

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Владимирский государственный университет  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

П. Е. Матвеев

# РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

*Монография*



Владимир 2016

УДК 27-423.77  
ББК 86.2  
М33

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор  
Владимирского государственного университета  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых  
*Е. И. Аринин*

Доктор педагогических наук, кандидат философских наук  
Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте Российской Федерации  
*Е. А. Плеханов*

**Матвеев, П. Е.**

М33 Религия и мораль: ценностный аспект : монография /  
П. Е. Матвеев ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. –  
Владимир : Изд-во ВлГУ, 2016. – 128 с.  
ISBN 978-5-9984-0737-6

Раскрываются сущность и специфика основных моральных ценностей религии; дан критический анализ наиболее известных учений о конкретных моральных ценностях религии, представленных в светской этике и философии; излагается авторская концепция моральных ценностей религии, которая основывается на методологии критического реализма. Приведена нравственно-аксиологическая оценка некоторых актуальных проблем религии и морали в современном обществе, представлен критический анализ литературы по теме исследования.

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

Библиогр.: 250 назв.

УДК 27-423.77  
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0737-6

© Матвеев П. Е., 2016

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная монография продолжает наши исследования о моральных ценностях<sup>1</sup>. Но если первые книги были посвящены проблемам сущности и специфики моральных ценностей, ценностному подходу в этике, представленному крупнейшими представителями аксиологической мысли, то данная работа посвящена анализу одного из разделов мира моральных ценностей. Здесь анализируются важнейшие моральные ценности религии. Автор при этом придерживался реалистического взгляда на сами ценности, считая их объективными и трансцендентными. В вопросе о соотношении религии и моральных ценностей мы исходили из идеи, ярко выраженной замечательным немецким мыслителем Рудольфом Отто, когда утверждает, что мораль и религия имеют разные источники, хотя исторически тесно взаимосвязаны и оказывают влияние друг на друга. «Голубое не выводимо из кислого». Эту идею мы рассматривали как гипотезу, но которая, с нашей точки зрения, подтвердилась в процессе исследования. Это несколько не умаляет значения религии или морали, каждая из них уже практически показала свою значимость и для общества и для отдельного индивида. Напротив, подобное исследование заставляет более адекватно понимать специфику и религиозных феноменов и нравственных.

Автор далек от мысли, что поднятые им проблемы исчерпывающе разрешены. Некоторые положения высказаны в форме гипотез, которые еще ждут своих дальнейших исследований. Автор ни в коей мере также не считает высказанные им идеи абсолютной истиной. Он заранее благодарит всех читателей за труд по прочтению работы и за их критические замечания.

---

<sup>1</sup> См., более ранние наши монографии: *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. Владимир. 2004; его же: *Ценностный подход в этике.* Владимир. 2009.

## ВВЕДЕНИЕ

Связи религии и морали многообразны. И изучать эти связи можно с различных подходов, различными методами. Мы в данной работе используем *ценностный подход*<sup>1</sup>, ибо главная цель книги – выявить основные моральные ценности религии. Отсюда и объект исследования: религия и мораль, их взаимодействие, а предмет исследования: моральные ценности религии.

Само понятие ценности в современной науке не однозначно и уже потому, что окончательно не решена проблема природы ценностей. Мы считаем, что дать исчерпывающего определения ценности невозможно<sup>2</sup>. Можно дать рабочее определение: *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 позиций добра и зла.*

При анализе ценностей, их природы весьма эффективным, с нашей точки зрения, предстает методология *конструктивного реализма*. Понятие «конструктивного реализма» еще не получила общепризнанного определения. Мы рискнем дать рабочее определение конструктивного реализма как направления в философии, признающего лежащую вне сознания реальность и активность субъекта, познающего и преобразующего (конструирующего) данную реальность. Или, еще: *конструктивный реализм - это учение признающее лежащую вне сознания реальность, которую субъект способен активно познавать и преобразовывать (конструировать).*

Реализм в понимании ценностей проявляется в том, что ценности рассматриваются как определенные объективные (трансцендентные) качества объектов и субъектов. Определение ценностей и моральных ценностей с данной точки зрения приведено выше.

---

<sup>1</sup> О ценностном подходе в этике см. подробнее: *Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике. Владимир. 2009.

<sup>2</sup> См., подробнее: *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. Владимир. 2004; его же: Ценностный подход в этике. Владимир. 2009.

Конструктивистские элементы в ценностном подходе проявляются уже в выделении именно ценностных свойств в реальности, где в совокупности, в определенном единстве существуют различного рода свойства - физические, химические, аксиологические и др.. Репрезентация этих свойств у субъекта всегда избирательна, и избирательность данная зависит от качеств самого субъекта, - как физических, так и интеллектуальных, которые в свою очередь связаны с социальными, культурными качествами, сформированными в фило- и онтогенезе.

Данную работу можно рассматривать как один из вариантов конструкции определенной сферы мира моральных ценностей, а именно той, которая связана с религией. Она позволяет дать фундаментальное возможное объяснение этой сферы, хотя может быть в каких-то вопросах и дефектное. Но как справедливо писал Р. Нозик: «Фундаментальное возможное объяснение (которое, будь оно действительным объяснением, охватывало бы всю рассматриваемую сферу) проясняет и помогает понять многое, даже не являясь верным объяснением»<sup>1</sup>. Фундаментальное объяснение в нашем его понимании – это возможное полное объяснение исследуемой сферы.

Ценности как объективные феномены в свою очередь обладают особыми свойствами. Моральная ценность, например, непосредственно не проявляется в физическом пространстве и времени, она не есть первичное качество и не ощущается отдельными органами чувств. С нашей точки зрения моральные ценности предстают как идеальные качества в платоновском понятии идеального, за тем лишь исключением, что они не существуют независимо от их предметных носителей, они более подобны формам Аристотеля. Познание ценностей поэтому носит сложный характер и осуществляется через восприятия, интуиции. Рационально их можно и не «узреть». Человек, который старается решить вопросы этики рационально, отвергая здесь гносеологическую роль чувств, наверно отвергнет и ценности, ибо они непосредственно осознаются через особые ценностные чувства. При этом ценностное восприятие должно быть сконструировано, для чего оно должно пройти через определенную редукцию, эпохе.

Такой подход к ценностям, с нашей точки зрения, позволяет рационально решить ряд актуальных проблем нашего бытия. Он позволяет значительно расширить сферу морали, и провести этический анализ феноменов, которые до этого оставались вне поля зрения этиков и моралистов, в частности, природы, многих социальных форм жизни. Мир моральных

---

<sup>1</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 26.

ценностей оказывается значительно более широким, чем это традиционно представлялось в этике. На основании же полученных аксиологических результатов мы можем и должны менять действительность в соответствии с требованиями добра.

Итак, мы считаем, что ценность есть специфическое объективное качество реальных объектов и субъектов. Мораль, с этой точки зрения, предстаёт специфическим ценностным «срезом» бытия; нравственность, как она функционирует в обществе, в человеке, при этом не сводима к ценностям, ценности предстают одной из четырёх основных её подсистем: системы нравственного сознания, действий, отношений, ценностей<sup>1</sup>. Равно как и проблема соотношения религии и морали несводима к ценностному аспекту. Но нас в данном случае будут интересовать именно моральные ценности религии.

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

Добро при этом предстаёт наиболее общей положительной моральной ценностью, которая *монадальна*, а не атомарна по своей структуре, как об этом свидетельствует нравственный опыт. В самом деле, наиболее частные нравственные ценности входят в содержание более общих, как, например, равенство в содержании *справедливости*, как та, в свою очередь, входит в содержание более общей ценности *единства*, и так до ценности *добра*. И таким образом формируется определённая морально ценностная *иерархия*.

Наиболее общими, *фундаментальными* ценностями добра, собственно составляющими содержание «*моральности*» добра, «*добро добра*», предстают с нашей точки зрения моральные ценности *бытия, единственности и единства*. Данные ценности лежат в основе системы ценностей

---

<sup>1</sup> Понятия «мораль» и «нравственность» в данной книге будут рассматриваться как синонимы. «Этика» будет пониматься как философское учение о морали / нравственности.

добра как системы положительных моральных ценностей. Для обоснования этой во многом интуитивной идеи, тем не менее, можно привести определённые логические и эмпирические аргументы<sup>1</sup>.

Основные *фундаментальные* ценности добра развертываются в систему более частных ценностей, среди которых можно выделить *базисные* для той или иной сферы бытия, а также *системные*. Среди последних, в свою очередь, выделяются важнейшие или *основные системные* ценности конкретных природных, социальных, экзистенциальных образований. Системные ценности «разворачиваются» через частные *предметные* ценности добра и зла (по нашей классификации и терминологии). Таким образом, образуется мир моральных ценностей как система моральных ценностей и намечается определена ее структура<sup>2</sup>.

Базисные ценности предстают непосредственным проявлением бытия-как-добра, единственности-как-добра и единства-как-добра. И для каждой конкретной сферы бытия (неживая природа, живая природа, социальная природа) можно выделить также три основные базисные ценности, которые определяют «моральность», *добро* или *зло* конкретных объектов и субъектов. В свою очередь в социуме выделяются важнейшие социальные системы: экономическая, политико-правовая, гражданская, духовная, с каждой из которых интенционально связаны их системные ценности. К духовной сфере общества относится и религия, как ее подсистема, с ее религиозными и моральными ценностями.

Основными системными моральными ценностями религии, с нашей точки зрения, предстают *вера*, *святость* и *эклесионарность*. Данное обобщение предстает во многом опытным, а во многом интуитивным. И последующее исследование и станет определенным обоснованием данной идеи.

---

<sup>1</sup> Матвеев П.Е. Ценностный подход в этике. Владимир. 2009. С. 249.

<sup>2</sup> См.: Матвеев П.Е. Ценностный подход в этике. Владимир. 2009. С. 259-268.

## Глава 1. ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ МОРАЛИ И РЕЛИГИИ

Религиозное начало оказывается весьма существенным для бытия человека. По социологическим данным из шести миллиардов живущих сейчас на Земле людей около пяти миллиардов являются верующими. Но здесь возникает вопрос: «На какие религиозные основы должен ориентироваться человек, чтобы быть нравственным?» Дело в том, что количество только относительно многочисленных религий, число приверженцев которых превышает сто тысяч человек, насчитывается около пяти тысяч. И не всякая из этих религий формирует должные моральные ценности. 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, а 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 актуальной является 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 *инклюзивизма*. И в этом смысле *мораль* также формировала религию, как и религия мораль. Поэтому важна нравственно-аксиологическая оценка религии.

Аксиологический подход к религии включает в себя многие аспекты, в том числе, такие как классификация религий, анализ моральных ценностей той или иной религии и т.д. Мы в данном параграфе остановимся на проблеме этической классификации религий, поскольку это в значительной степени проясняет конкретно историческое соотношение религии и морали. – Именно с этой стороны мы подойдём к проблеме соотношения религии и морали. Очевидно, что *научная* классификация есть результат большого исследовательского труда, она предстаёт как определённый итог, завершение научных исследований и как фактор их дальнейшего продолжения. Любая научная классификация требует серьёзного к себе отношения.

В философии и в религиоведении есть свои классификации религий. Проблема классификации религии в религиоведении остаётся актуальной и в наше время. В данном случае нас интересуют те классификации, в которых учитывается моральный аспект религии. Широкую известность в этике получила классификация религий И. Канта. Но вначале отметим как, собственно, Кант понимал религию. «Религия (рассматриваемая субъективно), - писал Кант, - есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей»<sup>1</sup>. Таким образом, даже в дефиниции религии просматривается нравственный аспект, ибо здесь говорится об обязанностях и заповедях, являющихся элементом морали. Собственно по Канту религия есть особое состояние человека, его «внутреннее убеждение», когда он познаёт свои человеческие обязанности, среди которых моральные занимают важнейшее место, как исходящие от Бога, божественные.

К выводу о необходимости признания бытия Бога, Царства Божия, религии Кант, как известно, приходит в своей этике. В то же время несомненная заслуга Канта состоит в развитии *светской научной* этики. До определённого момента Кант развивает учение о морали без обращения к идее Бога, поскольку в ней не нуждается. И только в конце своей этики великий мыслитель «вспоминает» о Боге и религии. Общеизвестная теперь оригинальность Канта состояла в том, что не мораль выводилась им из религии, а, напротив, религия выводилась из морали.

Вопрос о соотношении морали и религии впервые был поднят, конечно, не Кантом. Только в Новое время в течении XVII и XVIII веков данная проблема была предметом интенсивных исследований и дискуссий. Кант постарался синтезировать их результаты. Он отрицал атеистическое решение французского и немецкого Просвещения. Наиболее категоричны здесь были французские просветители, и особую критику у них вызывала даже не столько религия, сколько церковь. Стали широко известны слова Вольтера, сказанные в адрес церкви: «Раздавить гадину!»

Так почему же Кант был вынужден своим разумом признать существование Бога и бессмертие души? И как он это сделал? Он постулирует, т.е. вводит как аксиомы, положения о бессмертии души и о бытии Бога.<sup>2</sup> Дело в том, что для нравственного субъекта очень важна *цель* его нравственного выбора, а не только их содержание и форма. И конечной целью для человека выступает *счастье*, и именно *личное счастье*. Кант здесь следовал определённой традиции в решении «вечной проблемы» смысла и цели жизни, традиции, которая основывается на естественном нравствен-

---

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 224.

<sup>2</sup> См.: Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Собр. соч.: В 6 т. – М., 1964. Т 4 (1).

ном законе, в парадигме которой развивались этические учения Сократа, Платона, Аристотеля, к которой примыкают христианские заповеди блаженства. Но в этой земной жизни любое человеческое счастье ограничено.

Счастье предстаёт «элементом высшего блага». «Следовательно, - писал Кант, - нравственность составляет *верховное* благо (как первое условие высшего блага), а счастье составляет, правда, второй элемент его»<sup>1</sup>. Положение же о «высшем благо», как конечной цели для разумных существ, предстаёт априорным синтетическим положением. Кант ясно говорит об этом в работе «Религия в пределах разума»: «Однако то, что каждый должен сделать *конечной целью* высшее возможное в мире *блага*, есть априорное синтетическое практическое положение, и притом объективно практическое, заданное чистым разумом»<sup>2</sup>. Это означает, что данное положение не выводится всецело из категорического императива, а привносится также из других оснований, а затем уже выступает как нравственный закон.

Достижение же этого *высшего* блага, которое Кант определяет также как *Царство Божие*, возможно только для *святой* воли, т.е. такой воли, которая полностью соответствует моральному закону. Но подобное «совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования»<sup>3</sup>. Оно может состояться только в прогрессе, идущим в бесконечность, а это и означает постулирование бессмертия души.

«Высшее благо», которое одно может дать человеку истинное счастье, есть по Канту Царство Божье. Только Бог и его царство могут обеспечить человеку подлинное счастье. В естественных условиях и в земной жизни человеку подобного счастья не достичь. Ведь каждый человек и любое общество ограничены в действительности. Поэтому и постулируется Бог и высшее благо как Царство Божье. Высшее благо включает в себя два такие элемента как нравственность и счастье (но не только их). *Счастье*, по Канту, есть «такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воли и желанию*»<sup>4</sup>. Это кантовское определение счастья может быть представлено и в иной форме: «счастье – это когда возможности человека совпадают с его разумной волей и разумными желаниями».

На вопросе о «доказательстве» бытия Бога и бессмертия души, как они представлены у Канта, следует остановиться подробнее. Надо отметить,

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Собр. соч.: В 6 т. – М., 1964. Т 4 (1). – С. 451.

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. – С. 81.

<sup>3</sup> Кант И. Критика практического разума. – С. 455.

<sup>4</sup> Кант И. Критика практического разума. – С. 457.

что сам Кант не называл их *доказательствами*. Часто аргументы Ката в защиту бессмертия души и существования Бога связывают с «карающей справедливостью», которую нужно признать, чтобы сохранить нравственный порядок. Так, в частности, подходит к этому вопросу и Ф.М. Достоевский. Кант же этого не утверждал, напротив, он писал, что в таком случае «большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикулируют*, но в фигурах нет жизни»<sup>1</sup>. Кант постулирует бессмертие души и бытие Бога как *необходимые условия для нравственного совершенствования личности с целью получения истинного счастья*.

Почему бы не ограничиться реальным, хотя бы и ущербным счастьем, получаемым в этой земной жизни, и отбросить идеи о бессмертии души и о Боге как иллюзии? Так и поступили, например, французские просветители. Но вспомним, что по Канту нравственность – это не умение быть счастливым, а *умение стать достойным счастья*. Добро не сводимо к счастью. Нравственный человек живёт не только ради счастья, хотя и не отрицает его. По Канту значительно более нравственно быть достойным счастья, чем считать себя уже счастливым. Да и само истинное счастье слишком «тонкая» духовная ценность, которую нельзя свести к физическим, физиологическим, психологическим свойствам, к удовольствию, например. Но человек достоин счастья, и он по нравственному закону должен стремиться к счастью. А смерть в глазах Канта делает бессмысленным это стремление, ставит под сомнение сам нравственный закон, поэтому и должно постулировать бессмертие души и Бога. Также по нравственному закону человек должен стремиться реализовать и высшее благо, поэтому он с необходимостью организует «этическую общность» или *церковь*.

У Канта есть несколько классификаций религии. Так он выделил *три* её исторические формы как три *религиозных состояний* человека: 1) «естественное состояние», которое по сути дела предстаёт *безрелигиозным* состоянием людей; 2) «богослужебная религия», которая также является ещё несовершенной религией; 3) «религия разума» как высший исторический тип религии. *Богослужебная* религия самая распространённая, она рассчитана на благосклонность бога или богов, которых якобы можно умиловить путём почитания, жертвоприношения, соблюдением ритуа-

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика практического разума. – С. 483-484.

лов и обрядов, предписаний и заповедей. Священник здесь выступает в роли посредника. В богослужебной религии священник – жрец, носитель ритуала, а церковь – храм, где ритуал совершается. Третий тип религии – религия разума – есть чистая вера в добро, по Канту. Это религия доброго образа жизни, которая призывает к внутреннему совершенству. Священник в ней – просто наставник, а церковь – место собраний для поучений, а не для совершения таинств.

Кант не против важнейших культовых действий, признаваемых и в протестантизме, таких как крещение, причастие, но он против наделения их сверхъестественными свойствами. «Я различаю *учение* Христа и *свидетельствования*, которые мы имеем о его учении, - писал Кант Лафатеру в 1775 году, - и, для того чтобы обрести первое во всей его чистоте, я пытаюсь прежде всего извлечь моральное учение очищенным от всех установлений Нового Завета. Именно оно и составляет, вне всякого сомнения, основное учение Евангелия, всё остальное может быть лишь его вспомогательным учением... Однако после того как учение о праведной жизни и чистоте помыслов (в вере, что Бог тем или иным способом, знать который нам совершенно необязательно, дополнит остальное ... *без домогательств с нашей стороны в так называемом богослужении, в котором во все времена состояло религиозное заблуждение*) достигнет достаточного распространения в мире, леса должны быть сняты, ибо здание уже стоит»<sup>1</sup>.

В связи с вышеотмеченным можно высказать критические замечания в адрес великого подвижника разума. Здесь проявляется, с нашей точки зрения, ограниченность рациональной этики Канта. Он не «увидел» и не принял социального смысла религиозных ритуалов, религиозного культа в целом, на что, например, обратил серьёзное внимание в своё время на Востоке ещё Конфуций, и чему он придал в своей религиозной этике важнейшее значение. Кант не признал и никакого мистического смысла за этими явлениями. Не случайно, русские мыслители (Н. Фёдоров и др.) критиковали Канта уже за одно название работы «Религия в пределах только разума», заявляя, что религия *сверхразумна*. Кант считал, что использовать церковные обряды, церковь как средства для снисхождения божественной благодати есть иллюзия. И он довольно строго осудил попов, которые совершают подобные культовые действия, и не всегда бескорыстно. «Поповство, - писал Кант, - следовательно, вообще можно считать узурпированным господством духовенства над душами по той причине, что оно приписывает себе особое значение как исключительному обладателю средств для снисхождения благодати»<sup>2</sup>. Но христианство, как религию разума, Кант оценивал очень высоко.

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Э. Кассирер. Жизнь и учение Канта. – СПб., 1997. – С. 339.

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. – С. 276.

У Канта существует и иная классификация религий, которая имеет большее значение для нашего исследования, где он выделил религии *естественные* и религии *откровения*. Данные религии он определил также как религии *моральные*, где особую роль играет такой их элемент как закон, заповедь. Для Канта, как этика, это было важно, поскольку специфической чертой именно морального закона является его *долженствующий* для человека характер. Можно сказать, что Канта при его анализе религии не очень интересовало сакральное как таковое, проявление божественного в естественных или исторических феноменах. Канта можно понимать и так, что божественное для него проявляется в законах, императивах, заповедях, имеющихся у человека.

Моральный тип религии Кант, как отмечено, подразделяет на религии *откровения* и религии *естественные*. По Канту в религиях откровения первично понятие «*божественной заповеди*», которая лишь затем воспринимается человеком как *нравственный долг*. В естественных религиях первично понятие долга, которое лишь затем признаётся за божественную заповедь<sup>1</sup>. В ряде случаев «религия *объективно* бывает естественной, хотя *субъективно* - откровенной». Классификация религий Канта будет учитываться и в последующем в науке, вплоть до настоящего времени. Особенно плодотворным окажется его понятие «естественной религии».

Появляется у Канта и понятие *церкви*. Церковь по нему есть «этическая общность» людей, сформировавшаяся на основе божественного морального законодательства. Дело в том, что «высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели»<sup>2</sup>.

Кант в истории человечества выделял два состояния: 1) этическое естественное состояние и 2) этически-гражданское состояние. Последнее и предстаёт как этическая общность или церковь. Можно считать, что в этически-гражданском состоянии и возникает церковь. В этически-естественном состоянии, как и в политически-естественном состоянии, люди находятся в «состоянии непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям»<sup>3</sup>. В своих работах «Религия в пределах только разума», «Антропология» Кант утверждал, что человек обладает одновременно и задатками зла и задатками добра. Происхождение зла в человеке по Канту трудно объяснить естественными причинами. Он склонялся к тому, чтобы признать первоначальное грехопадение в мире духов-ангелов. Но и для них возникает та же проблема происхождения зла.

---

<sup>1</sup> См.: Кант И. Религия в пределах только разума. – С. 225.

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. – С. 166.

<sup>3</sup> Кант И. Там же. – С. 165.

Итак, в естественно-нравственном состоянии, когда люди предоставлены сами себе, хотя у них у каждого и есть в душе категорический императив, они враждуют между собой, «губят моральные задатки друг друга». И причина та, что «отсутствует единый объединяющий всех принцип»<sup>1</sup>. Объективно он присутствует в разуме человека, но ясно не осознаётся. Собственно, этот принцип следующий: «Каждый род разумных существ объективно, в идее разума, предназначен к одной общей цели, а именно к содействию высшему благу как благу общественному»<sup>2</sup>. Это также нравственный закон для людей. Постепенно люди всё же находят в себе достаточно разума и воли, чтобы объединиться под эгидой нравственных законов, законодателем которых они и признают Бога. Так формируется церковь. Кант различал церковь *видимую* и *невидимую*.

Здесь для кантовской философии возникает серьёзная проблема перехода от трансцендентального субъективного идеализма, когда все основные принципы выводятся только из разума отдельного человека, к обществу, к природе. О попытках Канта разрешить эту проблему говорят такие его работы как «Критика способности суждений», «Метафизика нравов», «Религия в пределах только разума». Эрнст Кассирер отметит в книге «Жизнь и учение Канта», что основная тема последнего периода его жизни, т.е. после 1796 г., когда он в последний раз поднялся на кафедру, состояла в проблеме «перехода от метафизики к физике»<sup>3</sup>.

С нашей точки зрения, наиболее удачным у Канта оказалось учение о праве, где им выделены такие виды права, как «естественное право», лежащее в основе всей системы права, *частное* и *публичное* право. В публичном праве выделены *государственное*, *международное* право и право *гражданина мира*. Учение Канта о праве, особенно о публичном праве, получит международное признание, выразившееся и в реализации многих его положений в правовых кодексах и декларациях. А вот в сфере морали и религии, которые Кант считал, конечно, не менее важными, такого впечатляющего результата не получилось. Это свидетельствует, в частности о том, что мораль и религия оказываются в некоторых аспектах более сложными образованиями, нежели право.

Таким образом, можно подытожить, что для Канта религия не выступает как источник морали, тем более единственный или основной. Религия разумная сама основывается на морали. Но религия важна для решения некоторых нравственных проблем и прежде всего проблемы смысла жизни. Религия дарует нам веру в бессмертие души, надежду на достиже-

---

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. – С. 165.

<sup>2</sup> Кант И. Там же. – С. 166.

<sup>3</sup> Э. Кассирер. Жизнь и учение Канта. – С. 339.

ние совершенства и счастья, обретения смысла жизни. Таковы, прежде всего религии естественные по Канту. В религиях откровения они - религии - действительно служат источником моральных заповедей для их исповедующих, т.е. для тех, кто не достиг уровня религий разума.

Следующая важная для данной проблемы классификация – это классификация религий П. Тиллиха<sup>1</sup>. П. Тиллих не был «чистым этиком», а, прежде всего, являлся теологом, но этическая проблематика для него была также очень значимой. П. Тиллих в религии особо выделял такой её элемент как *вера*, и потому его классификация веры одновременно предстаёт и классификацией религии, и наоборот. Хотя он и писал, что история веры «включает в себя больше, нежели история религий». Тиллих выделил *онтологические* и *нравственные* типы веры (религии). В *онтологических* религиях важнейшее значение имеет *святость*. В них «святое испытывается прежде всего как присутствующее. Оно находится здесь и сейчас, а это значит, что оно встречает нас в предмете, в личности, в событии»<sup>2</sup>. Можно сказать, что онтологические религии, как они понимаются Тиллхом, открывают нам ценность *святости*. Онтологический тип веры П. Тиллих подразделил на *сакраментальные, мистические* и *гуманистические*.

Для *нравственного* типа религий важнейшее значение имеет *закон*. Нравственный тип веры он подразделил на *юридический* (к нему относятся, например, талмудический иудаизм, ислам), *договорной* (например, конфуцианство), и *этический* (например, вера еврейских пророков). В нравственных религиях «Бог – это тот Бог, который дал закон как дар и как приказание»<sup>3</sup>. П. Тиллих считал, что между разными типами религий (вер) есть «сущностное единство». И христианство, которое он сам исповедовал, лишь тогда сможет исполнить свои исторические притязания, когда «окажется способным вновь обрести в реальном опыте это единство разных типов веры».

В современной российской науке этическая классификация религий предложена А.П. Скрипником, известным российским этиком<sup>4</sup>. Он считает, что история изучения проблемы соотношения религии и морали позволяет выделить следующие наиболее общие типы религий – *естественные* и *этические*. *Естественные* религии в процессе своего развития «создают понятие о «мировом порядке» и представляют мораль как воплощение и

---

<sup>1</sup> См.: Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. – М., 1995 и др.

<sup>2</sup> Тиллих П. Динамика веры. – С. 170.

<sup>3</sup> Тиллих П. Динамика веры. – С. 175.

<sup>4</sup> См.: А.П. Скрипник. Религия и мораль // Этика. Энцикл. словарь. – М., 2001.

поддержание этого порядка человеческими действиями (ритуалами)»<sup>1</sup>. Здесь «святость отождествляется с онтологическим совершенством». В *этических* религиях «священное превращается в истинное, справедливое, нравственно совершенное». Здесь принимается противоположность между должным и сущим. «Мораль объявляется единственным способом достижения Бога». К *этическим* религиям, по мнению А.П. Скрипника, относят христианство, ислам, иудаизм; иногда – зороастризм, даосизм, конфуцианство, буддизм, брахманизм. «Остальные религии считаются естественными»<sup>2</sup>. В естественных религиях содержание может быть и нравственно амбивалентным по отношению к человеку.

