ: ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ.....	5
Понятие этики. Нормативная и теоретическая этика.....	5
Понятие научной, религиозной, профессиональной этики	8
Понятие морали	15
Контрольные вопросы	17
Темы рефератов	17
Рекомендательный библиографический список	17
Лекция 2. ПРИРОДА И ФУНКЦИИ МОРАЛИ	19
Проблема природы морали в этике	19
Природные, социальные и духовные основы нравственности	30
Основные функции морали, их анализ	32
Контрольные вопросы	37
Темы рефератов	37
Рекомендательный библиографический список	37
Лекция 3. СТРУКТУРА МОРАЛИ	39
Моральное сознание, его структура.....	39
Нормы и принципы как элементы морали, их классификация	43
Нравственные отношения и нравственная деятельность, их анализ	48
Контрольные вопросы	53
Темы рефератов	54
Рекомендательный библиографический список	54
Лекции 4 – 6. МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ, ИХ СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА.....	56
Аксиология, её история. Понятия ценности и оценки	56
Специфика моральных ценностей и их структура	73
Понятия добра и зла в этике. Зло и грех	90
Абсолютные и относительные моральные ценности.	
Понятие ценностных симулякров.....	98
Контрольные вопросы	111
Темы рефератов	112
Рекомендательный библиографический список	112

Учебное издание

МАТВЕЕВ Павел Евлампиевич

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА

Курс лекций

В трех частях

Часть 1

На обложке: *рисунок А.П. Матвеевой*

Подписано в печать 31.03.09.

Формат 60х84/16. Усл. печ. л. 6,74. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
600000, Владимир, ул. Горького, 87.