Мы признаём, что доля истины имеется во всех приведённых выше классификациях религии. Но конкретный этический и религиоведческий анализ истории религий позволяет уточнить эти схемы и предложить новую классификацию. Мы считаем, что с нравственной точки зрения в истории религии можно выделить три основных типа религии: *естественные*, *этические*, и *аксиотические*. Итак, я предлагаю следующее определение «естественной» и «этической» религии. *Естественная религия* – это определённый тип религии, которая имеет понятие *мирового естественного порядка* (естественного миропорядка), которому должны подчиняться люди и боги, одним из проявлений которого предстаёт и мораль. Естественная религия может быть политеистической или монотеистической, она признаёт также человека и мир, которые существуют в едином универсуме, в единой Вселенной, где действуют одни и те же законы, принципы. *Этическая* (моральная) *религия* – это определённый тип религии, которая признаёт божественную природу морали и рассматривает нравственность как единственный способ достижения Бога. Такая религия может быть политеистической или монотеистической, но здесь воспринимается прежде всего Бог (или боги) и человек, и считается, что важнейшими законами являются законы отношений Бога (богов) и человека.

*Аксиотическая религия* – это определённый тип религии, которая признаёт нравственный характер миропорядка, которому должен подчиняться человек, и который имеет божественную природу. *Аксиотические* религии признавали и признают моральные ценности и законы, которым должен следовать весь *естественный* универсум, включая социум и человека, и которым обязан следовать и мир *сверхъестественный*, в частности Бог или боги. Это самостоятельный тип религии. Он, например, был в Китае – это *конфуцианство*, в Индии – это *буддизм*. Мы считаем такой тип

---

<sup>1</sup> А.П. Скрипник. Там же. – С. 409.

<sup>2</sup> А.П. Скрипник. Религия и мораль // Этика. Энцикл. словарь. – М., 2001. Религия и мораль // Этика. Энцикл. словарь. – М., 2001. – С. 409.

религии является наиболее нравственно совершенным. Христианство исторически больше предстаёт как этическая религия, но оно может и должно стать аксиотической религией.

Этическая классификация религий позволяет уточнить отношение религии и морали. 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 «естественных религий» нравственность есть лишь один из факторов мирового порядка. Здесь считается, что данный порядок проявляется и поддерживается не только через общечеловеческую мораль, а через различные божественные и человеческие 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.

Известны случаи ужасных аморальных действий, санкционируемых подобной религией. Например, при освещении ацтеками храма Уицилопочтли в Теночтитлане (Мехико) в 1481 г. было принесено в жертву сразу 80 600 человек, по иным данным – 20 000 человек. Индейцы майя практиковали коллективный каннибализм. Без определённых религиозных санкций, без придания всему этому определённого религиозного смысла такие чудовищные злодеяния не могли совершаться. Они в Месоамерике были не исключением, а необходимым элементом общественной жизни, миропорядка, освящённые их религией.

Древнегреческий поэт Гесиод писал, что Боги учились у людей нравственности. Американский учёный Дж. Мердок подсчитал, что только у 25 % обществ, известных в истории, существовало представление о действительно моральном божестве. В самом деле, и с христианской точки зрения Бог есть добра, но добро не есть Бог. отождествлять добро и Бога значит совершать серьёзную ошибку.

В настоящее время актуальной является проблема нравственной и воспитательной роли религии для человека и общества. Несомненно, что такая роль есть, но не надо её преувеличивать. Религия также многое выиграла, когда к *ней* стали применять нравственный подход, выработанный всей культурой человечества, когда *в ней* стали вносить общечеловеческие нравственные ценности, - явление получившее название *инклюзивизма*. И в этом смысле *мораль* также формировала религию, как и религия мораль. Мысль о том, что и Христос верит в нас, как и мы в него, была одной из любимых идей покойного митрополита *Антония Сурожского*. Любая же вера в человека зиждется на признании его *нравственной* самооценности.

## Глава 2. ВЕРА КАК МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ

### § 1. ОЦЕНКА ВЕРЫ В КУЛЬТУРЕ

*Вера* является одной из основных системных положительных нравственных ценностей религии. Что есть *религиозная вера*? И что представляет собой *вера как моральная ценность религии*? Очевидно, что это не одно и то же. Феномен веры с раннехристианских времён привлекает к себе внимание как религиозных, так и светских мыслителей. Примечательно, что тема «веры» вошла в философию и в богословие по настоящему лишь со времени Иисуса Христа. В античной философии больше занимались онтологией, логикой, этикой, где место веры было ограничено. В античности от простого человека до великого философа не сомневались, что существует объективная реальность, общество, иные люди, для факта признания бытия которых не было необходимости в вере, оно удостоверялось нашими органами чувств, нашим разумом.

Вера в древнем мире, включая античный, существовала, конечно, в религии. Но когда Платон или Аристотель обращались к религии, к проблеме бытия Бога, они старались опираться не на веру, а на разум, приводить какие-то разумные доводы, строить какие-то рациональные концепции о Боге.

Что случилось с приходом в мир Иисуса Христа в отношении веры? Здесь не важно, было ли это пришествие реальным фактом или мифом, который рано или поздно затронул сознание всех людей Европы. Дело в том, что факт кеносиса, боговоплощения Христа в человеке Иисусе, его смерть, воскресение и вознесение были сверхразумные, сверхъестественные. Их нельзя было всецело обосновать разумом, их можно было принять через веру. Аналогичное надо сказать и о других важнейших догматах христианства – догмате о Троице, о креационизме, о Халкидонском оросе и др.

Уже первые апостолы обратили внимание на огромное значение в жизни людей, и, в частности, христиан веры. У апостола Павла в посланиях мы находим не только «Гимн любви», но и «Гимн веры»<sup>1</sup>. Здесь мы встречаем классическое определение веры с христианских позиций: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»<sup>2</sup>. И далее апостол Павел перечисляет те чудеса, которые произошли в истории еврейского народа, благодаря вере. «Верую Авраам, будучи искушаем, принёс в жертву Исаака... Верую в будущее Исаак благословил Иакова и Исава»<sup>3</sup>. «Недостанет мне времени, - пишет апостол, - чтобы повествовать о

---

<sup>1</sup> См.: Евр. 11: 1-40.

<sup>2</sup> Евр. 11: 1.

<sup>3</sup> Евр. 11: 17, 20.

Гедеоне, о Вараке, о Самсоне и Иеффае, о Давиде, Самуиле и других пророках, которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетование, заграждали уста львов...»<sup>1</sup>.

Классически сформулировал значимость веры для христианина апологет Тертуллиан: «Верую, потому что абсурдно». Точное выражение данного знаменитого тезиса Тертуллиана следующее: «Сын Божий и умер; это вполне вероятно, потому что это безумно. Он погребён и воскрес; это достоверно, потому что это невозможно»<sup>2</sup>.

Средневековые философия и богословие не являлись в вопросах о вере всецело иррациональными, особенно на Западе христианского мира. Как отмечал Ф.Ч. Коплстон для многих христианских мыслителей, таких как Августин Блаженный, Ансельм Кентерберийский действовала установка: «вера, ищущая разумения»<sup>3</sup>. Фома Аквинский выделит два рода догматов, - те, которые можно доказать, и те, которые принимаются через веру. Таким образом, христианство уже в средние века открыло для себя через веру другой мир, - мир сверхъестественный, божественный. Последующее развитие теологии, философии, науки не смогло опровергнуть это открытие.

В XX веке феномен веры привлёк к себе особое внимание протестантских учёных, представителей так называемой «диалектической теологии». Здесь можно выделить исследования веры Карла Барта, Пауля Тиллиха. Следует также отметить классическое исследование еврейского философа Мартина Бубера «Два образа веры»<sup>4</sup>. Остановимся на учение о вере П. Тиллиха, поскольку оно представляется наиболее формализованным. Здесь присутствует материал о сущности веры, об искажении веры, о типах веры. П. Тиллих особо выделил и проанализировал нравственный тип веры, что для нас очень важно<sup>5</sup>.

Итак, как понимал веру П. Тиллих? Естественно, как протестантский теолог он отталкивался от паулинского определения веры, но при этом особое внимание уделил первой части данной дефиниции. П. Тиллих отмечал, что термин «вера» подвергся, особенно в Новое время и в новейшей истории, различного рода искажениям, от которых его надо исцелять прежде чем использовать для исцеления других. Он писал: «Это один из тех терминов, который сам нуждается в исцелении, прежде чем его можно будет использовать для исцеления людей»<sup>6</sup>. Однако П. Тиллих не сомневался, что понятие веры не является пустым, оно отражает определённую

---

<sup>1</sup> Евр. 11: 32-33.

<sup>2</sup> Тертуллиан. О плоти Христа//Тертуллиан. Апология. М.,-СПб. 2004. С. 322.

<sup>3</sup> См.: Ф.Ч. Коплстон. История средневековой философии. М., 1997. С. 90.

<sup>4</sup> См.: М. Бубер. Два образа веры. М., 1995.

<sup>5</sup> См.: П. Тиллих. Динамика веры//Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

<sup>6</sup> Тиллих П. Там же. С. 132.

реальность. Вера по П. Тиллиху есть «пределный интерес». «Вера – это состояние предельной заинтересованности: динамика веры – это динамика предельного интереса»<sup>1</sup>.

Как понимать «пределный интерес»? Ведь кажется, что «пределный интерес» у разных людей существует разный. Для одного человека – предел мечтаний – импортный автомобиль, для другого – дача, для третьего – получение учёной степени и т.д. Но все подобные интересы по П. Тиллиху не являются истинно предельными, ибо они замыкаются на конечные цели, осуществление которых будет приводить к появлению новых. Предельный же интерес – это тот, который не может быть даже в принципе, в «идеале» замещён иным интересом. Поэтому П. Тиллих и заявляет: «Следовательно, никакая конечная реальность не способна выразить истинно предельное прямо и буквально»<sup>2</sup>. И потому «пределный интерес» имеет главным символом Бога. «Понимаемый в таком смысле Бог есть главное и универсальное содержание веры»<sup>3</sup>. Вера как «пределный интерес» обещает и «предельное исполнение». Некоторые люди готовы отдать свою жизнь и отдают за машины, дачи и другие материальные артефакты. Но это лишь свидетельствует, что у них был неправильно понятый предельный интерес, а их вера, которая несомненно у них присутствовала, являлась ложной.

П. Тиллих различал *веру* и *верование*. *Верование* есть определённый акт признания истинности какого-либо факта. Но поэтому вера не зависит от исторической истины тех легенд, мифов через которые она выражается. «Отождествление веры с верованием в историческую истинность библейских историй, - писал он, - губительно искажает смысл веры»<sup>4</sup>.

В русской философии подобные взгляды о вере высказывал И.А. Ильин. В его работе «Путь духовного обновления» (впервые опубликована в Белграде в 1937 г.) есть глава «О вере», - она первая в данной книге. И.А. Ильин писал здесь: «Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как *самое главное* в своей жизни. Скажи мне, что для тебя самое важное в жизни, и я скажу, во что ты веришь»<sup>5</sup>. Вера определяет для человека вопрос жизни и смерти. «Скажи мне, за что ты хотел бы отдать свою жизнь, а я скажу тебе, во что ты веришь, - справедливо отмечал И.А. Ильин. – Ибо вера ставит каждого из нас перед высшей ценностью жизни, перед последним вопросом бытия, перед нашим существованием в целом: когда смерть вопрошает душу, то душа отвечает верою»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Там же. С. 133.

<sup>2</sup> Тиллих П. Указ. соч.. С. 162.

<sup>3</sup> Тиллих П. Там же. С. 163.

<sup>4</sup> Тиллих П. Там же. С. 189.

<sup>5</sup> Ильин И.А. Путь духовного обновления // И.А. Ильин. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т.1. С. 43.

<sup>6</sup> Ильин И.А. Указ. соч. С. 54.

Русский философ отметил замечательную способность русского языка выделять два значения идеи «веры», передаваемых словами «верить» и «веровать». И он в противоположность П. Тиллиху слово «верование» ставит по значимости выше слова «вера», утверждая, что *верят* все, а *веруют* отдельные. «В карты, в сны, в гадания, в астрономические гороскопы *верят*, но в Бога и во всё божественное – *веруют*»<sup>1</sup>. Данные глагольные формы – «верить» и «веровать» сливаются и как бы исчезают в существительном «вера»<sup>2</sup>.

Данное интересное замечание И.А. Ильина о словах «вера», «верить» и «веровать» видимо связано с особенностью русского языка, которые отличают его от немецкого языка. Но примечательно, что оба мыслителя выделили и единство и различие разных видов проявления веры в субъекте – вере в *сакральное* и вере в *секулярное*.

П.А.Флоренский также обращался к этимологии слова «вера». Он отмечал, что «русское «верить» и немецкое «glauben» указывают на субъективный момент веры»<sup>3</sup>. В то время как еврейское «эмин», «амон» предстают сокоренными со словом «эмет» - «истина». Следовательно, в еврейском языке «вера» указывает на природу того, во что верят, и «на инстинствование как на пребывание в Истине, разумеемой, конечно, по-еврейски же»<sup>4</sup>.

Современные авторы соглашаются, что в Ветхом Завете понятие «веры» имеет единый корень с древнееврейским словом «аман», но прибавляют, что также и со словом «батах», «указывающим на обеспеченность и доверие»<sup>5</sup>. В целом, библейское понимание веры имеет два аспекта: *гносеологический*, связанной с *верой-уверенностью* в существовании трансцендентного, и *нравственный*, представленный *верой-доверием*.

Мы считаем, что, действительно, существуют разные виды и аспекты веры, и в отношении истинной предельной веры правильнее говорить «верую», а не «верю». Однако в современном русском языке эти понятия практически не различаются. Так, в «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой утверждается, что слово «веровать» является «несовременным», «книжным» и означает «то же, что верить в Бога»<sup>6</sup>. Таким образом, здесь слову «веровать» придаётся чисто религиозное значение, и «верование» понимается как один из видов веры, а именно как вера в Бога, а само слово «верование» оценивается как уже устаревшее.

Интересно, что в «Толковом словаре живого великорусского словаря» Вл. Даля, который отражает более раннюю практику использования в

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Указ. соч. С. 49.

<sup>2</sup> См.: Ильин И.А. Указ. соч. С. 50.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение веры. М., 1990. Т.1 (1). С. 69

<sup>4</sup> Флоренский П.А. Там же. С. 69

<sup>5</sup> Митько А.Е. Вера//Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 65.

<sup>6</sup> Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 73.

живом русском языке слов «вера», «верить», «веровать», слову «веровать» придаётся значительно большее значение. Так, Вл. Даль пишет: «*Веровать*, сильнее, положительнее, чем *верить*, и употребляется о предметах высших»<sup>1</sup>.

Таким образом, тенденция секуляризации, разцерковления, коснувшаяся всего населения России, нашла отражение и в русском языке. Здесь слова «веровать», «верование», означающие веру в Бога, практически были вытеснены, заменены словами «верить», «вера» как более секулярными. Лингвистическим основанием для подобной динамики языка предстаёт отмеченный И.А. Ильиным факт, что в существительном «вера» глагольные его формы отождествляются.

Вполне возможно, что в будущем, с развитием религии и религиозности в России, слова «вера» и «верование» вновь «разойдутся» по смыслу и значению.

## § 2. ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ И ВЕРЫ КАК МОРАЛЬНОЙ ЦЕННОСТИ

*Вера как моральная ценность* интенционально связана с религией в целом, и прежде всего с религиозным сознанием, включающим *религиозную веру*. Но в то же время вера как моральная ценность не тождественна *религиозной вере*. Дело в том, что *религиозная вера* не одновалентна, а *вера как моральная ценность* одновалентна, - она может быть только ценностью добра. *Вера как моральная ценность* есть вера в добро, в значимость, силу добра. *Как моральная ценность вера есть уверенность в конечном, предельное торжество добра, т.е. в его абсолютность*. *Вера как моральная ценность* может быть интенционально связана не только с религией, но именно в религии она получает наиболее полное представление.

Почему сама по себе *религиозная вера* не является моральной ценностью? Мы уже отметили, что главная причина здесь – её амбивалентность. В самом деле, религиозная вера может быть сопричастна добру и злу. Даже в самых нравственно совершенных религиях мы встречаемся с фактами зла, совершенного людьми с верой в Бога. С верой вывел Моисей из египетского плена соплеменников, и с верой он приказал умертвить три тысячи из их числа, когда те поклонились не Господу, а золотому тельцу. С верой в аллаха современные террористы, последователи ислама, совершают свои чудовищные акты, уносящие жизни безвинных людей. Таким образом, религиозная объективная и субъективная веры сопричастны добру и злу.

---

<sup>1</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т.1. С.332.

Проблема соотношения *религиозной веры* и морали, т.е. нравственная сторона *религиозной веры*, довольно хорошо изучена в философии и в богословии. Можно отметить учение патристики о связи *веры* и *спасения*, теорию схоластов о *вере* как субъективном условии принятия *благодати*. М. Лютер связал веру ещё больше с сотереологией, развив учение о *спасение только через веру*. Кьеркегор видел значимость веры как важнейшего средства борьбы с *грехом*. Он писал, что «противоположностью греха вовсе не является добродетель... Нет, *противоположностью греха является вера*»<sup>1</sup>.

Понятие *веры как моральной ценности* значительно хуже исследовано в философии, богословии и этике. Здесь можно выделить работу Н. Гартмана «Этика», где он отмечает среди важнейших ценностей «культурного круга христианства» *доверие* и *веру*<sup>2</sup>. В исследовании Гартманом данных, как и других частных нравственных ценностей, нет ничего принципиально нового, как нет здесь и грубой лжи, неверного понимания, неверной оценки сущности той или иной ценности. Замечание можно предъявить Гартману в том, что обозначив круг «христианских ценностей», он почти ничего не говорит о *христианском* содержании этих ценностей, об их *христианской* специфике, если она там есть.

Анализируя *веру*, Н. Гартман заявлял что «видящий и знающий не может верить», ибо он уже знает. «Знание предвосхищает веру, делает её излишней»<sup>3</sup>. По нашему мнению, *вера* есть особое отношение человека к предмету, включающее в себя и определённые чувства. Поэтому вера не противоречит знанию. Можно знать и верить. Прекрасное исследование соотношения знания и веры дал П.А. Флоренский<sup>4</sup>.

Анализируя далее *веру*, Гартман приходит к справедливому выводу, что вера, так полно используемая в религии, в этике долгое время не могла утвердиться как ценность. Однако вера есть и моральная ценность, ибо «от чисто внешнего материального «кредита» до высших форм общественного или личного доверия все человеческие отношения базируются на вере»<sup>5</sup>. Например, солидарность, базирующаяся на вере, наиболее фундаментальна. «Общество – это всегда объединение веры», а вера – «это способность к обществу»<sup>6</sup>. Н. Гартман высоко оценивал личностное воспитательное значение веры, считая, что «исходящая от веры моральная сила есть исключительно воспитательная сила»<sup>7</sup>. Фундаментом дружбы, по его мнению, также является вера. С верой связаны жизненный оптимизм и надеж-

---

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти // С. Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993. С. 309.

<sup>2</sup> Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 438-444.

<sup>3</sup> Гартман Н. Там же. С. 439.

<sup>4</sup> См.: П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. – М., 1990.

<sup>5</sup> Гартман Н. Этика. – С. 440.

<sup>6</sup> Гартман Н. Там же. – С. 440.

<sup>7</sup> Гартман Н. Там же. С. 440

да. У Н.Гартмана *вера как моральная ценность* не имеет прямой корреляции с *религиозной верой*. Он вообще был убеждённым атеистом, отрицающим положительное значение идеи Бога. И только в конце главы, посвящённой вере, упоминается о христианском варианте веры. «Блаженны не видевшие и уверовавшие»<sup>1</sup>, - в этом евангельском принципе он увидел воплощение «высокого этоса веры», «содержащийся в перспективе великих нравственных идеалов жизни, реализует которые не отдельный человек»<sup>2</sup>.

В целом, с нашей точки зрения в теоретическом осмыслении *веры как моральной ценности* Н. Гартманом не редко совершается *натуралистическая ошибка*, которая встречается в его аксиологии при всём пафосе заявления об особой идеальной природе ценностей. Так, *вера как моральная ценность* у него часто отождествляется с *религиозной верой*, которая сама по себе не является ценностью, что отмечено уже нами.

Как же на самом деле соотносятся *религиозная вера* и *вера как моральная ценность*? Рассматривая динамику «святого» П. Тиллих отметил: «Проследив это развитие, можно утверждать следующее: святое исконно предшествует альтернативе добра и зла; оно – божественное и демоническое одновременно, но по мере того как возможность демонического сокращается, само святое меняет своё значение, оно рационализируется и отождествляется с истинным и добрым»<sup>3</sup>. Подобная же динамика свойственна и нашему осознанию веры. Вначале вера связывается с добром и злом, но постепенно в ней усиливается элемент добра, который достигает наибольшего значения в таких религиях как конфуцианство, буддизм, зороастризм, иудаизм, христианство, ислам. Наконец, мы начинаем осознавать веру и как собственно положительную моральную ценность, которая предстаёт как вера в добро, в его значимость, в его абсолютность.

Например, современные исследователи обратили внимание на динамику значений древнеегипетской предфилософской категории *маат*, которая имела свой символ в лице богини Маат. Маат являлась в Древнем Египте богиней закона, правды, справедливости и мирового порядка. Первоначально данная категория имела два значения: онтологическое, как мировой порядок, и этическое, как справедливость. Но затем на первое место выделился её онтологический аспект, а позднее, с эпохи Рамессидов, она всё больше становится этической категорией<sup>4</sup>.

*Вера как моральная ценность* религии предстаёт конкретизацией прежде всего базисной ценности жизни. Существует множество примеров

---

<sup>1</sup> Иоан. 20:29.

<sup>2</sup> Гартман Н. Там же. С. 442.

<sup>3</sup> Тиллих П. Динамика веры. С. 142.

<sup>4</sup> См.: В.В. Емельянов. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса// ж. «Вопросы философии». 2009. № 9.

значимости веры для самой жизни. Некоторые из этих примеров приведены выше. В отношении атеиста обычно утверждают, что у него также есть вера, а именно вера в естественный мир, где нет места божественному и дьявольскому. Он может обладать также верой в разумность мира, гуманистической верой в человека. Гуманистическая вера в свою очередь может способствовать формированию веры как моральной ценности. У В.М. Шукшина есть прекрасный рассказ «Верую», где православный священник исповедуется в своей вере в человеческий разум, в технический прогресс. И в этом заключается оптимизм атеистов. Оптимизм присутствует и у религиозных людей, верящих в моральную ценность добра.

*Вера как моральная ценность* собственно и означает оптимистический взгляд на мир. Вера в абсолютность добра есть оптимистическая убежденность в конечную победу добра над злом как в судьбе мира, так и в судьбе каждого человека, и если не в этой жизни для личности, то в загробной. Примечательно, что уже древние египтяне верили, что справедливость как ценность добра связана не только с земной, но и с загробной жизнью человека. В суде над умершим также участвует богиня Маат, т.е. там-то и будет всем воздано по справедливости, там и восторжествует добро.

Проблема оптимистического мировоззрения серьёзно занимала Альберта Швейцера. В своей книге «Культура и мораль» А. Швейцер писал: «Эра мировой философии не за горами, и она будет создана в борьбе за оптимистическое или пессимистическое мировоззрение»<sup>1</sup>. Величайшей заслугой европейской философии великий гуманист Новейшей истории видел в её борьбе за оптимистически-этическое мировоззрение. «Продолжить углубленные поиски» в данном направлении – в этом состоит задача, по мнению А. Швейцера, современных и будущих поколений. Важнейшим принципом оптимистического мировоззрения должен стать, как мы считаем, принцип «*веры в абсолютность добра*», в отмеченном выше значении.

Может ли вообще существовать человек, разуверившийся во всём? По определению веры как предельного интереса, разуверившийся не имеет какой-либо ценности, за которую он готов отдать жизнь. И парадокс состоит в том, что такой человек действительно психологически и нравственно готов к умиранию. Подобное наблюдается у последовательных буддистов, достигших высшего предела просветления. «Сберегший душу свою потеряет её, а потерявший душу свою ради Меня, сбережёт её»<sup>2</sup>. Таков нравственный закон жизни – чтобы жить, надо быть готовым к смерти за то, во что веришь.

---

<sup>1</sup> Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 107.

<sup>2</sup> Мф. 10, 39.

## Глава 3. СВЯТОСТЬ КАК МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ

### § 1. ОЦЕНКА СВЯТОСТИ В КУЛЬТУРЕ. УЧЕНИЕ О СВЯТОСТИ Р. ОТТО

Основной системной положительной моральной ценностью религии является также *святость*. *Святость*, *святое* этимологически связано с понятием *священное*, но не тождественно ему по значению. Обратимся вначале к толковым словарям русского языка.

В словаре Даля дается определение *святого*: «духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный»<sup>1</sup>. И здесь же В. Даль приводит другое значение слова «святой», - это «все, что относится к Божеству, к истинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный»<sup>2</sup>. Есть у Даля и определение слова «святость», которое дается на основании слова «святой». – «Святость - состояние святого». «Священный» у Даля предстает синонимом «святому». Он пишет: «Священный, святой; освященный, заветный, нерушимый»<sup>3</sup>. Но Даль отметил, что говорят и о «святости присяги, церкви». Существуют в языке высказывания «святыня», «святые предметы либо вещи, чтимые верою».

В «Толковом словаре живого великорусского языка» отмечены и не собственно религиозные значения слов «святость», «святыня». – «Святым зовут все заветное, дорогое, связанное с истиною и благом»<sup>4</sup>. Приводятся примеры подобного использования данных понятий: «Святая отчизна. Это мой святой долг. Слово свято». «Святыня, святость, что кому свято, чему поклоняемся, что чтим нерушимо». Например, есть высказывание: «Береги совесть, как святыню»<sup>5</sup>. Как видим у В. Даля есть два значения слова «святой», «святость» - религиозно-духовное и нравственное.

В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова приводится несколько значений слова «святой». 1. «Проникнутый высокими чувствами, возвышенный, идеальный»<sup>6</sup>. Но это и: 2. «Истинный, величественный и исключительный по важности». 3. «В религиозных представлениях: обладающий божественной благодатью». 4. «В христианстве и в некоторых других религиях: человек, посвятивший свою жизнь церкви и религии, а после смерти признанный образцом праведной жизни и носителем чудодейственной силы»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 161.

<sup>2</sup> Даль В. Там же. С. 161.

<sup>3</sup> Даль В. Там же. С. 162.

<sup>4</sup> Даль В. Там же. С. 161.

<sup>5</sup> Даль В. Там же. С. 162.

<sup>6</sup> С.И. Ожегов и Н.Ю. Полякова. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 730.

<sup>7</sup> С.И. Ожегов и Н.Ю. Полякова. Там же. С. 730.

В словаре Ожегова выделено и значение слова «святыня» как: «1. То, что является особо дорогим, любовно хранимым и чтимым... 2. Предмет или место религиозного поклонения». Здесь отмечено и слово «священный», как: «1. Чрезвычайно почетный и исключительный по важности, святой (во 2 значении [светском – МПЕ])... 2. Исполненный благоговения... 3. В религии: обладающий святостью, божественный; соответствующий религиозному идеалу... 4. Относящийся к религиозному культу»<sup>1</sup>

Как видим, у С.И. Ожегова также выделяются два значения «святого»: светское и религиозное. Но в словаре Ожегова нет слова «святость», «святыня».

В этимологическом словаре русского языка М. Фасмера указывается, что слова «святой, свят, свята, свято» имеют один корень со словом «свет». В древне-индийских Ведах есть слово «svantas», означающее «процветающий». В Авесте «spenta» понимается как «святой», «spanah» - «святость».

В современном энциклопедическом словаре «Этика» существует статья «святость», написанная В.Н. Назаровым. Здесь сказано, что «святость – *неопределимое* (выделено нами – МПЕ) единство абсолютных ценностных качеств (М. Шелер); совокупность онтологических нравственных совершенств (П.А. Флоренский); особый вид творчества, направленный на духовное преображение личности (Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов); высший, героический идеал духовного подвига, ведущего к обожению, богоуподоблению (святоотеческая традиция)»<sup>2</sup>. Таким образом, В.Н. Назаров считает, что «святость» есть *неопределимое* единство некоторых качеств. И в этом есть несомненная доля истины, здесь мы встречаемся с ситуацией, возникающей в этике, когда невозможно дать адекватных определений некоторым нравственным феноменам вследствие их первичности «в своем роде» и вследствие их «простоты», как писал Дж. Мур о понятии добра<sup>3</sup>. В статье В.Н. Назарова отмечено также, что «святость» в философской этике обозначает «сверхэтический предел нравственного совершенствования», как «святая воля» у Канта, тогда как «невинность» обозначает «доэтическое исходное состояние этого процесса»<sup>4</sup>.

С нашей точки зрения сейчас можно дать такое *рабочее* определение «святости»: *святость* есть моральная ценность, характеризующая высший уровень добра у субъекта и высшую нравственно-положительную значимость объекта для субъекта. Или же, *святость* есть ценность, характеризующая определенное качество субъектов и объектов, которое предстает как предельное нравственное совершенство субъектов и предельная нравственная значимость объектов.

---

<sup>1</sup> С.И. Ожегов и Н.Ю. Полякова. Там же. С. 730.

<sup>2</sup> Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 430.

<sup>3</sup> См.: Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 63-64.

<sup>4</sup> Этика. Энциклопедический словарь. С. 431.

Итак, как и в случае с верой, мы имеем два понятия «святости» - религиозное и светское. Можно также сказать, что здесь мы встречаемся с двумя видами «ценностных центров», или с двумя «ценностными контекстами», говоря языком М.М. Бахтина, или с двумя «контекст/правдами». Очевидно, что каждый ценностный контекст/правда в свою очередь реально представлен множеством «правд». Так, религиозный контекст распадается на христианский, исламский, буддистский и т.д., которые в свою очередь допускают дальнейшее членение. И проследить всех их невозможно. Поэтому наша задача состоит в определенной интеграции каждого вида контекста/правды, и выделения здесь наиболее значимых и характерных черт. При исследовании мы будем кроме прочего использовать метод идеализации, когда особое внимание будет уделяться «идеальным типам святости», ибо если в сильнейшем варианте мы получим отрицательный результат, то таковой останется и в любом другом случае.

При анализе религиозного контекста/правды мы будем опираться на уже известные результаты, полученные в прошлом наиболее глубокими исследователями данного феномена. Прежде всего, это работа Рудольфа Отто «Священное», блестяще проведенная с феноменологических позиций, – Рудольф Отто известен и как основоположник религиозной феноменологии. Далее, значимые результаты получены в исследовании В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре». Работа написана на конкретном филологическом материале и отличается фундаментальностью, глубиной анализа. Эти два, с нашей точки зрения, наиболее авторитетные по данной теме исследования дополняют друг друга: работа Отто посвящена феноменологии святости, а работа Топорова – ее онтологии и семантике. Интересно также учение видного американского философа прагматиста Уильяма Джеймса о святости, изложенное в его книге «Многообразие религиозного опыта». Закончим мы данный раздел, посвященный оценке святости в культуре, анализом критического учения Ницше о традиционном понимании святости.

Обратимся к анализу основных идей о священном Р. Отто. Всемирно известная работа Р. Отто «Священное» написана в феноменологическом дискурсе и не случайно. Дело в том, что Р. Отто считал научно-рациональную методологию здесь, в теме «священное» довольно ограниченной по своим возможностям. Значимость рациональных подходов всецело не отрицалась, и об этом еще пойдет речь ниже. Но тем не менее, «священное» по оценке Р. Отто «совершенно недоступно для понятийного постижения»<sup>1</sup>. И еще одно свойство «священного» сразу же отметил исследователь, и к нему он будет возвращаться на протяжении всей книги, - это свойство *автономности* священного, его несводимости к другим фе-

---

<sup>1</sup> *Отто Р.* Священное. СПб., 2008. С. 11.

номенам, в том числе к моральным, что часто встречается и в теории, и в обыденной практике. Р. Отто пишет, что словом «священное» в семитских, латинском, греческом и других древних языках отмечали именно некий «избыток», который не вмещается в моральное значение данной пропозиции. «Момента же морального они либо вообще не касались, либо затрагивали его не изначально и уж никак не сводились к нему исключительно»<sup>1</sup>. Это очень важная идея, высказанная специалистом по религиоведению, а именно идея отличия религии и морали в данном, очень существенном моменте.

За религиозно-священным стоят не моральные феномены, а нечто совсем иное по сущности – за ним стоит «нуминозное». Р. Отто предлагает использовать данный неологизм как обозначение религиозно-священного «минус» нравственное. Как общая категория, «нуминозное» «как все изначальное и основополагающее, не является строго определенной, но лишь возможной для обсуждения»<sup>2</sup>. «Нуминозное» отличается рядом моментов, которые прежде всего *чувствует* человек. Р. Отто выделяет шесть (6) таких моментов нуминозного:

- 1) нуминозное – это «*mysterium tremendum*» (таинственное и ужасное);
- 2) нуминозное – это «*majestas*» (всемогушественное);
- 3) нуминозное – это «энергия»;
- 4) нуминозное – это «*fascinans*» (любовь, жалость, сострадание);
- 5) нуминозное – это «*deinos*» (чудовищное, неслыханное);
- 6) нуминозное – это «*sanctum*», «*augustum*» (священное, возвышенное).

При анализе данных моментов нуминозного Р. Отто высказывает ряд интересных, содержательных идей, касающихся священного как религиозного, так и морального. Например, Р. Отто отмечает, что не анимизм является исходным пунктом религии (Э. Тайлор), а именно религиозное чувство нуминозного, как «таинственного и ужасного» и «совершенно иного». Анимизм, рациональные представления о душе появляются позже.

Р. Отто не принимает при объяснении религиозных и нравственных феноменов и эволюционизм. С его точки зрения в области чувств религиозных и нравственных наблюдается историческое развитие, но нет качественного изменения. Например, нравственное *долженствование* «есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислого»<sup>3</sup>. «В области духовного, - замечает Р. Отто, - трансформация существует не больше, чем в области телесного. Идея долженствования мо-

---

<sup>1</sup> *Отто Р.* Там же. С. 12.

<sup>2</sup> *Отто Р.* Там же. С. 14.

<sup>3</sup> *Отто Р.* Священное. С. 83.

жет «развиться» только из самого духа, и даже не «развиться», а пробудиться там, где она есть в наличии. Не будь этого, не было бы никакого «развития»»<sup>1</sup>.

Равным образом и религиозные чувства возникают на своей собственной, нуминозной основе. Но между одними чувствами есть множество соответствий, сходств другим чувствам. Так, например, чувство нуминозного соответствует чувству возвышенного. При этом «чувство первого может *пробудить* в душе чувство второго»<sup>2</sup>. Но и в подобных случаях «речь идет о *замене* одного другим, а не о превращении одного в другое или о развитии одного из другого»<sup>3</sup>.

Религиозное чувство *numen* является лишь способом существования *numen* в субъекте, в человеке. Сам *numen* «единственная в своем роде ценность». «*Tu solus sanctus*». («Ты один лишь *sanctus*».) *Sanctus* или «священное», как отмечалось, есть один из моментов *numen*. *Numen* религиозный человек и ощущает как *sanctus*, и не только как *sanctus*, но и в качестве других пяти основных моментов. «Естественный человек» этого *sanctus* может вообще не ведать, и не ощущать. «Это чувство ведомо только тому, кто пребывает в духе»<sup>4</sup>.

При этом *sanctus*, священное само является ценностью. Р. Отто заявляет об этом прямо: «Это тоже *ценность*, причем *ценность объективная* [выделено нами – МПЕ], абсолютно непревзойденная, бесконечная ценность»<sup>5</sup>. И далее следует категорическое утверждение: «Такова *нуминозная ценность* - иррациональная первооснова и первоисток всех возможных ценностей вообще»<sup>6</sup>.

Таким образом, согласно Р. Отто *священное* есть религиозная или нуминозная ценность. При этом религиозное, священное имеет и другие моменты, которые также являются ценностями, - это и ценность всемогущества, таинственного, ужасного, любви, чудовищного и другие. *Нуминозному* присуще одновременно множество аспектов или моментов, и множество ценностей, определенным образом влияющих друг на друга.

Р. Отто в отношении ценностей придерживался той точки зрения, что существуют только положительные ценности, а отрицательные ценности – это оксюморон, в реальности их нет. Но поэтому он должен был ввести понятия «неценности» или «противоценности». Подтверждением этого является следующая его пропозиция: «Противоположностью нуминозной

---

<sup>1</sup> *Отто Р.* Там же. С. 83.

<sup>2</sup> *Отто Р.* Там же. С. 83.

<sup>3</sup> *Отто Р.* Там же. С. 83.

<sup>4</sup> *Отто Р.* Там же. С. 92.

<sup>5</sup> *Отто Р.* Там же. С. 93.

<sup>6</sup> *Отто Р.* Там же. С. 93.

ценности является нуминозная неценность или противощенность»<sup>1</sup>. Мы придерживаемся в этом вопросе иной точки зрения, признавая *отрицательные ценности*.

Мы можем и должны сделать некоторые критические замечания в адрес концепции Р. Отто. Р. Отто очень хорошо пишет о чувственной стороне религии. – Вот так надо писать и о чувственной стороне морали, в частности, о восприятии моральных ценностей! Но спорно само учение о нуминозном, его природе. Не является ли все, что говорится у Отто о нуминозном, лишь субъективным чувством? Не есть ли все это продукт сублимации, интроспекции? Конечно, Р. Отто приводит много иных источников и методологически это правильно, ибо так определенным образом обосновывается интерсубъективность чувства нуминозного. Но как быть с объективностью предмета, субъекта *nunena*? То, что Р. Отто не всех убедил, свидетельствует и сохраняющаяся атеизм, и неверие, безбожие. Спорным является и утверждение Р. Отто о нуминозной ценности как «иррациональной первооснове и первоисточке» всех возможных объективных ценностей вообще. Здесь Р. Отто противоречит сам себе, ибо он не раз утверждал в своей книге о не тождественности религиозных и иных, в том числе моральных ценностей, и не выводимости их друг из друга. Голубое не выводится из кислого!

Кроме того, согласно Р. Отто ценностью является как священное, так и само нуминозное, которое предстает «единственной в своем роде ценностью». Здесь открывается особое понимание ценностей у Р. Отто, которое можно охарактеризовать как «предшелеровское», имея в виду аксиологическое учение М. Шелера. Поэтому идеи Р. Отто о ценностях имеют лишь историческое значение, ибо они оказали, как отмечено в «Послесловии переводчика», «некоторое воздействие на молодого М. Шелера»<sup>2</sup>. Значительно интереснее и содержательнее его исследование самого *нуминозного* и *священного*.

Р. Отто признает существование объективных ценностей, а также их иррациональный характер. Но он еще не осознает одновалентности ценностей, что сделает М. Шелер. И поэтому *нуминозное* является для Р. Отто ценностью, хотя *нуминозному* присущи и положительные и отрицательные моменты/ценности. С нашей точки зрения, *нуминозное* реально, но оно не ценность, а предметный носитель определенных ценностей, как положительных, так и отрицательных с нравственной точки зрения.

Спорным остается и решение вопроса о корнях религии и морали. Как мы видим, Р. Отто резко отделяет религию и мораль, настаивая на их абсолютной автономности, не выводимости друг из друга. Религиозное

---

<sup>1</sup> *Отто Р.* Священное. С. 95.

<sup>2</sup> *Отто Р.* Там же. С. 267.

может лишь сублимироваться в нравственное или стимулировать его развитие. Вместо эволюционного подхода Р. Отто по сути дела отстаивает креационистский подход, что конечно более соответствует его христианскому мировоззрению.

Однако более соответствующим научным данным XX и уже XXI веков предстает именно эволюционизм, в том числе в вопросах духовного бытия. Исследования показывают, что первоначальное сознание древних людей было синкретичным, где четко не выделялись ни мораль, ни религия, ни искусство, ни мифология. Лишь со временем отделяются данные феномены, которые затем действительно во многом существуют и развиваются автономно, в то же время исторически конкретно взаимодействуя друг с другом. Несомненно также, что существуют в возможности объективные и субъективные предпосылки как для дифференциации отмеченных феноменов, так и для их автономии, дискретности.

Если следовать логике Р. Отто, то трудно понять имеет ли религия сама по себе какую-то моральную ценность или моральные ценности. Интуиция и здравый смысл требуют признать за религиями, особенно мировыми, моральную значимость. А вот какую? И как действительно религия взаимодействует в сфере ценностей с моралью? Даже настаивая на сущностном различии между религиозными и нравственными ценностями, что с нашей точки зрения является правильным, мы должны признать реальное воздействие религии на нравственность, и при этом не только положительное.

Итак, по Р. Отто *священное* является «сложной составной категорией», где есть рациональное и иррациональное. «Священное является для нас, - пишет Р. Отто, - сложной *составной* категорией в полном смысле этого слова. Составляющими ее моментами служат рациональные и иррациональные части. Но следует со всей силой подчеркнуть, что по обоим своим моментам – вопреки всякому сенсуализму и эволюционизму – она есть чисто априорная категория»<sup>1</sup>.

У Р. Отто присутствует объяснение априорности священного. Он считает, что некоторые идеи и ценности «не выводятся» не из каких-либо чувственных восприятий. Таковыми являются «рациональные идеи абсолютности, совершенства, необходимости, бытия, равно как блага в качестве объективной ценности и принудительная общезначимость»<sup>2</sup>. Основание всех этих феноменов по Р. Отто не в чувственном опыте, а в «чистом разуме», «в самом духе». Все «моменты нуминозного и соответствующие им чувства» есть «чистые идеи и чувства». Последним основанием всего духовного предстает абсолютный дух, «как *actus purus*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Отто Р.* Священное. С. 177.

<sup>2</sup> *Отто Р.* Священное. С. 177.

<sup>3</sup> *Отто Р.* Там же. С. 181.

Р. Отто разъясняет данное положение на примере эстетического чувства. При переживании предмета как «прекрасного» или «страшного» ему приписывают предикатные значения, то же «прекрасное» или «страшное», которые сами по себе не даны в чувственном опыте. По Р. Отто в созерцании есть только «чувственная определенность», «пространственная форма», но нет ценности «прекрасное» или какой-либо иной ценности. Значит какая-то идея «прекрасного самого по себе» уже должна быть заранее у субъекта, как и принцип ее применения, «наложения» на предмет. Но откуда у субъекта подобные идеи и способности их применения? – В конце концов, в «абсолютном духе», или в Боге. «Таким образом, - пишет Р. Отто, - развивающийся в мире дух предполагает абсолютный дух как основание собственной возможности»<sup>1</sup>.

Подобные рассуждения были уже у Декарта, а в XX веке они встречаются в «Логических исследованиях» основоположника феноменологии Э. Гуссерля (не случайно Р. Отто считается одним из основателей феноменологии религии), а позднее у М. Шелера, одного из крупнейших аксиологов и феноменологов. Однако М. Шелер иначе, чем Р. Отто, понимал априорность. Если Р. Отто в данном вопросе следовал кантовской традиции, считая данную традицию истинной, то М. Шелер оценивал ее как *заблуждение*. «Отождествление «априорного» с «формальным», - писал М. Шелер, - есть фундаментальное заблуждение кантовского учения»<sup>2</sup>. 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 определенной материальности и чувственности. Но все эти положения должны быть осмыслены феноменологически<sup>3</sup>.

Согласно феноменологическому методу, как его понимал М. Шелер, «априорная данность – это интуитивное содержание, а не какой-то «эскизный проект» мышления, не нечто «сконструированное» им и т.п.»<sup>4</sup>. Сущности, «сущностные структуры», к которым М. Шелер относил и ценности, открываются феноменологическим познанием не только в сфере души, но и в сфере «всякого *возможного* мира», «заключающему в себе все возможные души и все возможные миры благ»<sup>5</sup>. В естественной установке нам даны прежде всего вещи и блага, утверждал М. Шелер. «Только во вторую очередь нам даны ценности, которые мы чувствуем в них, и само

---

<sup>1</sup> *Отто Р.* Там же. С. 181.

<sup>2</sup> *Шелер М.* Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // *М. Шелер.* Избранные произведения. М., 1994. С. 272.

<sup>3</sup> См., подробнее о феноменологической теории ценностей М. Шелера: *П.Е. Матвеев.* Ценностный подход в этике. Владимир. 2009.

<sup>4</sup> *Шелер М.* Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // *М. Шелер.* Избранные произведения. М., 1994. С. 270.

<sup>5</sup> *Шелер М.* Ordo amoris // *М. Шелер.* Избранные произведения. М., 1994. С. 365.

это чувство»<sup>1</sup>. Ценности по М. Шелеру есть определенные сущности, присущие интенционально вещам и благам; они объективны, в традиционном понимании объективности. Практическим подтверждением эффективности аксиологии и феноменологии М. Шелера служит прекрасное исследование им феномена ресентимента, проделанное в книге «Ресентимент в структуре моралей»<sup>2</sup>.

Позиция самого Р. Отто в вопросе о природе священного, как и других ценностей, противоречива. С одной стороны, священное есть свойство/момент нуминозного, которое, несомненно, *объективно*. Отто отмечал, что «с одной стороны, рациональные идеи абсолютности, совершенства, необходимости, бытия, равно как *блага в качестве объективной ценности* (выделено нами – МПЕ) и принудительная общезначимость, не «выводятся» не из каких чувственных восприятий»<sup>3</sup>, т.е. не сводимы к субъективным чувствам, и в этом смысле они *объективны*. Но, с другой стороны, предмету, данному нуминозному «приписывается предикат (а именно значение), который не дан и не может быть дан в самом чувственном опыте, но, скорее, спонтанно мною придается этому предмету»<sup>4</sup>, т.е. это значение/предикат *субъективно*. М. Шелер постарался в своем учении о ценностях освободиться от подобных противоречий. И мы считаем, что позиция М. Шелера более истинна.

## § 2. ОЦЕНКА СВЯТОСТИ В КУЛЬТУРЕ. КОНЦЕПЦИЯ СВЯТОСТИ В.Н. ТОПОРОВА

Теперь обратимся к работе В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре». Как отмечалось, данная работа проделана на богатом конкретном филологическом материале. Она довольно большая: представлена в двух томах с приложением, общим объемом более 150 п.л.. В.Н. Топоров проводит собственно исследование святости как религиозного феномена, лишь попутно отмечая ее некоторые нравственные характеристики. Поэтому глубокого исследования святости как нравственной ценности мы не находим и здесь.

Суть концепции святости В.Н. Топорова сводится к следующим положениям. Семантический анализ слова «святость» позволяет сделать вывод, что оно берет начало от индо-европейского слова «svanta», что значит «набухать», «возрастать». И лишь со временем, в новых хронотопах, оно

---

<sup>1</sup> Шелер М. Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 279.

<sup>2</sup> См.: М. Шелер. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.

<sup>3</sup> Отто Р. Священное. С. 177.

<sup>4</sup> Отто Р. Священное. С. 206.

изменило свое значение и смысл. В.Н. Топоров считал, что святость существует в религии в двух исторических типах, а именно, как святость языческой эпохи и как святость эпохи христианской. И между данными двумя типами святости существует принципиальное различие, хотя есть и определенная генетическая связь. «В этом пансакральном контексте представляется вероятным, - пишет В.Н. Топоров, - что и характерно христианские употребления слова *святой*, точно переводящие соответствующие понятия греческого или латинского текста, могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции»<sup>1</sup>.

Принципиальное же различие между языческим и христианским понятием «святости» состоит в том, что в языческом мире «святость» с «возрастанием», «набуханием», т.е. с увеличением «объема или иных физических характеристик»<sup>2</sup>. В.Н. Топоров обратил внимание на иранский первоисточник зороастризма «Авесту», где встречаются образы как «бессмертных святых», так и «священного огня», «святой земли», «святого смирения». В зороастризме пятый день месяца посвящается святой Армати как образу Земли. Армати-Земля «святая», а также «мудрая», и она же – «мать». И В.Н. Топоров замечает, что «все эти характеристики Земли, выводимые из иранского материала, оказываются существенными и для понимания Земли на Руси»<sup>3</sup>.

Существует близость и понятий «святость» и «свет-сияние», а с понятием «святой» связано понятие «цвета». В русской традиции использовать пропозиции «сияние святости», «святость просияла», «свет святости»<sup>4</sup>. В.Н. Топоров объяснял это тем, что первоначальный элемент, который обозначался словом «святость», означал «возрастание (набухание) не только физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее – световой и цветовой»<sup>5</sup>. Существует в большинстве религий и культура «цвета святости», которая ярко проявляется в иконописи, в священнической одежде, утвари.

В христианстве святость характеризует определенную *духовность* «как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в *духе* [выделено нами – МПЕ], творчество в *духе*»<sup>6</sup>. При этом, как замечает В.Н. Топоров, «идея материального роста не исключается, но

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 8.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 453.

<sup>4</sup> Топоров В.Н. Там же. См.: С. 475.

<sup>5</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 476.

<sup>6</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 9.

ее мотивировка решительно изменяется: жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей»<sup>1</sup>. В соответствии с таким понятием святости в христианстве здесь и *святого* можно определить как человека «в ком пребывает особый вид духовного благодатного возрастания, называемого святостью»<sup>2</sup>.

В.Н. Топоров различает и два онтологических типа святости: святость феноменальную и ноуменальную. «Феноменальная святость» характерна для языческого понимания феномена святости. Она обозначает особые свойства самой природы, выступающие на «уровне явлений», которые профанны, а не сакральны. Подобной «феноменальной святостью» обладают в сознании людей дохристианской эпохи такие явления как «святые воды», «святая земля», «святая красота» и др.

«Святость ноуменальная» является по своей сущности иной – «сверхъестественной», сакральной. Такая святость свойственная религиозно-христианскому миру, его субъектам и объектам, как, например, «святому человеку» (в христианском его понимании), храму, литургии и т.п. «Святость же святого человека, храма, литургии, - пишет В.Н. Топоров, - покоится на иных основаниях и принципиально вне сферы феноменальной и вне сферы природы»<sup>3</sup>. При этом «приметы святости» в христианстве могут предстать и на уровне явлений, но уже как вторичные и вспомогательные. Феноменальное здесь «оказывается непосредственным и органическим знаком ноуменального, подлинным и безошибочным его свидетелем»<sup>4</sup>.

В.Н. Топоров выделяет и исторические формы святости, среди которых особое внимание уделяется святости и святым в русской духовной культуре, как этого и требует заявленная тема работы. Исследование русской исторической формы святости проводится с позиций общих положений о святости, которые кратко изложены нами выше. И прежде чем обратиться ко взглядам В.Н. Топорова на русскую святость дадим критическую оценку его учению о святости как таковой.

Уже отмечалась нами такая сильная сторона исследования В.Н. Топорова как его богатое филологическое содержание. Топоров очень хорошо при анализе святости использует филологию, свои профессиональные знания и методы филолога. Однако текст, с которым имеет дело филолог, имеет много значений и смыслов, и не только филологических, но и этических, эстетических, философских и т.д. К тому же все они допускают различные интерпретации. Как говорится «герменевтического круга» никто

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 9.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 11.

<sup>3</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 8.

<sup>4</sup> Топоров В.Н. Там же. С. 8.

не отменял! А вот на нравственный элемент святости В.Н. Топоров обратил мало внимания, что видно и по цитируемой литературе, где практически нет работ по этике, особенно, по светской этике.

«Святость» Топоровым по сути дела понимается как особая сущность, которая может иметь феноменальный или ноуменальный характер. Однако, если «святость» есть сущность, то она существует самостоятельно, автономно и обладает определенными свойствами. Реально «святость» по Топорову есть «возрастание» физической массы, материи или возрастание «внутренней плодоносящей силы, духовной энергии». Однако, почему это возрастание материи или духа во множестве языков, включая славянские, обозначается словом «святость»? Здесь правдоподобнее выглядит объяснение Р. Отто, который за «святостью» видит нечто иное, также реальное, а именно «нумен», «нуминозное», в том его значении, что отмечено выше. Тогда «святость» предстает не сущностью, а качеством, свойством. С нашей точки зрения, святость – это определенная ценность, в том числе нравственная, т.е. это определенное свойство.

В.Н. Топоров не выделяет собственно ценностные свойства святости, хотя иногда он и говорит о ее особой ценности. Так он пишет: «На Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью»<sup>1</sup>. Но если «святость» есть «духовная ценность», то отождествлять ее с каким-то материальным или духовным носителем значит совершать «натуралистическую ошибку», о которой не раз говорилось нами. Далее, если «святость» обозначает какие-то объекты, то в ней нет *должного*, ибо должное не следует из предметно реальности или истинности/истины, как это убедительно показали еще Д. Юм и М. Бахтин. «Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает ее должностное, - писал М. Бахтин в работе «К философии поступка», - этот момент совершенно не содержится в ее определении и не выводим оттуда: он может быть только извне привнесен и пристегнут (Гуссерль)»<sup>2</sup>. Однако любая моральная система с нравственной ценностью связывает и долг, который, как идеал, является как бы «оборотной стороной» добра. Святость также выступает как долг, как идеал, о чем оговаривается и сам Топоров.

Но если святость есть моральная ценность, то и таких отличий между языческой и христианской ее формами, о которых писал В.Н. Топоров не существует. Ценность по природе реальна и всегда интенционально связана со своими предметными носителями, и потому не обладает той сверхъестественной ноуменальностью, о чем пишет В.Н. Топоров. – По крайней мере не всякая святость, а только святость небесных сил и самого Бога, если они существуют.

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 11.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Собрание соч. В 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 10.

Особое внимание в работе В.Н. Топорова в соответствии с обозначенной темой уделено святости и святым в русской духовной культуре, в «русской версии святости». К этому вопросу Топоров подходит с тех позиций в понимании святости как таковой, которые описаны выше. Он отмечает как реальность даже «*гиперсакральность*» древнерусской традиции. Она характеризуется тремя важнейшими чертами: 1) «все должно быть в принципе сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала»; 2) существует «сверхцель» - «*святое царство* (святость, святая жизнь) на земле и для человека»; 3) есть упование на то, что «святое состояние» может быть приближено «здесь и сейчас»<sup>1</sup>. «Святость» входит в число трех «идей-концепций», ставших «нравственными императивами русской жизни»<sup>2</sup>. Эти идеи следующие: 1) единство (преемственность) в пространстве и во власти; 2) «единство во времени и в духе, т.е. идея духовного преемства»; 3) «святость как высший нравственный идеал поведения, жизненной позиции»<sup>3</sup>. В.Н. Топоров считает, что русская духовная традиция выработала новый вид святости, а именно: святости как жертвенности, как ориентации (упования) на сверхъестественные ценности. Он пишет о русской святости, что это «особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые не от мира сего»<sup>4</sup>.

В.Н. Топоров ссылается на работы Г. Флоровского, Г. Федотова, С.Л. Франка, И. Шмелева и других ученых и писателей. В качестве доказательств и примеров он также приводит агиографические исследования о жизни и жизненных подвигах древнерусских святых. Их жизнь свидетельствует о многозначности реального воплощения русской святости. Симптоматичны названия глав, посвященных русским святым. Так, глава, где описывается святость *Бориса и Глеба*, имеет подзаголовок «*Вольная жертва* как подражание Христу (Сказание о Борисе и Глебе)»; глава о Преподобном Феодосии Печерском называется «Тружничество по Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Преподобный Феодосий Печерский и его «Житие»». Большая часть второго тома посвящена преподобному Сергию Радонежскому, глава о котором называется «Жизненное дело Сергия Радонежского».

В.Н. Топоров поставил актуальную и важную проблему *исторических типов* святости. Святость и как религиозный и как нравственный феномен, несомненно, имеет исторический характер. Моральные ценности, в целом, реально существуют в обществе как *исторические*. Наша

---

<sup>1</sup> См.: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 9.

<sup>2</sup> См.: Топоров В.Н. Там же. С. 438.

<sup>3</sup> См.: Топоров В.Н. Там же. С. 438.

<sup>4</sup> См.: Топоров В.Н. Там же. С. 438.

точка зрения на данный вопрос изложена в монографиях «Моральные ценности» и «Ценностный подход в этике»<sup>1</sup>. Она сводится к следующим положениям.

Что такое «*историческое*», «*событийное*» и «*общечеловеческое*» в морали? Первоначально следует уточнить само понятие «*историческое*». В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова приведено несколько значений «исторического». Отмечено, что «историческое» - это «относящееся к периоду, от которого сохранились вещественные памятники быта, письма, культура... 3. Существовавший в действительности, не вымышленный... 4. Знаменательный, исключительно важный, вошедший в историю».

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

Среди «*событийных*» моральных ценностей можно выделить ценности, которые связаны с определёнными историческими периодами, которые существовали или существуют реально в определённом историческом пространстве определённой культуры, нации, социальной группы. Подобные ценности можно обозначить как «*собственно исторические*». Здесь и возникает вопрос о так называемой «*профессиональной, классовой, национальной нравственности или этике*». Очевидно, что правомерно говорить лишь о *профессиональных, классовых, национальных нравственных ценностях*, имея при этом в виду именно историческую природу данных ценностей, творчество которых связано с той или иной профессиональной деятельностью, с той или иной социальной группой, нацией. Историческим здесь является, прежде всего, содержание *относительных* моральных ценностей, их связь с конкретными историческими действиями, отношениями, свойствами, сущностями.

Некоторые из собственно исторических моральных ценностей становятся «*общечеловеческими*» как свойственные *множеству* социальных групп и видов деятельности, не ограниченному конкретным временем и пространством. Становление общечеловеческого определено историческим и событийным творчеством различным образом. Во-первых, определённые моральные ценности, первоначально утверждаемые тем или иным народом, классом, и потому исторически относительные в своём содержа-

---

<sup>1</sup> См.: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. Владимир. 2004; его же: Ценностный подход в этике. Владимир. 2009

нии, 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»<sup>1</sup>.

В качестве примера можно сослаться на исследование М. Оссовской о становлении общечеловеческой ценности *благородства*, которая первоначально отождествлялась аристократией Запада и Востока с определённым происхождением людей. Затем данная ценность была усвоена другими классами и стала отождествляться с определённым характером, образом поведения, поступками, взглядами человека, не зависимо от его социального происхождения и статуса.<sup>2</sup> О благородстве, как мы видели, писали М. Шелер и Н. Гартман.

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.<sup>3</sup> Но и христианская заповедь «любви», требующая любви даже к врагу, может стать общечеловеческой лишь в нравственно преображённом мире, среди этически перерождённых людей.

Таким образом «русская святость», как религиозный и нравственный феномен, несомненно, существует, и данная проблема требует дальнейшего исследования. При этом необходимо правильно понимать само словосочетание «русская святость». «Святость» как моральная ценность трансцендентна, но при реализации в русской культуре она приобретает специфические исторические черты, особенности, что и позволяет выделить подобный тип святости и условно его так обозначить. Иное дело конкретный анализ русской святости у В.Н. Топорова. Здесь не со всеми оценками ученого моно согласиться. И мы еще ниже выскажем некоторые конкретные замечания, когда будем проводить этанализ поступков святых людей.

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. - М., 1988. - С. 70.

<sup>2</sup> См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. - М., 1987.

<sup>3</sup> См.: Гусейнов А.А. Социальная природа морали. – М., 1973.

### § 3. ОЦЕНКА СВЯТОСТИ В КУЛЬТУРЕ. УЧЕНИЕ О СВЯТОСТИ У. ДЖЕЙМСА

А сейчас обратимся к концепции святости У. Джеймса, изложенную в его работе «Многообразие религиозного опыта»<sup>1</sup>. Данная работа представляет собой курс лекций, прочитанных автором в 1901-1902 гг. на кафедре Естественной Религии в Эдинбургском университете. Она предстает психологическим описанием «религиозного духовного склада»<sup>2</sup>. В книге ощущается философское мировоззрение автора, как представителя американского прагматизма. В частности, оценка значимости религиозных феноменов производится не по их истинности, а по их практической эффективности, приспособленности к общественной жизни. «Идеальность поведения, - пишет У. Джеймс, - должна измеряться степенью его приспособленности»<sup>3</sup>. *Святость* У. Джеймс относит к практическим результатам душевного созревания. «Созревшие плоды религиозного состояния представляют собой то, что называется святостью. Святым человеком можно назвать того, кто в своей деятельности руководится религиозным опытом»<sup>4</sup>.

Далее У. Джеймс выделяет и анализирует важнейшие черты святости. Это такие черты как: «1. Ощущение более широкой жизни ... и убеждение в существовании Верховной силы... 2. Чувство интимной связи между верховной силой и нашей жизнью и добровольное подчинение этой силе»<sup>5</sup>. 3. Душевный подъем и ощущение свободы, когда исчезают границы личной жизни. 4. Эмоциональный акцент на чувствах, «исполненных любви и гармонии, по направлению к «да» и в сторону от «нет», когда дело идет об интересах других лиц»<sup>6</sup>.

Данные свойства святости определяют такие душевные состояния религиозного человека, как: аскетизм, сила души, чистота души, послушание, милосердие. У. Джеймс довольно подробно анализирует эти состояния души, но данный анализ предстает не столько теоретическим, сколько практическим, - через описание поступков тех людей, которых Римская католическая церковь отнесла к святым, или к которым можно отнести некоторых протестантов. В книге присутствуют большие выдержки из источников, описывающих поступки святых, а также приводятся характерные выдержки из их мыслей о должном поведении христианина.

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

<sup>2</sup> См.: У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. С. 12.

<sup>3</sup> Джеймс У. Там же. С. 293.

<sup>4</sup> Джеймс У. Там же. С. 214.

<sup>5</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 214-215.

<sup>6</sup> Джеймс У. Там же. С. 215.

Так, сильное, хотя и противоречивое впечатление производит описание подвига *аскетизма* как подвига самоистязания собственной плоти святого Генриха Сузо (*Сюзо* в кн. У. Джеймса). Примечательно, что к Сузо обращался в своей книге и Р. Отто, но только он использовал идею Сузо о глубинной основе/безосновности души, где с детства обретается чувство «священного»<sup>1</sup>.

У. Джеймса интересует поведение Сузо, когда он демонстрировал удивительные возможности человеческого духа в его борьбе с плотью. Джеймс приводит длинную цитату из описания жизни святого Сузо. Мы приведем выдержку из нее: «Он носил долгое время власяницу и железные вериги, пока наконец из-под них не показалась кровь, и он был вынужден снять их. Он тайне от всех заказал себе особого рода нижнюю одежду, с внутренней стороны которой были нашиты кожаные ремни; в эти ремни было вделано около полутораста медных гвоздей, отточенных и заостренных, причем острия их всегда были обращены к телу. По его указаниям одежда эта была сделана очень узкой и застегивалась спереди, чтобы ее можно было туго затянуть, прием острые гвозди впивались в тело. Приспособление это охватывало его живот до пояса, и он не расставался с ним даже на ночь. Иногда летом, когда было очень жарко и он, весь истомленный ходьбой, лежал в этих узах, изнемогая от усталости и мучимый насекомыми, - он громко кричал, давая волю накопившимся страданиям, и извивался по полу, как червь, пронзенный острой иглой. Ему часто казалось, будто он лежит в муравейнике, - так сильны были мучения, причиняемые ему насекомыми, последние всегда поднимали возню, когда ему хотелось спать или когда он был уже погружен в сон»<sup>2</sup>.

В книге Джеймса много подобных ярких примеров, касающихся *аскетизма, послушания и милосердия*. Некоторые из этих примеров, как приведенный выше, и на него самого «производят странное впечатление». Примечательны утверждения некоторых христиан о *послушании*. У. Джеймс приводит слова одного, как он пишет, «выдающегося иезуита»: «Величайшим утешением монашеской жизни служит убеждение, что, повинувшись другому, мы не можем совершить ошибки. Ваш начальник может ошибиться, приказывая вам сделать то или другое, но у вас есть уверенность, что, повинувшись ему, вы свободны от ошибки, потому что Бог спросит у вас только, исполнили ли вы как следует данные приказания, и если вы будете в состоянии дать в этом отношении удовлетворительный отчет, вы совершенно свободны от ответственности»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Р. Отто. Священное. С. 169, 182-183.

<sup>2</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 243.

<sup>3</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 247.

А вот приведенные Джеймсом выдержки из письма святого Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов: «Вступив в орден, я должен всецело предать себя в руки Бога и того человека, который по Его повелению занимает Его место. Я должен желать, чтобы старший надо мной заставил меня отказаться от моих суждений и подавить проявления моего духа. Я не должен делать различия между поставленными выше меня, но должен всех их признавать равными перед Богом, потому что, делая между ними различие, я ослабляю этим дух послушания. Я должен быть мягким воском в руках моего начальника, вещью, с которой он может сделать все, что пожелает: может заставить меня писать письма, разговаривать или не разговаривать с таким-то человеком и тому подобные вещи; я же должен прилагать все свое старание, чтобы точно и аккуратно выполнить данное мне приказание. Я должен считать себя трупом, не имеющим ни разума, ни воли; должен уподобиться неодушевленным предметам, которые без сопротивления позволяют всякому переносить себя с места на место; должен быть словно посох в руках старика, который употребляет его сообразно своим потребностям и ставит, куда ему вздумается. Таким я должен быть в руках ордена, чтобы служить ему тем способом, который признан им наилучшим»<sup>1</sup>.

Ниже мы дадим более подробную критику учения У. Джеймса о святости, здесь же отметим своеобразное представление у некоторых христиан о поступках, очевидно, признаваемых у них за позволительные и желательные. Это своеобразие проявляется при сравнении их с учениями светских этиков. Так, российские ученые XX-XXI вв., занимавшиеся философским анализом поступка, М.М. Бахтин и А.А. Гусейнов, считали, что отличительным свойством нравственного поступка является его *ответственность*. «Поступок в его целостности более чем рационален, - он ответственен, - писал М.М. Бахтин в теперь уже знаменитом очерке «К философии поступка». – Рациональность - только момент ответственности»<sup>2</sup>.

А.А. Гусейнов в принципе согласен с данным замечанием о нравственном поступке, что отразилось и в его понятии морали. – «Суммированные, эти признаки позволяют конкретизировать понятие морали, - пишет А.А. Гусейнов, - и расшифровать его как пространство свободного или, что одно и то же, индивидуально ответственного поведения, понимая под последним поведение, по отношению к которому действующий индивид является не только ближайшей, но также единственной и последней причиной и потому несет за него ответственность с неотвратимостью, во

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Там же. С. 248.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // М. М. Бахтин. Собр. соч.: В 7 тт. Т. 1. М., 2003. С. 30.

всем объеме и только перед собой»<sup>1</sup>. Свое мнение по поводу отмеченного различия в понимании поступка мы выскажем позднее. А сейчас продолжим изложение учения У. Джеймса о святости.

У Джеймса есть две лекции (XIV и XV), которые объединены общим названием «Ценность святости». Здесь кратко излагается и понимание самой *ценности*. «По ценности тех выгод, какие мог доставить тот или другой бог, - говорит У. Джеймс, - устанавливалась и его ценность»<sup>2</sup>. По сути дела У. Джеймс ценность связывает с выгодой, с прагматикой, что и ожидалось от философа прагматиста. Прагматизм опирается на эмпирический опыт, на здравый смысл, что, однако, может привести к субъективизму и скептицизму уже в силу индивидуальности и исторической ограниченности самих субъектов. Это пони мал и сам У. Джеймс. – «И для одних является наилучшей религия утешения и ободрения, а для других религия угроз и упрека? – Риторически спрашивал он. – По-видимому, это так»<sup>3</sup>.

С точки зрения здравого смысла «крайние проявления» святости выглядят не практичными, не пригодными, потому и полной положительной оценки такой святой не заслуживает. Результаты религиозных переживаний, в том числе со стороны святого, «подлежат обсуждению с точки зрения здравого смысла, - заявляет У. Джеймс. – Нельзя порицать того, кто стремится к крайностям, но хвалить его можно лишь условно, - как человека, поступающего согласно своим воззрениям»<sup>4</sup>.

По У. Джеймсу уклонение от равновесия в духовной жизни есть недостаток одностороннего душевного развития, связанный, в частности, со «слабостью интеллектуальных способностей»<sup>5</sup>. «Горение духа принимает *патологические* (выделено нами – МПЕ) формы, когда жизнь бедна содержанием и рассудок ограничен»<sup>6</sup>. В качестве примера У. Джеймс приводит католическую святую Маргариту – Марию Алококвийскую, основательницу культа «Сердца Христова». Этой женщине были свойственны зрительные, слуховые и осязательные видения, галлюцинации. Однако для обычной практической жизни, для выполнения даже простейших монастырских послушаний она была не способна. «Ее пробовали назначать для ухода за больными, но без большого успеха... Ее пробовали посылать работать на кухню, но должны были отказаться от этого, так как все падало у нее из рук»<sup>7</sup>. Одной их крайностей набожности, в том числе святости, предстает

---

<sup>1</sup> Гусейнов А. А. Сослагательное наклонение морали // А. Гусейнов. Философия – мысль и поступок. СПб., 2012. С. 186.

<sup>2</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 261.

<sup>3</sup> Джеймс У. Там же. С. 264.

<sup>4</sup> Джеймс У. Там же. С. 268.

<sup>5</sup> См.: У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. С. 268.

<sup>6</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 268.

<sup>7</sup> Джеймс У. Там же. С. 271.

фанатизм, характеризующийся крайней формой нетерпимости к инакомыслящим. И У. Джеймс заключает: «Плоды святости могут быть лишены всякой цены, если на них лежит печать убогости интеллектуального развития»<sup>1</sup>.

В книге У. Джеймса присутствует идея историчности религиозного опыта. Он отмечает, что сама идея и образ Бога трансформируются в сознании людей, наполняются все большим гуманизмом, милосердием. Для людей Нового времени, проникнутого демократизмом, идеей социальной справедливости прежний образ Бога-деспота «кажется лишенным главных элементов божеского величия»<sup>2</sup>. Но потому и понятие святости у нас иная по сравнению с прошлыми веками. «Святость былых времен, даже в лучших ее проявлениях, представляется нам поверхностной и лишенной нравственной красоты, которая для нас уже несовместима с прежней узостью мировоззрения»<sup>3</sup>.

В то же время У. Джеймс находит и положительное даже в средневековой святости. Так, святые с их любовью к человеку, превышающей обычные нормы, предстают «пророками будущего». Они «созидатели добра». Святые люди являются носителями веры, «что в существе своем природа человека священна»<sup>4</sup>. Эта вера по У. Джеймсу в его время, т.е. в XIX веке, уже стала воплощаться, например, в отвращении к смертной казни, к жестокости наказаний. Даже в аскетизме, который у некоторых святых принимает крайнюю, «уродливую форму», есть элементы добра. Так, «добровольно принятая нищета, может стать источником «бодрой жизни» без необходимости «давить слабейших», как это делает война»<sup>5</sup>. Аскетизм связан с определенной святостью нищеты. Он полезен в борьбе со страхом перед бедностью, с растущим культом богатства. У. Джеймс пишет: «Царящий среди образованных классов страх перед бедностью представляет собой тяжкую нравственную болезнь, от которой страдает вся современная нам культура»<sup>6</sup>.

У святости во времена У. Джеймса появился сильный противник – Фридрих Ницше. У. Джеймс приводит обширную ссылку из «Генеалогии морали» Ницше, где есть раздел, посвященный критике традиционного понимания аскетизма: «Рассмотрение третье. Что означают аскетические идеалы?». Кратко суть воззрения Ницше на идеалы аскетизма, следуя Джеймсу, можно передать высказыванием: «Что, однако, аскетический

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Там же. С. 272.

<sup>2</sup> Джеймс У. Там же. С. 272.

<sup>3</sup> Джеймс У. Там же. С. 273.

<sup>4</sup> Джеймс У. Там же. С. 280.

<sup>5</sup> Джеймс У. Там же. С. 288

<sup>6</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 289.

идеал вообще так много значил для человека, в этом выражается основной факт человеческой воли, его боязнь пустоты: он нуждается в цели – и он предпочитает скорее хотеть Ничто, чем ничего не хотеть»<sup>1</sup>.

Вот так, идеал аскетизма по Ницше – это «Ничто»?!. Отчасти Ницше так и считал, хотя его понимание аскетизма более глубокое, чем может первоначально показаться. Ницше ведь является и философом истории, культуры. Так вот «Аскетический идеал» - это третий этап социального или исторического нигилизма, имеющего место в истории человеческого общества. Первый этап социального нигилизма связан со «Злопамятством», второй – с «Нечистой совестью». Второй и третий этапы нигилизма соответствуют по Ницше христианству<sup>2</sup>.

«Отметим что высший идеал человека по Ницше – это «сверхчеловек», «сильный человек». Есть своя правда у этого «сильного человека, как писали «самца с кровожадными инстинктами». Как есть своя правда и у «святого человека». Кто из них прав? У. Джеймс применяет и здесь критерий правильности прагматизма. Он отмечает, что с точки зрения прагматизма все идеалы относительны. В самом деле, было бы нелепо искать «идеальную лошадь», когда есть разные виды лошадей - ломовые, верховые, рысаки и т.д. Для каждого вида должен быть свой идеал. «Это необходимо помнить, - замечает У. Джеймс, - при обсуждении вопроса, является ли святой идеальным типом человека»<sup>3</sup>. В то же время мы можем сравнивать по определенной степени совершенства разные идеальные типы людей. Но вот что взять за основу совершенства?

У. Джеймс обращается к Спенсеру, и говорит, что можно за идеальность поведения взять «степень его *приспособленности* [выделено нами – МПЕ]». И тогда «святой» выигрывает у «сильного человека», ибо общество составленное из людей сильных и жестоких вскоре бы распалось от внутренних конфликтов. Поэтому в реальном обществе всегда должны быть люди, готовые к терпимости, уступкам, милосердию, состраданию. Но в идеально сконструированном обществе, где не было бы насилия, святой также вполне прижился бы и не выглядел бы неприспособленным. «Сильный же человек» Ницше в таком обществе оказался бы изгоем. «Таким образом, - подытоживает У. Джеймс, - рассуждая отвлеченно, святой является более высоким типом, чем тип «сильного человека», так как он приспособлен к более совершенному обществу, чем последний»<sup>4</sup>. Ницше мог бы возразить, что если в вашем «идеально сконструированном обществе» «сильный человек» оказывается неприспособленным, то это характеризует само ваше общество как нигилистическое, как общество декаданса.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали // Соч.: В 2 тт. М., 1990. Т. 2. С. 472.

<sup>2</sup> См.: Жиль Делез. Ницше. СПб., 1997.

<sup>3</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 292.

<sup>4</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 293.

В реальном обществе, где есть и терпимость и насилие, борьба святой по разному предстает приспособленным к нему. «Иначе говоря, святость не представляет собой чего-то абсолютного. И несомненно, что в том мире, в каком мы живем, человек, ищущий только одной святости, обрекает себя на гибель»<sup>1</sup>. И заключает свои лекции о святости У. Джеймс выводом, что мы не можем гарантировать успеха каждому, кто пойдет по пути святого, и «отказываемся от каких бы то ни было определенных предписаний для достижения такого успеха»<sup>2</sup>.

Как можно критически оценить изложенное выше учение У. Джеймса о святости? Необходимо, конечно, учитывать, что это лекции, а не научная монография. Поэтому здесь меньше теоретичности, больше примеров из практики, которые нужны в лекциях и по методическим соображениям. Но тем не менее теоретическая слабость материала присутствует. У. Джеймс не различал святость религиозную и нравственную, что особенно важно для наших целей. У. Джеймс также не разделял «святость» как ценность и предметных носителей «святости», и тем самым совершал натуралистическую ошибку. Но как добросовестный и талантливый ученый он отметил некоторые реальные свойства данного феномена.

У. Джеймс не дал конкретного определения святости, понимая под нею «вызревшие плоды религиозного состояния», что предстает слишком общей, абстрактной дефиницией. Ведь под «вызревшими плодами религии» можно понимать и веру, и соборность и т.п. «Святым» он назвал человека, который «в своей деятельности руководится религиозным опытом». Но чем такой «святой» отличается от просто религиозного человека? «Святость» по сути дела предстает у Джеймса собирательным понятием, которое вводится для определенной организации религиозного опыта, и которое не имеет под собой никакого реального единичного экстенционала. Под это понятие попадает класс определенных феноменов, таких как аскетизм, сила души, чистота души, милосердие. Но, собственно, как таковой «святости» реально не существует согласно У. Джеймсу.

Мы же в этом вопросе занимаем противоположную позицию, схожую с позицией Р. Отто, что в основе святости лежит определенный объективный ноумен, который ощущается нами во многом интуитивно. В самом деле, мы и то, что пишет о «святости» Джеймс воспринимаем как описание именно святости потому, что интуитивно уже имеем о ней знание. Представим, все, что написано в данном случае У. Джеймсом не обозначено им как описание святости. Поняли бы мы, что это есть раскрытие содержания святости? – Сомнительно! Другими словами, с нашей точки

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Там же. С. 293.

<sup>2</sup> Джеймс У. Там же. С. 294.

зрения святость есть универсалия и реалья, а для Джеймса только универсалия, существующая в языке, хотя интуиция святости у него несомненно присутствует.

У. Джеймс правильно обратил внимание на крайности святости, которые проявляются у некоторых святых людей, что воспринимается некоторыми как патология. Таковы крайности аскетизма, продемонстрированные Г. Сузо и др. Мы знаем такие факты и из жизни русских святых, того же Серафима Саровского и др. Но можно ли оценить это как патологию? - Вряд ли такая оценка истинна в отношении великого духовного подвижника и тонкого средневекового мыслителя Генриха Сузо! Находясь в рядах доминиканского ордена, будучи монахом Сузо писал: «Ибо всегда было и всегда будет, что зло скрывается за добром, и поэтому из-за зла не следует отказываться от добра... И так во всем, и поэтому не следует отбрасывать добро вместе со злом, но правильным различением необходимо избирать то, что исходит из уст Божьих»<sup>1</sup>. Думается, что Г. Сузо сам понимал, что с крайними проявлениями аскетизма связано не только добро, но и зло. Однако он, и другие сподобившиеся ему люди, находили в себе духовные силы совершать поступки аскетизма, руководствуясь именно добром, следуя нравственным нормам, которые этика оценивает как «сверхдолжные», желательные, но не обязательные для всех.

Это еще раз свидетельствует, что поступки, поведения людей, образ жизни являются лишь предметными носителями определенных ценностей, как нравственных, так и религиозных, как положительных, так и отрицательных. Но не является ли в таких случаях истинным пробабиллизм, который оправдывает выбор, если в нем есть лишь малая вероятность добра? – И как тогда оценить практику иезуитов, которую столь талантливо критиковал Паскаль в своих «Письмах к провинциалу»? С нашей точки зрения благая цель не может всецело оправдать предосудительные средства, особенно если они связаны с нарушением общечеловеческих моральных принципов.

Практика аскетизма, истязаящая собственную плоть ради благой цели духовного совершенствования, не может быть нравственно и религиозно осуждена. С нравственной точки зрения здесь есть и зло и добро, но с акцентом на добро, и потому добро здесь превалирует. Ну а если аскетические крайности совершаются в силу ограниченности рассудка, то тем паче мы не можем их осудить, ни с религиозной, ни с нравственной точки зрения.

Не случайно, повинувшись интуитивному ощущению добра, проявляемому в святости, У. Джеймс вынужден признать позитивную роль святых в утверждении более совершенного будущего. – «Святые с их любовью,

---

<sup>1</sup> Сузо Г. Книга Истины // Книга Истины. Книга Любви. СПб., 2003. С. 78.

так сильно превышающего обычные нормы, являются пророками этого будущего». И как вывод: «Таким образом святые являются созидателями добра»<sup>1</sup>.

У. Джеймс отметил и случаи, когда сами святые с возрастом оставляли свою прежнюю практику по умерщвлению плоти и возвращались к должной, а не к сверхдолжной монашеской жизни. Так произошло, например, с Генрихом Сузо. – «Чувствуешь облегчение, - пишет У. Джеймс, - когда узнаешь, что после сорока лет его жизни Бог целом рядом видений показал ему, наконец, что греховный человек в нем достаточно поработен, и что он может прекратить истязания плоти»<sup>2</sup>. У. Джеймс добавляет: «Патологический характер этого случая несомненен, но, по-видимому, Генрих Сузо не имел утешения, доступного другим аскетам и состоящего в способности нашей чувствительности к тому извращению, что чувства боли является особого рода наслаждением»<sup>3</sup>.

Последнее замечание очень существенное, фрейдистское, ибо проще всего и ошибочнее всего «объяснить» практику святых по их умерщвлению плоти их психологической патологией – мазохизмом. Но ни Генрих Сузо, ни Серафим Саровский и другие христианские святые не были ни мазохистами, ни садистами, а, с психологической точки зрения, вполне нормальными людьми, чувствующими свою и чужую боль, но обладающие выдающейся силой духа преодолевать собственную слабость ради духовного совершенствования. Они может быть как никто другой были наделены глубокой чувственностью к «простым» радостям жизни, и потому для преодоления своих стремлений к чувственным наслаждениям от них больше чем от других людей требовались духовные усилия. И хватало веры, мужества, мудрости чтобы преодолеть себя. Когда же они достигали своей цели, то угасала и их естественная чувственность, часто и сам возраст уже способствовал этому, и они оставляли свои аскетические подвиги. И это еще раз свидетельствует об их здоровой психологии и нравственности.

У. Джеймс отметил и историчность святости, ее изменение с изменением исторических обстоятельств. И это вернее наблюдение и вывод. Святость, как религиозная и нравственная ценность, действительно исторически меняется как реальное ценностное качество своих предметных носителей, которые несомненно имеют историческую природу. Но это нисколько не отрицает и ее определенную абсолютность.

---

<sup>1</sup> *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 294.

<sup>2</sup> *Джеймс У.* Там же. С. 245.

<sup>3</sup> *Джеймс У.* Там же. С. 245.

## § 4. ОЦЕНКА СВЯТОСТИ В КУЛЬТУРЕ. УЧЕНИЕ Ф. НИЦШЕ О РЕЛИГИИ И СВЯТОСТИ

Теперь обратимся к концепции Ф. Ницше о религии и святости. Критические рассуждения Ницше о святости и в целом о религии интересны и тем, что они представляют собой иную, отличную от традиционной, ценностную интерпретацию названных феноменов культуры. Поэтому и критический анализ идей самого Ницше важен как критика одной из самых ярких и популярных интерпретаций религии в истории культуры.

Ницше затрагивал тему религии практически во всех произведениях, написанных им в годы «льва» и «ребенка». – В «Речи Заратустры» говорится о «трех превращениях»: «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев»<sup>1</sup>. По мнению Ж. Делеза эти три превращения можно отнести к творчеству и жизни самого Ницше. «В мысли Ницше эти три превращения обозначают, среди прочего, - пишет Делез, - моменты его собственного творчества, а также периоды жизни и здоровья. Само собой разумеется, что границы между ними относительны: лев сидит в верблюде, ребенок – во льве; трагический исход заложен уже в ребенке»<sup>2</sup>.

Годы «льва» в творчестве Ницше начинаются с книги «Человеческое, слишком человеческое» (1878 г.). В эти годы им написаны также «Странник и его тень» (1879 г.), «Утренняя заря» (1880 г.), «Веселая наука» (1881 г.). Стадию «ребенка» открывает книга «Так говорил Заратустра» (1883 – 1885 гг.). После «Заратустры» написаны «По ту сторону добра и зла» (1886 г.), «К генеалогии морали» (1887 г.). «Сумерки идолов», «Казус Вагнера», «Антихрист», «Ессе Номо» - все они датируются 1888 годом. «Воля к власти» как известно осталась недоконченной, и опубликована после смерти автора в 1905 году. О «святости» Ф. Ницше больше всего высказывается в работах «К генеалогии морали» и в «Антихристе». Присутствуют отдельные замечания в книге «Воля к власти» и в других произведениях.

Отмеченная стадийность в творчестве Ницше означает, что Ницше развивался как исследователь. Следовательно, есть различие между ранним и поздним Ницше, и, несомненно, что оно существует. Ницше не был автором одной книги. Но у него были «сквозные темы», к которым он обращался на протяжении всей своей творческой жизни. М. Хайдеггер выделил пять таких «главных рубрик в мысли Ницше»: «нигилизм», «переоценка всех ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же»,

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 18.

<sup>2</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С. 11-12.

«сверхчеловек»<sup>1</sup>. «Нигилизм» у Ницше предстает по Хайдеггеру как название реального исторического процесса «Бог умер». К эти темам Ницше будет неоднократно возвращаться, что-то повторяя и что-то добавляя. Можно сказать, что здесь исследование Ницше осуществлялось по им же сформулированному принципу «вечного возвращения». Кстати, к такому диалектическому рассмотрению и изложению прибегали неоднократно еще представители немецкой классической философии, в частности, Кант<sup>2</sup>. Мы при исследовании нашей темы будем в основном ориентироваться на Ницше стадии «ребенка».

Итак, как Ницше оценивал религию и святость? Можно ли считать Ницше атеистом, подвергающим религию только уничижительной критике и невидящему в ней ничего положительного? У Ницше, действительно, встречаются весьма резкие оценки религии. Вот критические слова Ницше в адрес христианской религии: «Не следует украшать и выражать христианство: оно объявило смертельную войну этому высшему типу человека, оно отреклось от всех основных инстинктов этого типа; из этих инстинктов оно выделило понятие зла, злого человека: сильный человек сделался негодным человеком, «отверженцем». Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно сделало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению как искушение. Вот пример, вызывающий глубочайшее сомнение: гибель Паскаля, который верил в то, что причиной гибели его разума был первородный грех, между тем как ею было лишь христианство»<sup>3</sup>. Примечательно и второе название произведения «Антихрист», которое мы только что процитировали: «Проклятие христианству». Ницше много раз будет обращаться к Паскалю, считая его «самой поучительной жертвой христианства»<sup>4</sup>.

Сын протестантского священника Ницше хорошо знал жизнь верующих. А его гениальная чувствительность позволяла ему замечать малейшие негативные нюансы в поведении и клира и прихожан. Отношение Ницше к религии может быть правильно истолковано лишь в рамках его историософии. Он искренне считал, что человеческая культура переживает эпоху декаданса как нигилистической переоценки ценностей. «Что обозначает нигилизм? – задается вопросом

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. С. 67.

<sup>2</sup> См.: Э. Кассирер. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 634-635.

<sup>4</sup> См.: Ницше Ф. Ессе homo // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 713.

Ницше, и отвечает... - То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем»»<sup>1</sup>.

Итак, человеческая культура деградирует по Ницше, она поражена нигилизмом или «переоценкой ценностей». Это не только чья-то субъективная программа, но это реальный исторический процесс, который уже запущен в истории, совершается здесь и сейчас. Можно назвать нигилизм как объективный исторический процесс «социальным нигилизмом», - такого понятия нет у Ницше. «Социальный нигилизм» есть определенный парадокс истории: реактивные силы одерживают верх, в воли к власти господствует отрицание. Но слабые, рабы торжествуют не за счет своей силы, а за «счет отнятия силы у другого: они отделяют сильного от того, на что он способен»<sup>2</sup>.

Подобный нигилизм есть «вырождение». Даже естественный отбор в природе благоприятствует слабым и больным. Но когда рабы одерживают победу, они от этого не становятся сильными, они остаются рабами.

Социальный нигилизм проходит ряд исторических этапов: 1. «Злопамятство»; 2. «Нечистая совесть»; 3. «Аскетический идеал». «Злопамятство» у Ницше есть первый этап объективного социального нигилизма. Его главный принцип: «Это из-за тебя, ты виноват. Ты виноват в том, что я слаб и несчастен». Здесь реакция направлена против активных сил, и со временем активности, здоровья, творческих сил начинают стыдиться.

«Нечистая совесть» - это второй этап социального нигилизма по Ницше. Его основной принцип: «Это из-за меня, я виноват». Здесь реактивные силы обращаются внутрь себя, начинают борьбу с собственной здоровой природой. «Они обретают власть заразительного примера – так возникают реактивные сообщества», - пишет Ж. Делез<sup>3</sup>. Примером таких сообществ может служить монашество в разных религиях.

Наконец третьим этапом социального нигилизма предстает «аскетический идеал». Здесь слабая (реактивная) жизнь хочет отрицания самой жизни. Здесь воля к власти – это воля к Ничто, и наоборот.

Рассмотренные этапы нигилизма в Европе по Ницше связаны с иудаизмом и с христианством. Христианство во многом подготовлено греческой философией, которая стала вырождаться, начиная с Сократа. Таким образом по Ницше религия является существенным фактором утверждения в человеческой культуре нигилизма. Она сама есть проявление нигилизма и фактор его развития. Философия здесь не противник религии. У Ницше в работе «К генеалогии морали» встречаются такие едкие замечания в адрес философии как-то: «Выражаясь наглядно и зримо: аскетический священник представлял собою до по-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 29.

<sup>2</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С. 38.

<sup>3</sup> Делез Ж. Ницше. С. 41.

следнего времени гадкую и мрачную форму личинки, под которой только и смело жить и ползти философия»<sup>1</sup>.

Не является противником религии и нигилизма современная наука, т.е. наука XIX века. Казалось бы, именно наука развенчивает религиозные «фантазии», прогоняет религиозный «дурман», освежает разум. Однако, согласно Ницше, «наука выступает не антиподом аскетического идеала, а, напротив, новейшей и преимущественнейшей формой его»<sup>2</sup>. Ницше не отрицает, что в науке еще встречается «строгая работа и не перевелись довольные труженики». Но в целом наука стала «средством самоусыпления». И современные ученые «боятся лишь одного: как бы не прийти в сознание»<sup>3</sup>. Ученые – это «чахоточники духа» в оценке Ф. Ницше.

Естественно, что Ницше не жалуется и священников, служителей культа, среда которых порождает в массовом масштабе святых и аскетов, а нередко тех и других в одном лице. У Ницше есть понятие «аскетический священник», денотат которого и подвергается критическому анализу. Он называет жреца «отрицателем», «клеветником», «отравителем жизни по призванию»<sup>4</sup>. «Он есть самая распространенная и самая подземная форма лжи, какая только существует на земле, - пишет Ницше. – Все, что ощущает теолог как истинное, то должно быть ложным»<sup>5</sup>.

Но Ницше находит и положительные качества у священников, которые опять же связаны с их отрицательными функциями. «Аскетический священник должен рассматриваться нами как предопределенный спаситель, - пишет Ницше, - пастырь и стряпчий больной паствы: только так пойдем мы его чудовищную историческую миссию. Господство над страждущими – царство его»<sup>6</sup>. Церковь же есть «столпление и организация больных».

Важнейшая задача священника состоит в переориентации *ресентимента*. У Ницше нет определения ресентимента, но это понятие играет важную роль при анализе культуры нигилизма, и именно Ницше ввел его в этику. Классическое исследование ресентимента с позиций ценностного подхода мы обнаруживаем у Макса Шелера, и прежде всего в его работе «Ресентимент в структуре моралей»<sup>7</sup>. В понимании Шелера ресентимент означает затаенную, беспредметную злобу и ненависть, обиду<sup>8</sup>. Шелер от-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 487.

<sup>2</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 513.

<sup>3</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 514.

<sup>4</sup> См.: Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 637.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 637.

<sup>6</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 496.

<sup>7</sup> См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.

<sup>8</sup> См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 10.

мечал, что это слово французское, и немецкие философы вынуждены им пользоваться потому, что «не удастся перевести его на немецкий» адекватно. Такую же проблему испытывают и русские ученые. Думается, что можно считать оправданным сохранение этого слова и в русскоязычной литературе для обозначения отмеченного выше явления, а именно: затаенной, беспредметной злобы, ненависти, обиды, зависти<sup>1</sup>.

Ресентимент по Ницше скапливается в человеческом обществе, в этом «больном стаде», и чтобы его «гремучая смесь» не разнесла в клочья ни стадо, ни пастуха, пастух, т.е. священник, переориентирует ресентимент. Кратчайшая формула ценности «священнического существования» является следующей: «священник есть переориентировщик *ressentiment*»<sup>2</sup>. Он переориентирует ресентимент страждущих на самих себе, т.е. священник «лечит» тем, что заставляет увидеть «согрешивших» свою собственную вину. Тем самым боль, доставляемая самой жизнью, и стремление отомстить кому-то за эту боль, за то, что нам нехорошо, заглушается аффектом от осознания того, что мы и виновны в собственном бедственном положении. Мы тем самым хотя бы избавляемся от чувства мести и еще более горького чувства бессилия во многих случаях отомстить за причиненное страдание.

Священник по мнению Ницше достиг большого мастерства в деле подобного врачевания. Ницше просто дивится возможностям и успехам священников на данном поприще. – «Но достаточно лишь однажды стать в перспективу, одному ему ведомую и им самим занимаемую, как уже не перестанешь дивиться всему, что привелось ему в ней видеть, искать и находить. Облегчение страдания, «утешения» всякого рода – вот в чем обнаруживается его действительный гений; с какой изобретательностью понял он свою задачу утешителя, с какой находчивостью и смелостью подобрал к ней средства»<sup>3</sup>.

Надо отметить, что подобную характеристику можно отнести и к самому Ницше, к его поприщу «мирового судьи» человечества, «врачевателя» людей от нигилизма и декадентства. Это автопортрет Ницше!

Ницше отмечает различные средства «врачевания», которые использует аскетический священник. – Это и «общее притупление чувства жизни», «машинальная деятельность», т.е. повседневный монотонно повторяющийся труд, это и «дозированная радость» в виде «любви к ближнему», «благотворительности», и «стадная организация», чувство «коллективной власти», «коллективного процветания» и т.п.

---

<sup>1</sup> Более подробно об учении М. Шелера о ресентименте см.: *П.Е. Матвеев. Ценностный подход в этике. Владимир. 2009.*

<sup>2</sup> *Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 497.*

<sup>3</sup> *Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 499.*

Но все действия аскетического священника содержат большой изъян, поскольку он борется не с причиной страданий, а со следствием, т.е. с самим страданием. Поэтому терапия священника в конечном счете не вылечивает больного, а залечивает. – «Он борется лишь с самим страданием, с неудовольствием страдающего, - пишет Ницше, - не с его причиной, не с болезнью вообще – таким должно быть наше принципиальнейшее возражение против «священнической терапии»»<sup>1</sup>.

Ницше предлагает собственную программу излечения нигилизма. Естественно, что она связана с отказом от аскетического идеала, с новой переоценкой ценностей. Например, в гносеологии важнейшую роль должна играть не *истина*, а *ценность*. Ницше отмечает, что *ложь* в жизни может играть и положительную роль. – «Ложность суждения еще не служит для нас возражением против суждения: это, быть может, самый странный из наших парадоксов... Отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отрицанием жизни. Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, - это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающиеся на это, ставит себя уже одним этим на ту сторону добра и зла»<sup>2</sup>.

Ницше высказывает парадоксальные мысли о «честной» и «бесчестной» лжи. Ведь казалось бы, что ложь по определению, по сущности своей всегда бесчестна. Однако Ницше имеет в виду «честность» в отношении некоторых «идеалистов», некоторых «добрых», «образованных людей», которые бесчестно лгут на самих себя. Он пишет, что «честная», «энергичная» ложь «была бы для них чем-то чересчур строгим, чересчур крепким; она потребовало бы от них того, чего требовать от них нельзя: открыть глаза на самих себя, научиться отличать «истинное» от «ложного» в самих себе»<sup>3</sup>. Таким образом, «честная ложь» - это ложь осознаваемая что это ложь самим лжецом, а «бесчестная ложь» - это высказывание человека заблуждающегося, говорящего ложь, но принимающего ее за правду. По Ницше «честная ложь» ценнее «бесчестной лжи»! Как здесь не вспомнить парадокс Сократа, что «намеренное зло лучше ненамеренного». Кстати, Ницше, рассуждая о лжи в «К генеалогии морали» упоминает Платона. Он имеет в виду высказывание Платона о лжи в «Государстве» и в «Законах». В «Государстве» Платон действительно утверждает, что ложь не свойственна богам, а для людей в ряде случаев она может быть и полезным средством<sup>4</sup>. В «Законах» утверждается, что «законодатель,

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 499.

<sup>2</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 243.

<sup>3</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 505-506.

<sup>4</sup> См.: Платон. Государство // Платон. Соч.: В 3 тт. Т. 3(1). М., 1971. С. 162-163.

хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага»<sup>1</sup>.

Таким образом великий идеалист Платон оправдывал ложь, когда она приносит благо, благо для самих людей или для государства. Как известно, Платон придерживался позиции холизма при оценке целого и части, общего и единичного, поэтому благо целого, общего для него ценнее блага части, единичного. Нам же здесь ближе позиция Канта, который не оправдывал ложь никакими обстоятельствами. «Таким образом, - писал Кант, - это – священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)»<sup>2</sup>. Единственное замечание к данному принципу Канта, с нашей точки зрения, состоит в том, что в ряде случаев ложь допустима ради блага. Тогда она предстает как адиафора, т.е. допустимое зло, но не греховное. И в этом случае она всецело не оправдывается и не предстает добром, а остается злом. Собственно, так можно интерпретировать и слова Платона о лжи.

Но вернемся к Ницше. Ницше производит переоценку и всей прежней философии, религии, морали, искусства, права, политики. Все прежние авторитеты, ценности переоцениваются. – Бог умер! «Бог мертв» - данная идея у Ницше многозначна. Как и в случае с нигилизмом здесь отражается реальный социальный факт – крушение прежних авторитетов, утверждение атеизма в сознании европейцев XIX века, ставшего, вероятно, самым атеистическим для Европы за всю ее историю.

У Ницше насчитывается около 15 вариаций на тему Бога и «все необыкновенной красоты»<sup>3</sup>. Как отметил Ж. Делез, по Ницше «смерть Бога является, бесспорно, величайшим, ошеломительным, но недостаточным событием». Социальный нигилизм продолжается, только он поменял форму. Раньше он означал обесценение жизни, ее отрицание ради высших ценностей, ради Бога. Теперь же он отрицает сами высшие ценности, самого Бога (Бог мертв!)<sup>4</sup>.

Высшие ценности заменяются ценностями человеческими, «слишком человеческими». Мораль заменяет религию; польза, деньги, прогресс ставятся на место божественных ценностей. Но по сути ничего не меняется. То же рабство торжествует, но под сенью человеческих ценностей. «Высшие люди» хотят стать на место Бога, и, конечно, заменить собой религиозного святого<sup>5</sup>. В IV части «Так говорил Заратустра» Ницше дает ти-

---

<sup>1</sup> Платон. Законы // Платон. Соч.: В 3 тт. Т. 3(2). М., 1972. С. 129.

<sup>2</sup> Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // И. Кант . Трактаты и письма. М., 1980. С. 294.

<sup>3</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 33.

<sup>4</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 43.

<sup>5</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 42-44.

пы «Высших людей», которые с нашей точки зрения предстают и типами нравственного святого в профаном его понимании.

Это следующие типы: 1) «Последний папа», который знает, что Бог мертв, но думает, что Бог сам умер от сострадания<sup>1</sup>.

2) «Два короля - левый и правый». Они представляют движение «добрых нравов». Их цель «взрастить человека, сделать его свободным», но используют они жесточайшие средства. «Левый король» - это король средств, «правый» - король цели.

3) «Самый безобразный человек». Это он убийца Бога. Он убил Бога потому, что больше не имел сил его терпеть. Но на смену состраданию божественному пришло сострадание людское, которое еще невыносимее.

4) «Человек – пиявка (ученый)». Этот хотел божественные ценности заменить познанием, при чем научным, точным. Познание вещи точное, конкретное (познание, например, мозга пиявки) должно прийти на смену «величайшим», но туманным, абстрактным ценностям. Однако «человек-пиявка» не знает, что познание само есть пиявка, которая принимает эстафету религии и морали. Оно также преследует жизнь, старается ее уколоть, исказить, осудить.

5) «Добровольный нищий (гедонист)». Этот отказался и от познания, кроме счастья, удовольствия ему ничего не надо. Но человеческого счастья ему не найти. Его нет и среди черни, которой движет злопамятство и нечистая совесть. «Но дальше всех ушли в этом эти коровы: они изобрели пережевывание и лежание на солнце. И они воздерживаются от всяких тяжелых мыслей, от которых пучит сердце»<sup>2</sup>.

6) «Чародей (нечистая совесть)». Это человек нечистой совести, которая продолжает свою работу и после смерти Бога. Чародей – «комедиант! Фальшивомонетчик! Закоренелый лжец!». Он всегда ломает комедию, может играть любые роли. «Когда говорит «это моя вина», то хочет породить сострадание, чувство вины даже тем, кто силен, пристыдить все живое, отравить все своим ядом»<sup>3</sup>.

7) «Странствующая тень (деятельность культуры)». Это деятельность культуры, которая всегда, при Боге и после Бога, преследует свою цель в познании, в счастье и т.п. Это «человек свободный, отобранный, выдрессированный»<sup>4</sup>. Но нигде его деятельность не достигла цели, ибо сама цель – Тень. Цель эта – высший человек, но она осталась не реализованной. Есть тень и у Заратустры, которая следует за ним всегда и везде, в Полдень и в Полночь. «Я – странник, который уже много ходил по пятам

---

<sup>1</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 64. Здесь и далее при описании типов «высших людей» мы следуем характеристике данной им Делезом в книге «Ницше» (С. 64 – 68).

<sup>2</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 195.

<sup>3</sup> Делез Ж. Ницше. С. 66.

<sup>4</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 66.

твоим, - говорит Тень Заратустре, - вечно в дороге, но без цели и даже без родины; так что мне, поистине, немного недостает до вечного жида, разве только что не вечен я и не жид»<sup>1</sup>.

8) «Прорицатель». Он утверждает, что «все пусть, все уже было». Как отмечает Ж. Делез, прорицатель «предвещает последнюю стадию нигилизма, когда человек, познав тщетность своих усилий, чтобы встать на место Бога, предпочитает уже не волю к ничто, а ничто воли»<sup>2</sup>. Прорицатель говорит о последнем человеке, о конце нигилизма. Но он не осознает, что будет по ту сторону последнего человека, он не осознает, что «приближается время преобразования и сверхчеловека»<sup>3</sup>.

Отдельно в типологии человека у Ницше стоит Заратустра, он же Лев. Заратустра не Дионис, и еще не сверхчеловек. Он пророк Диониса и отец сверхчеловека. Он помогает рождению сверхчеловека в человеке.

Отмеченные типы «высших людей» реально заменяют собою святых, как христианский идеал человека. Все эти типы несовершенны, являются проявлением декаданса. Они не побеждают нигилизм, а, напротив, являются показателем его развития.

Не является идеалом для Ницше и Иисус Христос. Ницше позволяет себе столь критическую оценку Христа, что она для многих христиан предстает просто кощунством. «Все наше понятие о «духе», целиком культурное понятие, – в том мире, в котором живет Иисус, не имеет никакого смысла, - пишет в «Антихристе» Ницше. – Говоря со строгостью физиолога, здесь было бы уместно совершенно иное слово, слово «идиот»»<sup>4</sup>. Эти слова для многих оказались просто шокирующими. Достаточно сказать, что во всех изданиях книги «Антихрист», до издания Шихты, которое вышло в 1956 году, данная характеристика Христа отсутствовала.

Существует множество интерпретаций скандального заявления немецкого философа. Так, в примечаниях к двухтомнику Ницше написанных его составителем К.А. Свасьяном<sup>5</sup> говорится: «Из сказанного следует

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 197.

<sup>2</sup> Делез Ж. Ницше. С. 67.

<sup>3</sup> Делез Ж. Ницше. С. 67.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 655.

<sup>5</sup> К.А. Свасьян является редактором, составителем, автором вступительной статьи и примечаний к двухтомнику Ф. Ницше на русском языке, изданном в 1990 году. Это замечательное издание стало исторической вехой в русском ницшеведении в новой российской истории. Были переводы и издания Ницше еще в дореволюционной (до 1917 г.) эпохе, которые стали библиографической редкостью, и доступ к которым был затруднен по идеологическим причинам даже для специалистов. Я помню, как нам, студентам философского факультета МГУ, требовался специальный допуск для работы над книгами Ницше. К.А. Свасьян сделал благородное и очень важное дело, но не со всеми его примечаниями, с нашей точки зрения, можно согласиться. Это ни сколь не умаляет его заслуг в деле изучения Ницше.

с достаточной ясностью, что «Антихрист», как, впрочем, и «Ессе Номо», т.е. две *последние* книги Ницше требуют особенно осторожного и критического подхода. Элемент неменяемости и распада *Я* свил себе в этих сочинениях зловещее гнездо, и оттого говорить здесь об авторстве в обычном смысле слова следовало бы с большими оговорками»<sup>1</sup>. Однако, существует мнение Ж. Делеза, изучавшего многие годы творчество и личность Ницше, что «по поводу последних произведений (нельзя думать, что они выходят за рамки творчества или просто скомпрометированы безумием)»<sup>2</sup>. И, думается, что Ж. Делез в этом случае прав.

Дело в том, в каком значении использовать слово «идиот» и как относится к идиоту. Я считаю, что Ницше *жалел* Иисуса Христа, как определенный тип человека, как жалеют в народе блаженных, убогих, изувеченных. Да, у Ницше есть гневные слова против сострадания; но есть и признание, что существуют две «злейшие эпидемии», «которые, может стать-ся, уготовлены как раз для нас, - от *великого отворачивания к человеку!* от *великой жалости к человеку!*»<sup>3</sup>. Была доступна сердцу Ницше жалость к человеку, была!

Известно, что Ницше обращался к Толстому и Достоевскому. В черновике «Антихриста» есть отрывок, озаглавленный: «Иисус: Достоевский», где написано: «Я знаю только одного психолога, который жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникать ежемгновенно... Это Достоевский. Он *угадал* Христа, и инстинктивно он прежде всего избегал того, чтобы представлять себе этот тип с присущей Ренану вульгарностью»<sup>4</sup>. Связь Ницше, Достоевского с Иисусом Христом и с идиотизмом можно интерпретировать таким образом, что Достоевский якобы «угадал» в Иисусе Христе идиота, что отобразил в романе «Идиот» в образе князя Мышкина. Таких людей, как князь Мышкин, кротких, безобидных, в народе называют «христосиками», одновременно жалея их и отчасти восхищаясь ими. Но не следует забывать, что с Евангелием, т.е. со Словом Христа, Достоевский пошел на каторгу, и с Евангелием на груди умер! Иисус Христос был для Достоевского Богом, *Богочеловеком*, Спасителем, а для Ницше только *человеком* определенного типа.

Ницше дает свою интерпретацию образа Христа. Прежде всего он отмечает, что Иисус Христос был «политическим преступником», поскольку, если верить Евангелиям, проповедовал учение призывающее «низший народ» к противодействию господствующему порядку. Этот «низший народ» составляли изгнанные и грешники, *чандалы* внутри ев-

---

<sup>1</sup> Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. Примечания. М., 1990. С. 802.

<sup>2</sup> Делез Ж. Ницше. С. 58.

<sup>3</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 495.

<sup>4</sup> Цит. по: К.А. Свасьян. Антихрист. Примечания // Ф. Ницше. Соч.: В 2 тт. Т. 2. С. 802.

рейства<sup>1</sup>. Ницше произносит в связи с этим примечательные слова, что и теперь подобное учение может довести «до Сибири»! С этой точки зрения Ницше характеризует Христа как анархиста, правда, добавляя, что это был «святой анархист». «Святой» здесь используется явно не в религиозном смысле, а в дискурсе светской этики. Как видим, Ницше не выкидывает всецело из своего словаря понятие «святости».

Но при этом Иисус Христос никакой не герой, не гений, как описывал его Ренан. – Ницше был хорошо знаком с работами Ренана, Штрауса об Иисусе Христе. «Далеко то время, - пишет Ницше, - когда я, подобно всякому молодому ученому, с благоразумной медлительностью утонченного филолога смаковал произведения несравненного Штрауса»<sup>2</sup>. Как политический преступник Иисус Христос был казнен именно за собственную вину. – «Он умер за *свою* вину, - нет никакого основания утверждать, как бы часто это не делали, что он умер за вину других»<sup>3</sup>. Таким образом, Ницше сходу отрицает один из догматов христианства, что Иисус Христос был единственным из людей безгрешным, а смерть в христианстве есть наказание за грех, и умер Христос за чужие грехи, взяв их на себя.

Что же проповедовал Иисус Христос, что сделало его политическим преступником в глазах еврейской общины и римской власти (в лице Пилата)? По Ницше Иисус Христос – это особый тип проповедника. Иисус Христос проповедовал не новое философское учение, - он, видимо, не был даже знаком с эллинистической философией, он не проповедовал и новую веру, т.е. религию, он проповедовал *новый образ жизни*. Иными словами Иисус Христос дал новое *жизнеучение*. И преподавал его не только и не столько словами, сколько поступками, примером своей собственной жизни и смерти.

Что было главное в жизнеучении Иисуса Христа? – Это учение о *Царстве Божиим*. По Ницше оно свободно от всего сакрального, мистического, религиозного. «Царство Божье внутри нас»<sup>4</sup>. Все это подобно учению Л.Н. Толстого «Царство Божие внутри нас», с той лишь разницей, что саму личность Иисуса Христа Ницше понимал в духе Ф.М. Достоевского, опять же с той оговоркой, что в его *собственной* интерпретации Достоевского. «Царство Божие внутри нас» по Ницше означает, что состояние блаженства, счастья есть внутреннее состояние человека, достижение которого зависит исключительно от самого человека. Внешние обстоятельства – это лишь фон внутреннего самодовлеющего бытия, экзистенции.

---

<sup>1</sup> См.: *Ницше Ф.* Антихрист. С. 654.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* Антихрист. С. 654.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Антихрист. С. 654.

<sup>4</sup> *Ницше Ф.* Антихрист. С. 655.

«Если я что-нибудь понимаю в этом великом символизме, - пишет Ф. Ницше об Иисусе Христе, - так это то, что только *внутренние* реальности он принимал как реальности, как «истины», - что остальное все, естественное, временное, пространственное, историческое он понимал лишь как символ, лишь как повод для притчи»<sup>1</sup>.

Как можно добиться такого внутреннего состояния, т.е. как можно достичь Царства Божия? Ницше в принципе не согласен с христианским учением о спасении как пути в Царство Божие. Соответственно он отвергает и учение Канта о Царстве Божиим, о должном образе жизни, соответствующим требованиям категорического императива, как пути достижения Божьего Царства. По Ницше путь в Царствие Божие – это определенная психология, основывающаяся на некоторых имеющих психологическое значение принципах. И прежде всего – это принцип «не противься злему». ««Не противься злему» - глубочайшее слово Евангелия, его ключ в известном смысле»<sup>2</sup>. Все это снова напоминает Л.Н. Толстого. Но если для Толстого данная заповедь имела прежде всего *нравственное* значение, составляя основу подлинно христианской морали, то для Ницше эта заповедь имела *психологическое* значение (для Ницше, но не для Христа!), и достигалась не моральными средствами, а психологическими. «Мы – психологи», - часто повторял Ницше.

Ницше согласен, что эта заповедь «является здесь как инстинкт: неспособность к противодействию делается здесь *моралью*»<sup>3</sup>. Но в основе ее, и в основе учения Христа о спасении, по Ницше, лежат «две физиологические реальности», а именно: «*инстинктивная ненависть против реальности*» и «*инстинктивное отвращение от всякого нерасположения, от всякой вражды, от всех границ и расстояний в чувстве*»<sup>4</sup>.

Отсюда и учение о любви, в том числе к «врагам своим», ибо вражда, борьба нарушают внутренний мир как подлинное Царство Божие внутри нас. Другими словами, как сказано в одном из кинофильмов: «Накой бес мне этот стресс!» Ради Бога, не тревожьте меня, оставьте меня в покое, а я не буду враждовать с вами, я вас буду любить! – Это определенная психологическая самозащита для психически больных, страдающих различными фобиями. «Боязнь боли, даже бесконечно малого в боли, не *может* иметь иного конца, как только в *религии любви*»<sup>5</sup>.

Ницше обращает внимание на слова Христа, что Царство Божие принадлежит детям. В Евангелиях от Матфея, от Марка, от Луки есть по-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 659.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 655.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 655.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 655-656.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 656.

добные слова Христа<sup>1</sup>. Иисус Христос просил допускать к нему детей и ставил их в пример взрослым. Действительно, есть «детская вера» в то, что говорят родители, взрослые, вера, не отравленная сомнениями, не требующая доказательств и свидетельств. Взрослые, воспитанные в определенной культуре, уже не могут верить по-детски, «детской верой». Особенно это касается нас, людей последних столетий, взрослых наукой, определенным искусством. Нам нужны свидетельства о Боге, и лучше всего чудо, нужны также рациональные доказательства философии и науки.

А Христос по Ницше не совершал никаких чудес, кроме того, что жил и умер как учил. Это был человек декаданса, а не сверхчеловек. – «Жизнь Спасителя, - пишет Ницше, - была не чем иным, как этой практикой, не чем иным была также и его смерть»<sup>2</sup>. Т.е. добавляет Ницше, «этот «благовестник» умер, как и жил, как и учил, - не для «спасения людей», но чтобы показать, как нужно жить»<sup>3</sup>.

Для Ницше Иисус Христос не идеал человека, и в этом смысле не святой и не герой. Ницше высмеивал Ренана, что тот идиота представил гением и героем. Иисус Христос и не сверхчеловек, он, как психологический тип, значительно ниже сверхчеловека и даже Заратустры. Заратустра ведь учил о другом типе человека – о сверхчеловеке, который будет жить по принципам, находящимся по ту сторону добра и зла, по принципам воли к власти. Христос же являл пример жизни самоограничения, отказа от всякой власти.

Последующее христианство, по мнению Ницше, есть грубое извращение жизнеучения Иисуса Христа. И особенно большая вина лежит на апостоле Павле. Ницше не стесняется высказывать жестокие слова в адрес Павла и христиан. Думается, что эта книга Ницше написана не против Христа, а против христианства, христианина, каким он в массе своей предстает в истории. Поэтому бы правильнее назвать ее «Антихристианин». Как говорится в «Примечаниях»<sup>4</sup>, немецкое слово «Antichrist» допускает двойной перевод – и как «Антихрист», и как «Антихристианин». И первый перевод на русский язык данной книги, сделанный в 1907 году В.А. Флеровой, носил название: «Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства» (СПб.,1907).

Как отмечалось, особая негативная роль в искажении образа и учения Иисуса Христа Ницше отводит апостолу Павлу. Он характеризует Павла как тип «противоположный «благовестнику»»<sup>5</sup>, как «dysangelist» («дизангелист»), как «гения ненависти», как «величайшего из всех апо-

---

<sup>1</sup> См.: Мф.19, 13-15; Мф. 18, 2-6; Мк. 10, 13; Лк. 18, 15.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 659.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 660.

<sup>4</sup> См.: Ницше Ф. Антихрист. С. 804

<sup>5</sup> См.: Ницше Ф. Антихрист. С. 666.

столов мести». Павлу не нужна была жизнь Иисуса, ему была нужна позорная смерть Спасителя, смерть на кресте. И «он распял его на *своем* кресте»<sup>1</sup>. Чего же добивался Павел? Ницше считал, что Павел добивался *власти*, и в лице Павла жрец еще раз постарался ее заполучить. И ему это удалось. Для этого было извращено жизнеучение Иисуса Христа, туда добавили догматы о бессмертии души, о «Страшном Суде», о едином Боге, о Воскресении и др.

Ницше не обращает внимания на положительную ценность отмеченных догматов, он делает упор на их отрицательные аспекты. И он их находит. Так, идея о бессмертии души содержит «великую ложь о личном бессмертии»<sup>2</sup>. И плохо здесь то, что обыкновенная, естественная жизнь, заканчивающаяся естественной смертью без всякого загробного существования, утрачивает смысл. А ведь иной жизни у человека нет. «Жить так, - пишет Ницше, - чтобы не было больше *смысла* жить, - *это* становится теперь «смыслом» жизни»<sup>3</sup>. Такая жизнь ничто, она мгновение перед будущей бесконечностью, перед будущей вечной жизнью. Поэтому надо не жить полноценно, полагаясь на естественные инстинкты, а надо готовиться к будущей жизни. В этом ложь индивидуального бессмертия, проповедуемого христианством.

Христианский монотеизм также заражен рессентиментом. Через учение о Едином, Истинном, Благом Боге хотят противопоставить себя, как *правоверных*, остальному миру. Позже данное положение заимствует из христианства Магомет<sup>4</sup>. Из мести апостолы и первые христиане отделили Христа от других богов, подняли Его на высоту, противопоставив Его и себя остальному миру. Так когда-то и иудеи поступили со своим богом Иеговой. В целом, Ницше более высоко оценивал политеистические национальные религии, нежели монотеистические. Его не смущало то, что в национальных политеистических религиях боги способны творить не только добро, но и зло. Вот это и хорошо, по Ницше! - «Такое божество должно иметь силу приносить пользу или вред, быть другом или врагом, - утверждал Ницше, - ему удивляются как в добре, так и во зле. *Противоестественная* кастрация божества в божество только добра была бы здесь нежелательна. В злом божестве так же нуждаются, как и в добром»<sup>5</sup>.

Ф. Ницше критически отзываясь и о христианском учении о грехе, о христианской святости. Он обращает внимание на то, что в «Евангелиях» нет «понятия вины и наказания; равно как и понятия награды»<sup>6</sup>. «Грех»

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 666.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 667.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 667.

<sup>4</sup> См.: Ницше Ф. Антихрист. С. 667.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 642.

<sup>6</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 658.

здесь уничтожается, и это и есть «благовестие». «Грех» в христианском традиционном понимании есть проступок перед Богом, зло, совершенное против Божией воли; грех – это расстояние между Богом и человеком. Вот такой «грех» разрушил Иисус Христос своим учением, что «Царство Божие внутри нас». «Грех», согласно Ницше, нужен прежде всего христианским жрецам, чтобы властвовать над массами. «Покаяние», «причастие», «отпущение грехов» - все это, действительно, сильные средства в руках священнослужителей для того, чтобы воздействовать на верующих.

К лику святых христианская церковь, пишет Ницше, относит «только сумасшедших или великих обманщиков *in majorem dei honorem* [тем больше слава Божия (лат)]<sup>1</sup>. Он обращает внимание на то, что христианская святость зачастую связана со строгой аскезой, с «пренебрежением тела», «здоровья». Ницше с негодованием пишет о христианской религии, что при этом она «имела надобность создать себе новое понятие о «совершенстве», нечто бледное, болезненное, идиотски-мечтательное, так называемую святость; святость – просто ряд симптомов обедневшего, энервирующего, неисцелимого испорченного тела!»<sup>2</sup>.

Остановимся здесь на изложении учения Ницше о религии и святости, полное исследование этой темы – отдельная большая работа. Перейдем к критике изложенного учения Ницше.

Как во всяком крупном учении в философии религии Ницше есть достоинства и недостатки. В начале отметим формальные особенности его работ. Как отметил Ж. Делез<sup>3</sup>, Ницше включил в философию новые средства: *афоризм* и *стихотворение*. Поискам истины Ницше противопоставил толкование и оценку.

С нашей точки зрения, философия Ницше есть определенной аксиологическое учение. Ницше не анализирует действительность, а оценивает ее. У него свой *критерий* ценности – «*воля к власти*». Ценность же для Ницше есть *значение объекта для субъекта*. Он вершит суд над действительностью, он законодатель, а не исследователь. У Ницше мало ссылок на других авторов, хотя все его тексты свидетельствуют, что он неплохо знал историю философии и всегда по своему ее интерпретировал. У него нет того научного аппарата, которым отличается современная серьезная научная литература, представленная в статьях, монографиях, диссертациях. У Ницше нет ссылок в современном их понимании, с указанием на страницы, издательства и т.п. В этом смысле его работы носят более публицистический, нежели научный характер.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 677.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 677.

<sup>3</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 26.

В целом, Ницше, Хайдеггер, Делез и некоторые другие считали, что такой тип философствования является древнейшим. Это образ философа досократика, ««физиолога» и художника, толкователя и ценителя мира»<sup>1</sup>. Среди писавших до него в подобном дискурсе Ницше особо выделял Гераклита. Гераклит нравился ему и как подлинный представитель аристократии, и прежде всего аристократии духа. Начиная с Сократа философия, считал Ницше, начинает вырождаться, ее также затрагивает декаданс. И это продолжалось в философии вплоть до Гегеля, Кант также находится в этом ряду. Кант, действительно, разоблачил ложную мораль, но не поставил под сомнение претензии «практического разума», морализаторства. Он не стал исследовать ни природу, ни происхождение ценности. Диалектика Гегеля продолжила этот обман. Она стремилась примирить отчужденные свойства явлений. Но если сами эти явления представляют искаленную жизнь, то для чего их примерять?!

Итак, философии самого Ницше не хватает научности. Многие его идеи носят характер гипотетический, бездоказательный. Но в философии Ницше в избытке есть нечто иное, также значимое, особенно для рядового читателя, а не ученого. В ней есть чувство, пафос, ярко выраженная авторская позиция. Вы можете соглашаться или нет с авторской точкой зрения, но вы не останетесь равнодушным. Философия Ницше смущает не только разум, но и сердце. Она уже оказала и будет впредь оказывать огромное воздействие на человека, на культуру. Можно сказать, что если Кант первый ясно осознал, что мы, люди, живем в определенной «матрице», то Ницше попытался «перезагрузить» матрицу. И хотя полностью выполнить эту программу ему не удалось, тем не менее его влияние на последующую культуру было и остается огромным. Ницше можно отнести к «проклятым философам», к которым также относят Абеяра, Макиавелли, Спинозу.

Одним из положительных моментов философии Ницше является его соматичность, т.е. обращенность к телесности, к телу. И в тоже время он не материалист. Согласно Ницше в основе бытия лежит *воля к власти*, и чем здоровее тело, тем может быть сильнее в нем и воля к власти.

В теле Ницше ценил здоровье, мужество, силу, жизнерадостность, веселость. «Но преступник, который с мрачной решимостью держит ответ за свою судьбу и задним числом не хулит свое деяние имеет в себе куда больше душевного здоровья, - считает Ницше. – Преступники, вместе с которыми Достоевский отбывал каторгу, все сплошь были натурами несломленными, - разве это не во сто крат более цельные и ценные люди, нежели иной «сломленный» христианин»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Ницше. С. 27.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Воля к власти. С. 150.

Ницше как бы воскрешает эпикуреизм, гедонизм, дает ему право на жизнь, - «вечное повторение»! Хотя Эпикура он оценивал как лицо подверженное декадансу. «Разве это и была жизнь? – Ладно, еще раз!» Надо любить жизнь больше смысла ее, как учил Достоевский.

В философии Ницше есть и другие позитивные черты, мы еще отметим некоторые из них, а теперь выделим негативные аспекты. Учение Ницше не убедительно в его онтологии. Почему, на каком основании считается *воля к власти* основой бытия? Несомненно, есть правда в учении Шопенгауэра и Ницше о *воли* как основе бытия. Но по Шопенгауэру – это воля к жизни, а не воля к власти, как у Ницше. Я же считаю, что основой бытия скорее всего может быть *воля к жизни как воля к счастью*. В самом деле, ради чего живет человек? – В конечном счете ради счастья. И эта цель является движущей силой его бытия. Конечно, в данном контексте и жизнь, и счастье надо трактовать широко, включая сюда и смерть, и страдания, и удовольствие. Данный факт не отрицает ни физические, ни механические, ни социальные и прочие аспекты бытия. Здесь новый взгляд на вещи, иной концепт, говоря словами Делеза. Физическое, биологическое, социальное предстают как средства для реализации воли к жизни как воли к счастью. Они имеют свою историю, свои особенности и законы. Но сведение к ним жизни, в частности человеческой, является большим упрощением.

Так, К. Маркс свел бытие человека по сути дела к экономике. И когда в Советском Союзе попытались реализовать идеи Маркса, и уделили особое внимание экономике, то экономика и подвела советский эксперимент. Советский Союз проиграл капиталистическому Западу именно в экономике и из-за экономики. В марксизме выброшен индивидуальный человек из картины бытия, проигнорирована человеческая воля, человеческое стремление к счастью. И все же человек живет ради счастья своего и других людей, прежде всего близких, родных. Счастье другого – это нечто выходящее за рамки эгоизма, это уже духовное явление, а не всецело биологическое, хотя у него есть и биологические корни, как забота о потомстве у всякого живого здорового существа. Человек ради счастья развивает экономику, создает государство, обеспечивающее ему благополучие. Иногда у него получается быстро, хорошо, как в Новое время, иногда медленно, трудно как в Древнем мире и в Средние века.

Ницше выделил три этапа в развитии декаданса человечества: злопамятство, нечистая совесть и аскетический идеал. Выделены они без должного обоснования, на уровне интуиции, в рамках интерпретации истории самого Ницше. С нашей точки зрения более оправданным является выделение иных трех этапов в истории бытия людей, а именно: гедонистического (гедонизм), демократического (демократия), эвдемонистического (эвдемонизм). Конечно, все это требует специального предметного анали-

за. Сейчас же отметим, что в древнем мире насущной проблемой для большинства живущих тогда людей было удовлетворение первичных потребностей. Люди хотели просто поесть, утолить свою жажду, иметь крышу над головой и т.п. За пиршество тогда принимали яства, которые позднее стали повседневными и повсеместными. Эпикур, основатель философской школы эпикуреизма и «садов блаженства», обращался с просьбой к своему приятелю прислать ему горшечного сыра, «чтобы мне можно было пороскошествовать, когда захочу». В Средние века и в Новое время воля людей, уже отчасти физиологически удовлетворенных, стремилась к получению социальных благ. Это и социальное равенство, и равенство политическое в свободах и правах и т.п. В Новейшей истории люди хотят счастья. Но оно оказывается трудным и для теоретического определения и для практического достижения. Над этим сейчас и бьется человечество.

В критике религии со стороны Ницше есть и позитивные черты. Ницше видел, чувствовал ханжество, чванство прежде всего у священнослужителей, их паразитирование за счет трудового народа. Рушили церкви в 20-30-е годы XX века в России, сбивали кресты, издевались над священниками и те, и дети тех, кто трудился от зари до зари на своей полоске земли в поте лица, а проезжающий мимо в дрожках священник грозил ему церковным наказанием, епитимией, если тот не придет в субботу ко всеобщей. Много обид, злости, ненависти скопилось за многие годы у простых людей в отношении священнослужителей, дворян. Конечно, удовлетворение всех этих негативных чувств в первые годы советской власти было чудовищным, нарушающим всякую меру человечности, что чувствовали, понимали и многие представители рабочих и крестьян.

В 1891 г. великий русский философ Вл.С. Соловьев зачитал реферат на заседании Московского психологического общества, который назывался «Об упадке средневекового миросозерцания». Реферат был напечатан в следующем 1892 году. Эта работа Вл.С. Соловьева сразу же вызвала бурную дискуссию в российском образованном обществе. Здесь Вл.С. Соловьев утверждал идею, что «христианство есть *религия спасения*», что, несомненно, верно. Однако в средневековье эту идею спасения соединили с церковным догматизмом и получили нечто ужасное. Вот что пишет по этому поводу Вл.С. Соловьев: «И вот от незаконного соединения этой идеи спасения с церковным догматизмом родилось чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно»<sup>1</sup>. Из христианства ушел подлинно христианский дух. Но как тогда объяснить несомненный прогресс христианского общества? А тем, утверждал Вл.С. Соловьев, что если христиане по имени изменили де-

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Вл. Соловьев. Соч.: В 2 тт. М., 1988. Т. 2. С. 346.

лу Христа, то нехристиане по имени стали объективно служить делу Христову. «Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодалного и крепостного рабства – если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих»<sup>1</sup>.

Как видим во времена Ницше не только он, но и другие, *выдающиеся* представители человеческой культуры делали острые критические замечания в адрес христианства, христианских конфессий. Есть грехи в любой исторической земной церкви, и в католической, и в православной. Есть грехи и в протестантизме. Лишь Церковь Небесная безгрешна.

Но вернемся к Ницше. Все же его критика христианства, христианского священства однобока, тенденциозна. Ницше как будто не замечает ничего позитивного за христианством. Создается впечатление, что он просто физически не мог посмотреть на небо и узреть там идеальные ценности. Что-то мешало ему, он постоянно смотрит в землю. Есть даже стремление объяснить это определенной *маской* Ницше. Ж. Делез пишет: «У Ницше все маска. Первая, для гения, - его здоровье; вторая – и для гения, и для здоровья – его страдания»<sup>2</sup>. Он отмечает, что некоторые, близко знавшие Ницше, считали, что может быть безумие – это тоже маска. У Ницше ведь есть такие слова: «Порой само безумие является маской, за которой скрывается роковое и слишком надежное знание». Может быть и атеизм Ницше, его критика религии есть блеф, блеф со стороны гениального человека?! В «Послесловии» К.А. Свасьян ставит вполне правомерный вопрос: «Что же здесь является *истиной*, а что – *самооговором*?»

Ведь существует письмо Ницше своему другу П. Гасту от 21 июля 1881 г., где написано: «Мне показалось, любезный друг, что постоянная внутренняя стычка с *христианством* в моей книге должна быть Вам чуждой и даже мучительной; и все-таки она остается лучшим образцом идеальной жизни, которую я действительно знал; с детских лет следовал я ему повсюду, и, сдаюсь мне, я *никогда* не погрешил против него в сердце моем. К тому же я ведь *отпрыск* целых поколений христианских священников – простите же мне эту тупость»<sup>3</sup>. Правда, здесь следует обратить внимание на дату письма, оно написано до появления на свет и «Заратустры», и «К генеалогии морали», и «Антихриста». Ницше находился тогда на стадии *льва*, а на стадии *ребенка* его идеи с необходимостью, в лучшем случае, трансформировались, а могли поменяться и на противоположные. Известно также, что юный Ницше был весьма набожен. Но смена мировоззрений может случаться и у умных и чувствительных типах людей. Свойственная этим типам экзальтация чувств иногда сопровождается сменой их

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл.С. Там же. С. 349.

<sup>2</sup> Делез Ж. Ницше. С. 18.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Письмо к Гасту от 21 июля 1881 г. // Вр. 6, 108-109.

содержания на прямо противоположное. Как они любили добро, так теперь они ненавидят его! Иногда это объясняется какими-то знаковыми событиями в их жизни или в жизни им близких людей.

Я знал одну старую интеллигентную женщину, бывшую учительницу, которая получила прекрасное образование еще в дореволюционной России, и которая была воинствующей атеистской, хотя родилась и воспитывалась в семье священника. Для меня тайна ее духовной метаморфозы объяснилась после того, как я побольше узнал об ее отце, священнике. Он получил хорошее естественнонаучное образование в одном из московских вузов в XIX веке и стал неверующим. После окончания вуза он работал в школе учителем. Женился, родились дети. И тогда его отец, заслуженный и уважаемый в тех краях священник, призвал его к себе и обязал принять сан священника и взять себе его богатый приход. «Я хочу, чтобы мои внуки были образованны и жили достойно после моей смерти, - сказал старый священник. – И мне не важно твое мировоззрение. Ты же на свою учительскую зарплату не сможешь их обеспечить и дать им хорошее образование». И молодой человек согласился, и всю жизнь добросовестно служил церкви, выполняя и волю отца, оставаясь в душе неверующим. Но дочь, видимо, тяжело переживала личную трагедию отца, и никогда не смирилась и не простила этого церкви.

Может быть нечто подобное пережил и Ницше, ведь его отец также был священником и умер от энцефалита молодым. Сам Ницше в годы написания «Антихриста» несомненно был атеистом. Маски сорваны!

Образ Иисуса Христа у Ницше не героический, не сверхъестественный. Как уже отмечалось, это образ простого, безобидного человека, «христосика», которого и пожалеть можно. Но данная интерпретация не отражает всего содержания Евангелий. И не случайно уже два тысячи лет умнейшие представители человечества пытаются осмыслить, понять Иисуса Христа. И так будет продолжаться пока живо человечество, ибо Иисус Христос – Бог, значит, бесконечен по своему содержанию. То, что сказал Ницше по поводу Иисуса Христа, является чрезмерным упрощением и искажением того Сына Человеческого, которого мы знаем по Евангелиям. Все же научная объективность требует, чтобы наши выводы основывались не на ограниченном числе фактов, а на всей их совокупности, чего нет у Ницше.

Изображение апостола Павла у Ницше – это вообще злая, несправедливая карикатура. Мы должны только удивляться мудрости «апостола язычников» и быть благодарны ему за раскрытие того религиозного, философского, нравственного содержания, которое скрывается за «простыми» словами Христа, за его поступками, включая и его смерть и воскресение. В интерпретации апостола Павла Ницше выглядит особенно ограниченным,

тенденциозным. То, что написано им по этому поводу, право, не достойно его гения. Не случайно, те философы и теологи, которые в XX веке писали об апостоле Павле, анализировали его сочинения, практически не упоминали Ницше. Я имею в виду Альберта Швейцера и его работу «Мистика апостола Павла». А. Швейцер называл Павла «святым-заступником мышления в христианстве», который «не мистическим представлениям о спасении ... представляет равные права с мистическими, и делает это просто и естественно»<sup>1</sup>.

В гениальной книге Карла Барта «Послание к римлянам», где он по главам разбирает одноименное послание Павла и выявляет бесконечную глубину содержания мыслей апостола и где, как и у Швейцера, упоминаются имена многих, теперь известных только специалистам, ученых, занимавшихся апостолом Павлом, нет даже упоминания имени Ницше<sup>2</sup>. Тоже характерно и для работ Рудольфа Бультмана<sup>3</sup>. Бультман упоминает вскользь имя Ницше, когда анализирует влияние христианства на мировую историю, на человеческое существование<sup>4</sup>. Но он в своих работах, например, «Иисус и Павел», «Теология апостола Павла», даже не затрагивает оценку Павла, которую дал Ницше. Как видим, серьезные ученые не придавали серьезного значения словам Ницше об апостоле Павле!

Тоже самое можно сказать об учении Ницше о христианской религии в целом. Главный методологический недостаток Ницше здесь в том, что он делает обобщения, дает оценку христианству не по совокупности всех фактов, а лишь по их части, и подобранной тенденциозно под саму идею, оценку. Идея, оценка у Ницше уже предшествует фактам и лишь подкрепляется их определенной совокупностью. Конечно, согласно, например, учению К. Поппера в науке нечто подобное наблюдается всегда. Дело в том, что научное познание начинается с проблем (P1), для решения которых предлагаются пробные решения, гипотезы (TS), которые контролируются, верифицируются, из них устраняются ошибки, что может сопровождаться отказом от некоторых гипотез: стадия (EE), в результате получаем новую проблемы (P2). Общая схема: (P1 – TS – EE – P2)<sup>5</sup>. На стадии EE и используются факты.

---

<sup>1</sup> Швейцер Ал. Мистика апостола Павла // Альберт Швейцер. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 204.

<sup>2</sup> См.: Карл Барт. Послание к римлянам. М., 2005.

<sup>3</sup> См.: Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М., 2004.

<sup>4</sup> См.: Рудольф Бультман. Христианство как восточная и как западная религия // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М., 2004.

<sup>5</sup> См.: К. Поппер. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2010. С. 235-236.

Однако теория Поппера, известная как теория фальсификации или теория «проб и ошибок», не останавливается на исходной гипотезе (TS) или на исходной проблеме (P1). В результате научного исследования они изменяются. У Ницше же мы имеем дело с поистине догматическим подходом, который он невольно позаимствовал у ненавистной им религии, когда исходные идеи стараются лишь подтвердить фактами. Для чего они, факты, и подбираются тенденциозно, а сама действительность при этом фальсифицируется, - логический прием, известный как *ad hoc*.

Ницше не замечает исторической заслуги христианства, той же католической церкви, папства, когда эти институты в обстановке социального хаоса, который царил на Западе в определенное историческое время, стояли непоколебимо как стена, и это спасало западную цивилизацию. Из социального раствора постепенно вокруг церкви стали выпадать «осадки», и раствор очищался. Такое мы наблюдаем в природе, в химических растворах.

Не замечает Ницше и благотворной психологической, нравственной роли христианства. Один исторический факт: викинги были столетиями страшной угрозой народам Европы, выступая как «бичи божьи», наподобие древним ассирийцам. Крещение во Христа преобразило их через два поколения. То же случилось и на Руси при принятии христианства.

Ницше отказывает в благодати догматам бессмертия и Царства Божия, принятых в христианстве. Он считает их даже вредными, противоречащими этой, земной жизни. Как будто он не знает, что вера в них помогала миллионам людей жить, терпеть страдания, находясь на грани возможного, и при этом обретать силы для забот о детях, о других людях. Чувство долга, в том числе перед Богом, вера в благого Бога, в бессмертную, пусть и потустороннюю жизнь, вдохновляла их на постоянный подвиг жизни. Какую радость и удовольствие испытывали они, видя как подрастают, взрослеют их дети. Господи, радость то какая! Так чувствовали миллионы простых людей тысячи лет. Нет, требуется написание объемной монографии «Анти-Ницше»!

И еще, Ницше пишет о «великой лжи о личном бессмертии»<sup>1</sup>. Однако сам он предложил идею о «вечном возвращении». Не является ли она атеистическим вариантом учения о «личном бессмертии души»?! Христианское учение о бессмертии отнимает смысл жизни у законченных гедонистов, у аморалистов, которым, как извращенцам, нужны такие пикантные удовольствия, которых, как они понимают, у них не будет в Царстве Божиим. Кроме того, никто не свободен от страданий в этой земной жизни как и от смерти не свободен никто. В буддизме есть учение о трех главных

---

<sup>1</sup> См.: *Ф. Ницше. Антихрист. С. 667.*

источниках страданий: нищете, болезни и смерти. И буддизм оценивает земную жизнь человека как зло. Христианство же говорит, что жизнь не есть зло, ибо в жизни кроме страданий есть и радости, есть счастье, есть добро. А смерть побеждается бессмертием души.

Ницше не оценил должным образом и христианскую любовь, любовь к ближнему, христианскую святость, смирение, аскетизм, сострадание, терпение. Прав Б. Рассел, когда пишет: «Есть два вида святых: святой от природы и святой из боязни. Святой от природы искренне и непосредственно любит человечество, он делает добро потому, что это дает ему счастье. Святой из боязни, наоборот, подобен человеку, который не ворует, потому что боится полиции, и который был бы злым, если бы его не сдерживали мысли об адском пламени и о мести соседей»<sup>1</sup>. Ницше мог представить себе второй тип святого, но не первый.

Следует сделать замечание и в адрес понимания Ницше ценностей. Он критиковал Канта за то, что тот не исследовал природы ценностей, о чем сказано выше, но и сам он не свободен от этого недостатка. У Ницше отсутствует учение о природе ценностей, их специфике. В целом он понимал ценность в традиционном дискурсе, считая ее «значением объекта для субъекта». При этом совершалась «натуралистическая ошибка», когда ценности отождествлялись с их предметными носителями<sup>2</sup>. Это было характерно для прежней, классической этики. В современной этике и аксиологии есть точка зрения, которую разделяю и я, что ценности имеют идеальную природу, они предстают специфическими качествами объектов и субъектов, им также свойственна одновалентность, т.е. они могут быть ценностями добра или зла, но ни того и другого одновременно. Действительным вещам, т.е. объектам и субъектам свойственно и добро и зло<sup>3</sup>. У Ницше же реальные вещи, феномены оказываются одновалентными, - гениальная чувствительность Ницше и здесь не подвела, однако он неправильно связал одновалентность не с ценностями, а с их предметными носителями. Сам же Ницше исследовал именно предметные носители ценностей, в том числе человека, жизнь, волю к власти, религию, христианство и т.д.. Все они объективно сопричастны и добру и злу, естественно, что в разной степени, что требует конкретного, предметного анализа. По Ницше христианство, например, почти не имеет ничего положительно ценного, как непричастны к добру оказываются и христианские священнослужители и т.д..

Пока мы остановимся здесь на анализе учения Ницше о религии и святости.

---

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. Новосибирск. 1997. С. 704.

<sup>2</sup> См.: Д. Мур. Принципы этики. М., 1974.

<sup>3</sup> См., например: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. Владимир. 2004.

## § 5. ПРОБЛЕМЫ РЕАЛИЗАЦИИ СВЯТОСТИ

Проведенный выше анализ учений и оценок о святости свидетельствует, что наиболее убедительным предстает учение о святости Р. Отто, где религиозная святость жестко отделяется от нравственной. С нашей точки зрения такое разделение оправдано, ибо отражает реальное положение ценностей, - «из голубого не получить кислое».

Итак, религиозную святость мы можем определить как религиозную ценность, характеризующую высший уровень развития священного. Нравственная святость есть моральная ценность, характеризующая высший уровень добра у субъекта и высшую нравственно-положительную значимость объекта для субъекта. Или же, нравственная святость есть моральная ценность, характеризующая определенное качество субъектов и объектов, которое предстает как предельное нравственное совершенство и предельная нравственная значимость. Как и в случае с другими нравственными ценностями дать адекватного определения святости невозможно, как относительно автономному феномену, не сводимого до конца к иным феноменам.

Моральная святость реально существует лишь в интенциональной связи со своими предметными носителями. Мы проанализируем некоторые ее виды реализаций. Начнем с природных явлений и с артефактов. «Святой» может называться определенная местность, святым может быть определенный предмет и т.п.. И здесь явно проявляется различие между религиозной и нравственной святостью. В религиозной контекст/правде «святая земля» есть место, которое не только связано с определенными знаковыми религиозными событиями, но и несет в себе нечто нуминозное, сопровождаемое чудесными событиями, например, исцелениями больных и т.п. Так же и «святые иконы». «святые мощи» должны обладать свойствами чудесными, творящими нечто сверхъестественное. В религиозном контекст/правде верят, что подобное имеет объективные основания, а именно некие идеальные свойства, присущие самой местности, иконе и т.д.

В нравственном контекст/правде «святая земля», «святая икона» означают особое нравственное значение их для какого-то субъекта. Оно может быть действительно осознанным, или оставаться возможным, потенциальным феноменом. Основанием святости здесь является объективная способность данных феноменов вызывать светлые или печальные чувства, мысли у конкретных индивидов. Необходимо также отметить, что всякое бытие есть благо, что отмечали еще средневековые схоласты, и о чем мы уже писали выше, и в качестве блага всякое бытие свято. Таким образом мы встречаемся с явлением интерференции конкретных ценностей. Возникает вопрос, обладает ли данное место, вещь святостью для «другого» конкретного индивида, а также святостью «в-себе», или святостью как таковой. Другими словами, есть ли что-то объективно святого в местности, в вещах, кроме бытия, что осознается индивидом как святое?

Или же в данном случае нравственная святость предстает как объектно-субъектное отношение? Казалось бы мы встречаемся с ярким примером объектно-субъектной природы ценностей, что подвергалось критике с нашей стороны.

В самом деле, определенное место, конкретная вещь могут быть святыми для индивида в силу общения с ними таких, например, святых для него людей как отец, мать, братья, сестры. Но они не являются родственниками для многих других лиц, и потому данные места, вещи не предстают для других святыми. Есть ли здесь нечто объективное? Здесь мы вновь встречаемся с ситуацией разных ценностных контекстов/правд. Однако определенная объективность все же здесь присутствует, ибо не всякое место, не всякая вещь предстают святыми для данного «Я», или «Другого». И здесь не важно осознаются ли данными индивидами святость конкретных партикулярий, лиц. Она, святость, однажды возникнув присутствует там потенциально. Превращается же она в действительность в отношениях *соответствующих* объектов и субъектов, и если даже у субъектов нет нужных чувств, она остается там в возможности. Следовательно, возникает проблема развития субъекта до определенного уровня объекта. Оценка же всех подобных актов, в том числе только что отмеченных, производится в общечеловеческом ценностном контексте/правде.

Интересно проследить как нравственная святость связана не с местом или вещью, а с индивидом. В качестве объекта исследования мы возьмем конкретные персонажи, а именно православных святых Бориса и Глеба. Их святость уже проанализирована в разных работах, в том числе в книге В.Н. Топорова «святость и святые в русской духовной культуре, в работе Г.П. Федотова «Святые Древней Руси». Мы выше уже отметили исследование Топорова, которое можно отнести к филологическим. Мы анализируем святость первых русских святых с нравственно-аксиологической точки зрения.

Каждый из участников той давней трагической истории имел свою ценностную контекст/правду. Среди наиболее значимых можно выделить: контекст/правду Бориса и Глеба, контекст/правду рядового дружинника из войска Бориса, контекст/правду убийцы Святополка, контекст правду Ярослава, отомстившего за гибель братьев, контекст/правду народную, освятившую русских страстотерпцев еще до их канонизации Церковью. Мы остановимся на анализе лишь контекст/правды Бориса и Глеба.

Чем руководствовался Борис идя на добровольную смерть? Досконально мы уже никогда этого не узнаем. Мы можем лишь строить идеальные конструкции поведения Бориса, опираясь при этом на сохранившиеся первоисточники, которые также предстают определенными конструкциями их авторов. В краткой, но блестящей по содержанию главе в книге Г.П. Федотова «Святые Древней Руси», посвященной Борису и Глебу, которая

называется «Борис и Глеб – святые страстотерпцы», отмечено три основных первоисточника по акту их смерти, на которых основывается вся последующая посвященная им литература<sup>1</sup>. Это – «Летописная повесть под 1015 г.», далее – «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба», принадлежащее Нестору Летописцу, и датируемое концом XI века, а также «Сказание, страсть и похвала святых мучеников Бориса и Глеба», написанная неизвестным автором XI века. И в каждом из этих произведений представлены свои конструкции поступков самопожертвования русских князей, в которых есть и единство и различие.

Какими принципами нам самим руководствоваться в данной ситуации? Сейчас мы можем отметить по крайней мере три методологических принципа. Первый известен как максима английского историка Квентина Скиннера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступка, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или делал»<sup>2</sup>. Другой принцип можно сформулировать как «принцип идеализации», когда мы исследуем акт в его сильнейшем ценностном варианте, ибо полученный в данном случае отрицательный результат будет таковым и в любых других вариантах. Третий принцип – это «принцип феноменологически-аксиологический». Он означает, что мы можем и должны совершить эпоху, редукцию и освободиться от психологических, идеологических, социальных и прочих установок, и остановиться только на нравственном смысле, сущности исследуемого. И тогда в сфере имманентной или трансцендентальной мы можем выделить соответствующие ноэсы и ноэмы<sup>3</sup>. Ноэса предстает как определенный нравственный смысл той или иной ценности, а ноэма как определенное значение восприятия или как «интенциональная предметность»<sup>4</sup>. В основании содержания ноэс лежат определенные эйдосы, аподиктические истины, фундирующие моральный выбор поступка.

Итак, чем мог руководствоваться князь Борис при добровольном принятии смерти от руки старшего брата Ярополка? Мы отбрасываем мотив трусости, прострации, хотя боязнь смерти у Бориса и у Глеба присутствовала. Об этом сообщают все три первоисточника, и особенно ярко «Сказание». «Идя же путем своим, думал Борис о красоте и молодости своей и весь обливался слезами, - повествует «Сказание» о переживаниях Бориса перед смертью. – И хотел сдержаться, но не мог. И все видевшие его тоже оплакивали юность его и красоту телесную и духовную» Еще горше прощался с жизнью юный Глеб: «Увидев это, блаженный понял, что

---

<sup>1</sup> См.: Г.П. Федотов. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 41.

<sup>2</sup> Skinner Q. Meaning and understanding in History of Ideas // History and 1969. V 8. P. 28

<sup>3</sup> См.: П.Е. Матвеев. Поступок самопожертвования (опыт этического анализа) // Этическая мысль. Выпуск тринадцатый. М., 2013.

<sup>4</sup> См.: Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. С. 284.

хотят убить его. И, глядя на убийц кротким взором, омывая лицо свое слезами, смирившись, в сердечном сокрушении, трепетно вздыхая, стал жалостно умолять». Но это естественная психологическая реакция юных, здоровых юношей на близкую смерть. С нравственно-ценностной точки зрения здесь нет ничего предосудительного, это адиафора. Кажется более ценным мужественное стоическое поведение и перед лицом смерти. По словам стоика Марка Аврелия смерть всем нам улыбается в лицо, и от нас зависит, улыбнуться же ей в ответ.

При чтении описаний смерти Бориса и Глеба создается впечатление, что их авторы специально обращали внимание на их слезы перед лицом смерти и не видели в этом чего-то уничижительного. Это не поведение «белокурых бестий», «сильных людей» Ницше. Не каждый человек может сдержать свои естественные реакции в состоянии аффекта, но многие могут проявить высокую нравственность при кажущейся слабости их физиологии. Еще Аристотель отмечал, что «нас не хвалят и не порицают за наши аффекты, ведь не хвалят же человека, испытующего страх и не безусловно порицают гневающегося, а лишь известным образом гневающегося, а за добродетели нас хвалят или порицают»<sup>1</sup>. Борис и Глеб были правы, оплакивая свою не во время прерванную юную жизнь, хотя плачь этот мог быть и внутренним. Они хорошо понимали всю несправедливость, низость действий Ярополка. А их духовное величие проявилось в героическом акте добровольного самопожертвования, свободного принятия смерти от руки убийц. Здесь важен и их социальный статус князей, который давал несравненно больше возможностей в применении силы, чем иным людям. Подобный добровольный отказ от сопротивления злу, добровольно принятая личная смерть ради спасения иных жизней, ради исполнения долга перед старшим братом, действительно, свято, богоподобно, ибо тождественно (включающее и различие) жертвоприношению Иисуса Христа.

В «Сказании о Борисе и Глебе» приведены последние слова Бориса, обращенные к его убийцам: «Братья, приступивши, заканчивайте порученное вам. И да будет мир брату моему и всем, братья». Глеб же, окруженный врагами, сказал согласно «Сказанию»: «Раз уж начали, приступивши, свершите то, на что посланы». И хотя в летописи «Повесть временных лет» от 1015 г. нет таких слов, по принципу идеализации мы можем приписать их Борису и Глебу, конструируя сильнейший вариант их поведения. Но во всех трех первоисточниках отмечена исключительная религиозность братьев, их обращение к словам и примерам Библии, и к христианскому идеалу религиозной и нравственной святости – Иисусу Христу. На основании сохранившихся текстов можно предположить какими же внутренними установками, ноэсами руководствовались Борис и Глеб. И более точно

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Никомахова этика // Соч.: В 4 тт. Т.4. С. 84.

можно сказать какие внутренние духовные установки желали видеть последующие поколения русских людей у страстотерпцев, которых они возвели в чин первых национальных святых.

Исследование поступков Бориса и Глеба интересно для светской этики и в том значении, что здесь ярко проявляется процесс формирования новых, уже христианских нозм и ноэс на почве языческой культуры. Ведь со времен крещения Руси прошло чуть более пятидесяти лет. Борис и Глеб были представителями первого поколения русских людей, уже родившихся в христианской среде. А отец их, киевский князь Владимир, был «крестным отцом» всех русских людей, как правитель, который узаконил христианство как государственную религию Руси.

В число таких имманентных духовных установок следует отнести почитание старшинства (старших) и братства. Подобная ноэса формировалась еще традиционным патриархальным воспитанием, основы которого закладывались в языческую эпоху. Об этом пишет историк С.М. Соловьев: «С другой стороны, Борис пал жертвою уважения к родовым понятиям, погиб оттого, что не хотел поднять руку на старшего брата, и своею смертью освятил эти родовые понятия»<sup>1</sup>. И данная ноэса была принята христианством и освящена сыновним почитанием со стороны самого Господа Иисуса Христа своего Бога Отца, послушным воли которого Он оставался до самой смерти. В первоисточниках неоднократно отмечен факт почитания старшего брата со стороны Бориса и Глеба. Вот что говорится в «Сказании» о Борисе: «Блаженный же Борис возвратился и раскинул свой стан на Альте. И сказала ему дружина: «Пойди, сядь в Киеве на отчий княжеский стол – ведь все воины в твоих руках». Он же им отвечал: «Не могу я поднять руку на брата своего, к тому же еще и старшего, которого я чту как отца». Услышав это, воины разошлись, и остался он только с отроками своими». И такое отношение к братству и старшинству свято и с нравственной точки зрения.

Интересно сравнить поведение христиан Бориса и Глеба и индуиста Арджуны, героя всемирно известного произведения «Бхагават-Гиты». Ситуация в данных случаях была во многом схожая: противостояние родственников, сомнения по крайней мере со стороны одной из противоборствующих сторон в нравственной правомерности братоубийственного сражения. Но как различны решения! Почему? И кто прав?! – Если для Арджуны примером и наставником был один из главных богов индуизма – Кришна, в образе возничего его колесницы, то для Бориса и Глеба – Иисус Христос. Кришна, убеждая Арджуну вступить в бой, напоминает о свяitosti долга варны кшатриев, призванные защищать и военными средствами отечество, других людей, и о временности земной телесной жизни и вечности жизни Духа. Так Кришна увещевал Арджуну:

---

<sup>1</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен // Соч.: В 18 тт. М., 1988. Т.1. С. 198-199.

«Исполни свой долг, назиданья усвоя:  
Воитель рожден ради правого боя.  
Воитель в сражение вступает, считая,  
Что это – ворота отверстые рая.  
А если от битвы откажется правой,  
Ты, грешный, расстанешься с честью и славой.  
Ты будешь позором покрыт, а бесчестье  
Для воина горше, чем гибель в безвестье»<sup>1</sup>.

А вот слова Кришны о времени и вечности:

«Мудрец, исходя из законов всеобщих,  
Не должен жалеть ни живых, ни усопших.  
Мы были всегда – я и ты, и, всем людям  
Подобно, вовеки и впредь мы пребудем.  
Как в теле, что нам в сей юдоли досталось,  
Сменяются детство, и зрелость, и старость, -  
Сменяются наши тела, и смущенья  
Не ведает мудрый в ином воплощенье.  
Есть в чувствах телесных и радость и горе;  
Есть холод и жар; но пройдут они вскоре;  
Мгновенны они... О, не будь с ними связан,  
О Арджуна, ты обуздать их обязан!  
Лишь тот, ставший мудрым, бессмертья достоин,  
Кто стоек в несчастье, кто в счастье спокоен.  
Скажи, - где начала и где основанья  
Несуществованья и существованья?  
Лишь тот, кому правды открылась основа,  
Увидел границу того и другого.  
Где есть бесконечное, нет прекращенья,  
Не знает извечное уничтоженья.  
Тела преходящи; мертва их отдельность;  
Лишь вечного Духа жива беспредельность»<sup>2</sup>.

И Арджуна внял советам Кришны, и вступил в сражение с армией, которую возглавляли его родственники, и победил, и заслужил славу и достойную жизнь.

Борис и Глеб пошли на самопожертвование, но не начали битву с братом. Они погибли, но также заслужили славу и чин святости. При этом христианство, христианская нравственность не считают поступок Бориса и Глеба единственно правильным. Это пример сверхдолжного поступка, который предстает идеалом, но не обязательным для исполнения всеми. Свя-

---

<sup>1</sup> Махабхарата. Рамаяна. М., 2004. С. 202.

<sup>2</sup> Махабхарата. Рамаяна. М., 2004. С. 200.

тым может быть и воин, вступивший в сражение ради отечества, веры, других людей. Такими святыми стали и Александр Невский, и Федор Ушаков и др. Не проклял народ и не прокляла церковь Ярослава, отомстившего Святополку за гибель братьев Бориса и Глеба. Так где же правда?! - Она многозначна в христианской и общечеловеческой культуре. Выбор же конкретного варианта поступка есть тайна, не поддающаяся однозначному рациональному решению, в нем определяющей является воля самого субъекта. Здесь мы встречаемся с «абсолютным себя-исключением», о котором писал М.М. Бахтин. И можно согласиться со словами М.М. Бахтина, что в нем, в «абсолютно себя-исключении», «смысл всей христианской нравственности, из него исходит и альтруистическая мораль; но адекватного научного выражения и полной принципиальной продуманности этот принцип нравственности до сих пор не получил»<sup>1</sup>. «Абсолютное себя-исключение» есть, с нашей точки зрения, поступок самопожертвования, вплоть до пожертвования собственной жизни.

Несомненно, что одной из внутренних установок Бориса и Глеба было осознание ими святости и религиозной и нравственной акта самопожертвования. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих», - говорится в Библии, в Евангелии от Иоанна<sup>2</sup>. В «Сказании» приписываются такие слова Борису: «Господи Иисусе Христе! Как ты, в этом образе явившийся на землю и собственною волею давший пригвоздить себя к кресту и принять страдание за грехи наши, сподобь и меня так принять страдание!» Буквально эти же слова Бориса приведены и в «Летописи».

Автор «Сказания», стараясь объяснить подвиг Бориса, особо отмечает ценность любви. Это была любовь Бориса к своему отцу Владимиру (Василию), к своим братьям, в том числе к брату убийце Святополку, к людям, в том числе к своим дружинникам. Сказитель приписывает Борису и любовь к заповедям Христа, к той же великой христианской заповеди любви. «И когда услышал он зловещий шепот около шатра, то затрепетал, и потекли слезы из глаз его, и промолвил: «Слава тебе, Господи, за все, ибо удостоил меня зависти ради принять сию горькую смерть и претерпеть все ради любви к заповедям твоим [выделено нами – МПЕ]. Не захотели мы сами избегнуть мук, ничего не пожелали себе, последуя заповедям апостола: «Любовь долготерпелива, всему верит, не завидует и не превозносится». И еще: «В любви нет страха, ибо истинная любовь изгоняет страх». Поэтому, Владыка, душа моя в руках твоих всегда, ибо не забыл я твоей заповеди. Как Господу угодно – так и будет». В «Летописи» такие слова отсутствуют.

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // М.М. Бахтин. Собр. Соч.: В 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 68.

<sup>2</sup> Ин. 15: 13.

Фундирование поступка заповедями является существенным свойством нормативной этики, или, говоря языком Н. Бердяева, «законнической этики», «этики закона». Н. Бердяев во многом справедливо подверг критике законническую этику. «Ужас законнического морализма в том, что он стремится сделать человека автоматом добродетелей»<sup>1</sup>. Н. Бердяев также отмечал, что этика закона может в действительности сосуществовать и с этикой искупления, и с этикой творчества. «Этику закона нельзя понимать исключительно хронологически, она сосуществует с этикой искупления и этикой творчества»<sup>2</sup>. По Н. Бердяеву законническая этика является этикой дохристианской, языческой<sup>3</sup>, где большую роль играет долг, месть. «Этика закона в сознании первобытном прежде всего выражается в мести, - писал русский философ, - и это проливает свет на генезис добра и зла. Древний ужас, страх в значительной степени определял нравственную жизнь. Месть связана с этим ужасом»<sup>4</sup>. Об ужасе в первобытном религиозном сознании, как мы уже отметили, писал Р. Отто. И его позиция по этому вопросу кажется более правильной. Религия и мораль имеют разные основания, хотя и сосуществуют вместе, и оказывают влияние друг на друга. – Кислая сметана имеет тот же белый цвет, что и свежая, но кислота не получается из белизны.

Возвращаясь к этанализу поступка самопожертвования Бориса отметим еще тот факт, что согласно «Сказанию» Борис руководствовался не долгом, который является существенным свойством нравственной нормы, а любовью к этой норме. Если не Борис, то сам автор «Сказания», очевидно, испытывал подобное чувство. Данный безымянный автор был практически современником Бориса, - он жил в том же XI веке на Руси, и потому по принципу идеализации мы приписываем подобное чувство, подобную мотивацию и самому Борису.

Мы должны также приписать Борису ощущение ценности самой любви, ее святости. Также несомненным мотивом для его выбора служили и образ и жизнь самого Иисуса Христа, включая его «любовь к врагам своим», его добровольную крестную смерть, его свободное самопожертвование. Все это действительно свято и с общечеловеческой нравственной точки зрения. А.А. Гусейнов в своей книге «Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней» в главе посвященной Иисусу Христу привел следующую справедливую характеристику учения Христа: «Подлинное испытание любви человека – его отношение к врагам. В этом вопросе Иисус Христос совершил настоящую революцию. Нельзя понять и принять этику Христа без понимания и принятия его заповеди:

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 150.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Там же. С. 137.

<sup>3</sup> Бердяев Н. Там же. С. 137.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Там же. С. 140.

«Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6:27-28)»<sup>1</sup>. В конце данной главы сказаны замечательные слова: «Подводя итог своей жизни Иисус говорит: «Я победил мир» (Ин. 16: 33). Тем победил, что, став на путь любви, милосердия, не свернул с него ...» И далее: «Даже распятый, он просит простить своих палачей и думает о душе висящего рядом разбойника. В этом заключается его победа над миром. В этом заключается его свобода»<sup>2</sup>.

Только ли нравственными мотивами руководствовался Борис при своем выборе? Уже автор «Чтения» Нестор видел здесь и политические мотивы. В частности, чтобы ценой собственной жизни спасти войско, дружину, необходимые для защиты княжества. Это может соответствовать религиозной святости, - ведь в числе православных святых много князей, военачальников, заслуживших святость не за подвиги самопожертвования, а за заслуги перед верой и отечеством, как, например, Александр Невский, Федор Ушаков. Но это не в дискурсе нравственной святости, что получило отражение в «Сказании». Поэтому Г. Федотов справедливо отметил: «Между этими двумя оттенками в понимании подвига страстотерпцев древняя Русь сделала свой выбор. «Сказание» заслонило «Чтение» в любви народной»<sup>3</sup>. Он приводит как доказательство следующий социологический факт: «На сто пятьдесят известных списков «Сказания» приходится всего тридцать рукописей «Чтения»»<sup>4</sup>.

Несомненно, что не все в жизни Бориса и Глеба было свято, как и в жизни иных святых, - ведь согласно христианскому учению сама смерть есть наказание за определенную неправду жизни, за совершенный грех. Совершенно безгрешный человек был бы бессмертным. Даже в самом поступке самопожертвования Бориса есть не только святость, добро, но и зло. Зло его в том, что таким образом он оставил свою вотчину, свое войско на произвол судьбы, Святополку. И не случайно его покинула рать, и у ратников Бориса была своя правда. Смерть Бориса стала косвенной причиной и смерти его младшего брата Глеба. Да и в самой смерти идущего на самопожертвование есть зло, как в любой смерти<sup>5</sup>. Не случайно Ницше назвал принесение себя в жертву «отвратительным способом гибели».

В самом деле, самопожертвование жизни, как её насильственное добровольное пресечение, как свободно принятая смерть, не может быть

---

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 125.

<sup>2</sup> Гусейнов А.А. Там же. С. 136.

<sup>3</sup> Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 49.

<sup>4</sup> Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 42.

<sup>5</sup> См.: П.Е. Матвеев. Поступок самопожертвования // Этическая мысль. Вып. 13. М., 2013.

всецело морально оправдано. Самопожертвование как факт действительности сопричастно и добру и злу, но в сознании воспринимается под модусом добра. Само добро здесь проявляется в антиномичной форме: добро есть жизнь, самопожертвование своей жизни совершается ради иной жизни, и добром оказывается смерть. С нравственной точки зрения необъяснимо предпочтение какой-то жизни, ибо всякая жизнь, в том числе жизнь героя, самоценна, равновелика той или тем жизням, ради которых совершается подвиг. Почему же тогда жертва одной жизни ради другой оценивается как добро? Разрешить данное противоречие можно, приняв гипотезу *бессмертия души*. Но, вероятно, существуют и иные решения.

Но зло, которое есть в поступке самопожертвования, не устраняет присутствующее здесь добро. И добро самопожертвования является добром самой высокой пробы, оно свято. Добро, совершенное поступком самопожертвования Бориса и Глеба, не осталось бесплодным в русской истории. Самый знаменитый, и по заслугам, русский историк С.М. Соловьев в своем главном труде «История России с древнейших времен» в главе седьмой первого тома, посвященной времени Владимира Святого и Ярослава I, напишет: «Можно думать, что святость Бориса и Глеба и проклятие, тяготившее над Святополком, не раз удерживали впоследствии братоубийственные руки; мы увидим, как после стесненный князь останавливал притеснителя напоминанием, что он может быть вторым Святополком. Святые Борис и Глеб и проклятый убийца их были беспрестанно в памяти князей, и, разумеется, духовенство не пропускало случая напомнить им о них»<sup>1</sup>.

Парадокс народной памяти, связанный с Борисом и Глебом, состоит в том, что эти непротивленцы насилию стали небесными покровителями русской армии. На это обратил внимание Г.П. Федотов: «Последний парадокс культа страстотерпцев – святые «непротивленцы» по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов»<sup>2</sup>. В «Житии святых» святителя Дмитрия Ростовского есть глава «Страдание и чудеса мучеников Бориса и Глеба, где собраны отмеченные к XVIII веку, когда писались «Жития», чудеса, приписываемые русским князьям-страстотерпцам. В их числе и видение Бориса и Глеба воеводе Александра Невского перед сражением со шведами на Неве. Также приведено и другое видение одному из воинов Дмитрия Донского, в котором Борис и Глеб были во главе небесного воинства, напавшего на татар. – «И сказали они воеводам татарским: «Кто вам велел истреблять отечество наше, от Господа нам дарованное?» И стали они сечь врагов, так что никто из них не уцелел»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн.1. Т. 1-2. М., 1988. С. 198.

<sup>2</sup> Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 51.

<sup>3</sup> Святитель Дмитрий Ростовский. Житие святых. Кн. 9. Май. Издание Введенской Оптиной Пустыни. 1992. С. 111.

Г.П. Федотов считал, что этот парадокс выражает основной парадокс христианства, связанный с крестом, когда «крест - символ всех страсто-терпцев, из орудия позорной смерти становится знаменем победы, непобедимым апотропеем против врагов»<sup>1</sup>. Христианский крест, действительно, является носителем и нравственной и религиозной святости, как сопричастный святым подвигам. И здесь зло не устраняет добра.

Снова, на примере уже этанализа поступка самопожертвования, мы убеждаемся, что религиозная и нравственная святость различны по своей природе, - «голубое не выводимо из кислого». Почему же при слове «святость» мы чаще всего обращаем внимание на религию? – Потому что здесь, в религии, много примеров святости как религиозной, так и нравственной. Многие акты «религиозно священного» мораль также оценивает как «морально священное». Но, повторимся, это по существу разные ценности. И христианская церковь в определенной степени подтверждает это различие через акт канонизации святых. Согласно православным церковным правилам для канонизации нужны следующие признаки: 1) по христиански праведная (нравственная) жизнь; 2) наличие чудес, связанных с именем, останками умершего; 3) нетление мощей, всецелое или отчасти<sup>2</sup>. Только один из этих признаков связан с нравственностью, а остальные предполагают нечто нуминозное, религиозно священное.

Показательно и то, что есть священнослужители, при этом самого высокого ранга, которые не строго догматически подходят к критериям канонизации святых, и обращают больше внимания именно на нравственную ценность святости, - на праведную жизнь. Так, уважаемый многими православными людьми, в том числе и автором этих строк, митрополит Антоний Сурожский писал: «И я думаю, что многие святые никаких чудес не творили, но сами были чудом»<sup>3</sup>. И еще, там же: «Я думаю, в том только дело в святости, чтобы человек был свидетелем о вечных ценностях, о вечной жизни, о Боге». И митрополит Антоний заключает в данном эссе: «Но я бы сказал (может быть, кто-то воспримет и «не так»), что не в канонизации дело. Миллионы людей Бог принял в Свои объятия с любовью, с благоговением, за то, чем они были на земле, они и неканонизованные могут нам служить примером на земле, тогда как канонизованные святые, которые принадлежат к эпохе, нам чуждой, перестали быть для нас маяками в жизни»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 51.

<sup>2</sup> См.: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 677.

<sup>3</sup> Антоний Митрополит Сурожский. Святость // Митрополит Сурожский Антоний. Труды. М., 2002. С. 368.

<sup>4</sup> Антоний Митрополит Сурожский. Там же. С. 369.

## Глава 4. ЭККЛЕСИОНАРНОСТЬ КАК МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ

### § 1. ПОНЯТИЕ И СУЩНОСТЬ ЭККЛЕСИОНАРНОСТИ КАК МОРАЛЬНОЙ ЦЕННОСТИ

К основным системным моральным ценностям религии, с нашей точки зрения, следует отнести и *эклесионарность*. «*Эклесионарность*» - от слова «эклесия», что означает на древнегреческом языке «церковь», а также «народное собрание» в Древних Афинах. На церковнославянском языке слово «эклесия» писалось как «екклесия», от него берет начало и слово «екклесиаст», что буквально означало «проповедник». Одноименно называется и одна из знаменитых книг Ветхого Завета, приписываемая Соломону. «Екклесиастом» называет себя сам автор данного произведения: «Слово Екклесиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме. Суета сует, сказал Екклесиаст, суета свет, - все суета»<sup>1</sup>.

«Эклесия» - слово не являющееся распространенным в русском языке. Его значение можно найти лишь в современных академических словарях. В религиозной литературе оно встречается чаще, и именно в значении «церкви как определенного объединения людей».

Православный митрополит Антоний Сурожский в одной из своих бесед о церкви сказал: «Есть и другое слово, которое имеет свои отголоски на латинских языках. По-гречески оно звучит *эклесия*. Это как бы общество избранников. В древних Афинах этим именем называлось полноправное собрание граждан, признанных достойными быть голосом и оплотом страны и града»<sup>2</sup>. Для христиан это избранничество не означает особых светских привилегий, это привилегия духовная – быть в обществе, «которое приобщено к тайне Царства Божия»<sup>3</sup>. Реально оно часто представало в жизни апостолов и других христианских подвижников светскими гонениями и даже физической смертью.

Вот от подобного слова «*эклесия*» мы и производим неологизм «*эклесионарность*», чтобы обозначить определенную моральную ценность единства, связанную с церковью и другими религиозными объединениями людей. Вызывает вопрос тот факт, что *эклесионарность*, являясь как мы считаем одной из основных моральных ценностей религии, в то же время

---

<sup>1</sup> Еккл. 1, 1-2.

<sup>2</sup> См.: Митр. Антоний Сурожский. Дом Божий. Три беседы о церкви. М., 2001. Беседа первая.

<sup>3</sup> См.: Митр. Антоний Сурожский. Там же.

сравнительно слабо представлена в разговорном языке. Но подобное уже встречалось при анализе других основных моральных ценностей. На уровне обыденного сознания, в естественной установке, осознание ценностей во многом происходит на недифференцированном чувственном и интуитивном уровнях. Ценность экклесионарность здесь «растворена» в иных ценностях, и отражается в живом языке через иные слова. К таким словам можно отнести «единство», или «духовное единство», «братство», «содружество», «соборность», «конфессиональность», «интегративность» и др. Однако в этих словах присутствуют и иные, не собственно нравственные аспекты, такие как религиозность, социальность, политика и т.д. Некоторые из этих понятий уже использовались для обозначения определенных моральных ценностей. Поэтому мы и остановились на слове «экклесионарность», считая, что оно еще не перегружено особыми моральными смыслами.

Итак, что такое экклесионарность? Как и в иных подобных случаях невозможно дать исчерпывающего, адекватного определения, можно предложить лишь рабочее, номинальное определение. Экклесионарность – это моральная ценность, обозначающая форму добра, связанного с духовным объединением людей. Экклесионарность – это единство в-духе, братство людей, возникающее на основе общности веры, святости и других элементов человеческой культуры. Экклесионарность как моральную ценность следует отличать от одноименной религиозной ценности. Ситуация здесь аналогична с верой и святостью. «Голубое невозможно вывести из кислого».

Экклесионарность как *религиозная* ценность связана с определенными религиозными элементами, которые имеют символические качества, способствующие объединению людей. К таким элементам относятся религиозные обряды, традиции и другие феномены культа. Очень мощную интегративную роль играют таинства, присущие многим религиям, в том числе христианству. Семь основных таинств, признаваемых католичеством и православием, предстают критерием конфессиональности верующего, они объединяют людей в конфессии и одновременно разъединяют их по конфессиям.

Религия со стороны ее интегративной функции лучше всего изучена в социологии религии. Однако в случае с моральными ценностями, связанными с религией, или, условно, с моральными ценностями религии<sup>1</sup>, данные ценности непосредственно не играют никакой роли, не выполняют напрямую каких-либо социальных функций. Они могут играть определен-

---

<sup>1</sup> Повторимся, что когда мы говорим «моральные ценности религии», то всегда имеем в виду «моральные ценности, связанные с религией».

ную роль опосредованно, через действия людей, осознающих ценностные аспекты религии, и сознательно исполняющих их. И тогда их воздействие на бытие людей может быть весьма значительным. Социологические исследования М. Вебера о роли духовных ценностей протестантизма в развитии рыночной экономики являются классическими.

Известны принципы, что «природа не терпит пустоты», сто «природа действует экономно». Но как тогда, оставаясь на принципах подобного реализма, объяснить существование таких «бесполезных» аспектов субъектов и объектов, как их моральные ценности? Но всегда ли в объективном мире все строго целесообразно? К. Лоренц отмечал, что даже у живой природы есть «излишества», как роскошные хвосты у некоторых видов фазанов, мешающие им летать, или чрезмерно ветвистые рога у некоторых видов оленей, мешающие им передвигаться по лесу. А как быть с тенью, отбрасываемой в лучах света и объектами и субъектами? Какую функцию выполняет тень? Конечно, ее могут приспособить для своих нужд обладающие психикой или сознанием существа, чтобы, например, укрыться от палящих световых лучей. Аналогичная ситуация и с моральными ценностями. Они также есть тень от добра и зла, и как тень они кажутся бесполезными. Но может ли что-то существовать в этом мире без тени добра и зла? Они представляют идеальное по сущности бытие добра и зла, и они таковы от природы, не являясь функциями или продуктами какой-то иной более фундаментальной субстанции.

Если обратиться вновь к социологии религии по вопросу интегративной функции религии, то прежде всего следует выделить концепцию Э. Дюркгейма, который придавал солидарности исключительно важную роль в бытии социума. Мы кратко отметим основные социологические идеи Дюркгейма, чтобы лучше разобраться в нашем вопросе. Эмиль Дюркгейм (1868-1917) – крупнейший французский социолог, является и крупнейшим социологом в истории мировой социологии. Он получил философское образование в Высшей Нормальной школе в Париже. И профессиональное философское образование сказывалось на всем творчестве великого ученого. Достаточно почитать его работы и сравнить их со статьями и книгами современных социологов, чтобы увидеть разницу между философствующей социологией, тяготеющей к обобщениям и не перегруженной конкретными социологическими исследованиями, и «чистой социологией», старающейся убедить огромным количеством фактов, конкретных данных. Как пишет российская исследовательница творчества Э. Дюркгейма Е.В. Осипова: «Философ по образованию, Дюркгейм уделял исключительное внимание философским проблемам социологии. «Философская социология» (или «социологическая философия») Дюркгейма отразила многие

особенности и противоречия перехода к новому этапу развития социологии, отпочковывающейся от историософии и завоевывающей положение самостоятельной дисциплины»<sup>1</sup>. Но своей связью с философией социология Дюркгейма особенно интересна для философских исследований.

Прежде чем заниматься чисто социологическими идеями Дюркгейма отметим основные принципы его методологии, которые полезно знать и современным гуманитариям. Эти принципы довольно просты и подчеркивают стремление Дюркгейма поставить социологические исследования на конкретную научную основу, схожую с естествознанием. Здесь можно отметить и влияние позитивизма, которое в начале XX века ощущалось во многих сферах гуманитарной науки. Мы из его методов социологии выделим основные<sup>2</sup>. Первый методологический принцип Дюркгейма гласит: «Социальные факты надо рассматривать как предметы». Следующий принцип Дюркгейма – это принцип классификации. Выделив социальный факт как объект его надо проклассифицировать. Среди важнейших принципов методологии социологии Дюркгейма есть и принцип детерминизма, требующий причинного объяснения явлений, т.е. выделения существенных причинных связей, закономерностей социальных фактов.

Методология Дюркгейма является в настоящее время хорошо изученной, и, конечно, значительно превзойденной в современной социологии, поэтому мы не будем подробно ее анализировать. Отметим, что конкретное и сознательное использование сформулированных принципов социологии позволили Дюркгейму для своего времени создать довольно содержательное представление об обществе и его важнейших элементах, к которым несомненно относится и религия.

Как известно, Дюркгейм стоял на позициях *социологизма* при объяснении общества и иных социальных феноменов. Социологизм Дюркгейма является частью социологического реализма в понимании общества. С его точки зрения общество является реальностью особого рода, которое отличается автономностью. Общество, заявлял Э. Дюркгейм, предстает «композицией всякого рода идей, верований и чувств, которые реализуются через посредство индивидов». Или: «В первом то, что называют обществом, есть более или менее организованная совокупность верований и чувств, общих для всех членов группы»<sup>3</sup>. «Социологизм Дюркгейма, - пишет Е.В.

---

<sup>1</sup> Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. СПб., 2001. С. 8.

<sup>2</sup> См.: Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.

<sup>3</sup> Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 137.

Осипова, - носит комплексный характер, включая как теоретическую интерпретацию, так и методологический подход к социальным явлениям, а также оценку взаимоотношений индивида и общества»<sup>1</sup>.

В теории «социологизм» признает специфичность, автономность социальной реальности, ее превосходство над индивидом. В методологии «социологизм» отстаивает принципы социального детерминизма<sup>2</sup>, когда все социальные феномены объясняются из самого общества, из социального фактора. Действительно. «общество – это Бог» для Э. Дюркгейма. Бог в том смысле, что все относящееся к обществу находит и должно находить объяснение в самом обществе. Всякое социальное имеет свою причину в общественном. Общество как Бог самодостаточно. Так Дюркгейм объяснял и религию и мораль, и все социальные и духовные ценности.

Как известно, особое значение он придавал *социальной солидарности*. А солидарность уже на интуитивном уровне имеет много общего с экклесионарностью, являющейся здесь объектом нашего исследования. Общественная солидарность по Дюркгейму есть *нравственная ценность*, которая играет важнейшую социальную функцию по объединению людей в общество. «Но общественная солидарность – чисто моральное явление, - пишет Э. Дюркгейм, - не поддающееся само по себе ни точному наблюдению, ни особенно измерению. Значит, для того чтобы приступить к этой классификации и к этому сравнению, надо заменить внутренний, ускользающий от нас факт внешним, символизирующем его фактом и изучить первый при помощи второго. Такой видимый символ – это право»<sup>3</sup>.

Э. Дюркгейм посвятил праву, его классификации, его функциям, связи с моралью с общественным разделением труда многие страницы своей докторской диссертации, легшей в основу книги «О разделении общественного труда» (1893 г.). Здесь он анализирует преступление и наказание, уголовное право. И весь этот анализ Дюркгейм старается провести с социологической точки зрения<sup>4</sup>. В результате исследования Э. Дюркгейм приходит к выводу о существовании двух видов солидарности: механической и органической. *Механическая солидарность* – это «солидарность по сходствам», *органическая солидарность* – «вызванная разделением труда».

Дюркгейм исходит из двух исторических типов общества - *архаического*, неразвитого и *развитого* общества. В архаическом обществе господствует солидарность, которая им определяется как *механическая*. Со-

---

<sup>1</sup> Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. СПб., 2001. С. 70.

<sup>2</sup> См.: Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. С. 70-71.

<sup>3</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 71.

<sup>4</sup> Примечательно, что первой опубликованной книгой великого русского социолога Питирима Сорокина была книга «Преступление и кара, подвиг и награда» (1913 г.). – Переиздана в 1999 г. кн.: Питирим Сорокин. «Преступление и кара». СПб., 1999. Здесь П. Сорокин ссылается и на Дюркгейма.

лидарность здесь определяется сходством, подобием индивидов, их одинаковыми функциями, неразвитостью индивидуальных черт. Такая солидарность возможна через поглощение индивидов коллективом, ассоциациями. И что же является причиной подобной механической солидарности? – Причиной является общественное коллективное сознание. Существует, писал Э. Дюркгейм, механическая солидарность, «происходящая из того, что известное число состояний сознания является общим для всех членов одного и того же общества. Именно она материально выражается в уголовном праве, по крайней мере в наиболее существенных ее чертах»<sup>1</sup>.

Для механической солидарности характерно репрессивное право, задача которого – строго наказывать индивида, преступившего обычай или законы. Данный тип солидарности очень тесно взаимосвязан с религией. Очевидно, что солидарность крепче, если объем коллективного сознания совпадает с объемом индивидуальных сознаний, если коллективное сознание более интенсивно и более четко выражено. Идеалом здесь является состояние, когда коллективное сознание регламентирует всю жизнь индивида, и когда нет места для индивидуальных отклонений. В таких случаях коллективное сознание и предстает *религиозным*. Главная черта религиозных верований и чувств, на данном этапе развития общества, по Э. Дюркгейму состоит в их общности и интенсивности.

Для развитых обществ характерен другой тип солидарности - *органический*. Дюркгейм так называет данную солидарность, поскольку развитое общество само напоминает организм, где каждый индивид выполняет специфические функции в соответствии с целями сохранения целого, пропорционально общественному разделению труда.

Между солидарностями механической и органической существуют принципиальные отличия. «В то время как первая требует, чтобы индивиды походили друг на друга, последняя предполагает, что они друг от друга отличаются. Первая возможна лишь постольку, поскольку и индивидуальная личность поглощена коллективной; вторая возможна только при условии, если всякий имеет свою собственную сферу действия, а, следовательно, и личность»<sup>2</sup>.

Причина органической солидарности в общественном разделении труда по Э. Дюркгейму. Разделение труда обуславливает различие индивидов, развивающихся в соответствии со своей профессиональной ролью индивидуальные, личностные способности и таланты. Каждый индивид теперь личность. Сознание того, что каждый зависит от другого, что все связаны единой системой общественных отношений, создаваемых разделением труда, вызывает чувство зависимости друг от друга, солидарность, осо-

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 118.

<sup>2</sup> Дюркгейм Э. Там же С. 139.

знание своей связи с обществом. «Словом, - пишет Э. Дюркгейм, - так как разделение труда становится важным источником социальной солидарности то оно вместе с тем становится основанием морального порядка»<sup>1</sup>.

Органической солидарности соответствует реститутивное (восстановительное) право. Его главная функция состоит в восстановлении прежнего порядка, в приведении нарушенных отношений к их нормальной форме. При органической солидарности меняется и коллективное сознание. Оно принимает новые формы и изменяет свое содержание. Оно уменьшается в объеме, становясь только узкой частью развитых обществ; его интенсивность также уменьшается. По содержанию оно все более становится светским, рациональным, научным. В то же время, по Э. Дюркгейму, коллективное сознание не исчезает вовсе. Появляется новая религия, объектом которой становится индивид. «По отношению к достоинству индивида мы уже имеем свой культ, - писал Э. Дюркгейм, - который, как и всякий культ, уже имеет свои суеверия. Это, если угодно, общая вера»<sup>2</sup>.

Как с нравственно-аксиологической точки зрения оценить учение Дюркгейма о солидарности? Данное учение предстает ярким примером социологизации моральных ценностей и морали в целом, как, впрочем, и религии. Имеется в виду стремление Дюркгейма «вывести» и мораль и религию из общества и только из общества. Но как справедливо писал Р. Отто о должностовании как специфическом моральном феномене: ««Должностование», однако, есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислого»<sup>3</sup>.

Действительно, ни религия, ни мораль всецело не выводимы из общества, у них есть и иные основания. Мораль, в частности, связана и с биологией человека, с его априорными качествами, и с духовным началом, трансцендентным по отношению к обществу. В моральных ценностях есть та «моральность», которая не редуцируема ни к социальному, ни к биологическому факторам, хотя и связана с ними. Это же наблюдается и в ценности экклесионарности. И в этом самоценность экклесионарности и других моральных ценностей, и в этом их самодостаточность, автономность.

Надо также отметить, что солидарность, о которой ведет речь Дюркгейм, вообще не является моральной ценностью, и, в частности, потому, что здесь нарушается принцип одновалентности. В самом деле, солидарность может предстать и в качестве аномии, в том числе в примерах суицида. Согласно блестящему социологическому исследованию само-

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. Там же. С. 409.

<sup>2</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 180.

<sup>3</sup> Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 83.

убийств, предложенному Э. Дюркгеймом<sup>1</sup>, самоубийства можно подразделить на четыре вида: эгоистические, альтруистические, аномические и фаталистические. Три последних вида самоубийств связаны в определенной степени с солидарностью. В случае альтруистического самоубийства личные интересы настолько поглощены социумом, что когда личность не видит своей пользы для общества, то она принимает фатальное решение. Аномическое самоубийство наблюдается во время крупных общественных потрясений, кризисов, когда индивид теряет способность приспосабливаться к социальным преобразованиям. Фаталистические самоубийства противоположны аномическим, они возникают в результате усиленного контроля над индивидом, «избытка регламентаций», когда все это становится невыносимым.

Самоубийство с нравственно-аксиологической точки зрения противоречиво, в нем могут быть и элементы добра, и в большем количестве элементы зла, т.е. самоубийство не является нравственно одновалентным<sup>2</sup>. Потому и солидарность, которая может быть одной из причин самоубийства, не является только добром, она может включать в себя и зло. Солидарность, таким образом, не одновалентна, она не есть моральная ценность.

После Дюркгейма в XX веке были неоднократные попытки дедуцировать мораль из социума, и во всех из них содержится тот же недостаток, что и у Дюркгейма, - «голубое не получить из кислого». В современной социологии существует точка зрения, которая продолжает развивать концепцию социологизации морали. Примером здесь может служить социология Н. Лумана, являвшегося наряду с П. Бурдьё, Э. Гидденсом крупнейшим социологом конца XX и начала XXI веков. Н. Луман развивал концепцию общества как аутопойетической и самореферентной системы<sup>3</sup>. По Луману современное общество самореферентно и самовоссоздающе. Подобное аутопойетическое и самореферентное общество существовало не всегда. Н. Луман выделил три типа общества: архаические общества, общества высокой культуры и современные, глобальные общества. Именно современное, глобальное общество и характеризуется как аутопойетическая и самореферентная система.

Подобное общество продуцирует само о себе знание, являясь при этом элементом себя же. Самореферентная система не может принципиально выйти из себя, взглянуть на себя со стороны. И она уже не нуждается

---

<sup>1</sup> См.: Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. М., 1994.

<sup>2</sup> См.: Матвеев П.Е. Поступок самопожертвования (опыт этического анализа) // Этическая мысль. Вып. 13. М., 2013.

<sup>3</sup> См.: Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М., 1999; *его же*: Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос 1. – М., 1991; *его же*: Власть. – М., 2001 и др. работы.

ся ни в какой-либо трансцендентной системе, выполняющей по отношению к ней латентные функции, как, например, в нравственной системе. «Система автономна не только на уровне структур, - пишет Н. Луман, - но и на уровне операций. Об этом говорит понятие аутопойесиса. Система может конструировать свои собственные операции, только соединяя их со своими же операциями и предвидя другие операции той же системы»<sup>1</sup>.

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

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

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

Луман придавал принципиальное значение учению о самореферентных системах, считая это дальнейшим шагом в развитии системного анализа. Он утверждал, что учение о самореферентных системах пришло на

---

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

смену учению Парсонса, согласно которому система есть некая абстракция, имеющая определённую структуру. В свою очередь, учение Парсонса появилось вместо учения о закрытых и открытых системах.

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

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

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

Доля истины в учение Лумана, несомненно, имеется. Противопоставлять жёстко субъективное и объективное неправомерно. И роль самосознания, самовоссоздания в жизни общества, особенно современного общества, очень велика. Знание общество о себе самом, среди которого большую роль играет социологическое, философское знание, несомненно, играет существенную роль в жизни социума. С нашей точки зрения наиболее адекватное философское описание современного общества можно дать в дискурсе конструктивного реализма.

Однако подобный лумановскому социальный субъективизм старается вместо Бога или человека за ценностный Абсолют провозгласить обще-

ство. А это столь же пагубно для жизни общества, как раньше было пагубно для жизни человека рассматривать его, человека, как единственную абсолютную ценность<sup>1</sup>. Социальный субъективизм может привести к очередным Вавилонским башням.

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

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

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

Можно еще добавить, что признание моральных ценностей для духовной личности является мощным источником ее активности, о чем свидетельствует классическая работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»<sup>2</sup>. Именно признание протестантами-кальвинистами за экономическим успехом морально-духовных положительных ценностей, в частности, богоизбранности того или иного предпринимателя, способствовали развитию рыночного капитализма на Западе.

Итак, солидарность не тождественна по содержанию экклесионарности. Как уже отмечалось, экклесионарность есть положительная моральная ценность, характеризующая духовное единство людей. Она проявляется в том, что определенная группа людей осознает себя как братья в-духе. Дан-

---

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

<sup>2</sup> См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990

ное братство может предстать как братья во Христе, братья по вере, братья по оружию и т.д. Необходимо при этом учитывать, что все это конкретные материальные предметные носители нравственного, идеального по сущности качества экклесионарности.

Экклесионарность в жизни людей играет важную интегративную функцию. Она помогает выжить той или иной социальной группе в окружении «других». Например, русское старообрядчество в Латвии сохраняло веками свою русскую идентичность в окружении латышей католиков и протестантов именно благодаря своей вере. Здесь были выработаны жесткие социальные механизмы для сохранения своей самоидентичности. Например, эндогамные браки только в пределах староверских общин. Строго запрещались смешанные браки между староверами и католиками, они признавались легитимными только в случае перехода жениха или невесты в веру своей избранницы или избранника. Эти механизмы стали разрушаться через поколение при советской власти, когда старообрядчество начали разрушать изнутри, - через формирование скептического отношения к самой православной вере.

## § 2. НРАВСТВЕННО-АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ЦЕРКВИ

Экклесионарность в обществе проявляется в различных социальных институтах, к важнейшим из которых относится *церковь*. Есть смысл поэтому остановиться поподробнее на нравственно-аксиологической оценке церкви. В религиоведческой, философской и богословской науке существует огромная литература, посвященная исследованию церкви. Само понятие церкви многозначно<sup>1</sup>. Церковь – это «соединение людей как настоящего, так и прошлых и будущих поколений, верующих в Иисуса Христа как Богочеловека, Искупителя грехов, мира и прошедших таинство крещения»<sup>2</sup>. Церковь – это и мистическое Тело, главой которого является Христос. Церковь предстает Столпом и Утверждением истины. «В обыденном понимании под Церковью часто понимается та или иная общность или община христиан, объединенных по конфессиональному принципу»<sup>3</sup>. В «Основах социальной концепции русской православной церкви» дается такое краткое определение церкви: «Церковь есть собрание верующих во Христа, в которое Им Самим призывается войти каждый»<sup>4</sup>. На уровне обыденного сознания церковь понимается и как «место, здание, для христианского богослужения, храм, Божий храм, - отмечает Вл. Даль в своем «Толко-

---

<sup>1</sup> См., например: Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 1172.

<sup>2</sup> Там же. С. 1172.

<sup>3</sup> Там же. С. 1172.

<sup>4</sup> Основы социальной концепции русской православной церкви. М., 2001. С. 7.

вом словаре живого великорусского языка». – У нас церковь отличается от молитвенного дома освящением престола, заменяемого в походной, переносной церкви антимином»<sup>1</sup>.

С нравственной точки зрения можно согласиться с Вл.С. Соловьевым, что «церковь есть собирательно-организованное благочестие». «Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, - писал Вл.С. Соловьев, - так государство есть собирательно-организованная жалость»<sup>2</sup>. По аналогии, с нравственно-аксиологической точки зрения *церковь есть собирательно организованная экклесионарность*.

Церковь, конечно, не только служит фактором духовного единения, но может предстать и источником духовного разъединения, духовной и даже политической борьбы, при этом в крайне ожесточенной ее форме – войне. Данное положение является общеизвестным, вошедшим даже в учебники по религиоведению. Так, в учебнике МГУ «Основы религиоведения» отмечается «интегрирующе-дезинтегрирующая функция религии». «Интегрирующе-дезинтегрирующая функция в одном отношении объединяет, - пишется там, - а в другом разъединяет индивидов, группы, институты»<sup>3</sup>.

Это означает, в частности, что церковь сама по себе не является моральной ценностью, она предметный носитель различных моральных ценностей. А экклесионарность, как положительная моральная ценность, сама по себе не может быть источником войн, как проявлений зла. Экклесионарность, связанная с той или иной церковью, конфессией есть характеристика духовного единения людей под сенью данной церкви или конфессии, но она «признает» правомочность, добро единения и в рамках иной церкви или конфессии. По аналогии можно и нужно быть патриотом своей страны и при этом признавать положительную ценность глобализма. И именно патриотизм способствует правильному пониманию глобализма. Противоречия, связанные с разделением, вплоть до войн, порождаются не экклесионарностью, а духовным чванством, эгоизмом, национализмом.

Ценностный подход к явлениям означает и их *иерархизацию*. Очень значимой и для субъекта и для общества является иерархизация церквей по их нравственным ценностям. А возможно ли и правомерно ли проводить подобный сравнительный анализ? И существует ли объективно подобная иерархия? Конечно, это не детский вопрос, чья религия лучше, чья церковь выше в нравственном отношении, ибо он очень важен для самих верую-

---

<sup>1</sup> Даль Вл. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 573.

<sup>2</sup> Соловьев Вл.С. Оправдание добра // Соловьев Вл.С. Соч.: В 2 т., М., 1988. Т. 1. С. 522.

<sup>3</sup> Основы религиоведения // Под ред. Яблокова И.Н. М., 2005. С. 85.

щих. Но анализ этой темы должен быть весьма деликатным, ибо вопросы веры – это вопросы жизни и смерти. «Скажи мне, за что ты хотел бы отдать свою жизнь, а я скажу тебе, во что ты веришь»<sup>1</sup>, - писал, как уже отмечалось, русский философ И.А. Ильин. И как с нравственно-аксиологической точки зрения оценить расколы, имеющие место в любой религии? Прискорбно, например, что христианский мир разделен на три великих конфессии: католичество, православие и протестантизм. Больно для православного человека, что православие представлено пятнадцатью автокефальными церквями, разделение между которыми столь остро, что они не смогли до настоящего времени, т.е. до начала XXI века, провести ни одного Вселенского православного собора. И это будет по настоящему историческим и отрадным событием, если подобный Вселенский православный собор состоится в 2016 году! Русскому православному человеку не безразлично, что в Русской православной церкви есть свой внутренний раскол, не заживающий с 17 века, отделивший от РПЦ старообрядцев. Нас здесь интересует, как все это оценить с нравственно-аксиологической точки зрения и допустима ли в принципе подобная оценка?

Нравственно-аксиологическая оценка религии, церкви, культа и других религиозных феноменов требует, повторимся, весьма деликатного подхода, который не оскорблял бы чувств верующих. Особенно актуально подобное требование к оценкам религии в наше время, характеризующееся демократической парадигмой уважения к личности, к ее правам и свободам, к ее чести и достоинству. В современном религиоведении существует точка зрения, представляющая определенную контекст/правду, что при изучении религиозных явлений наиболее правомерны так называемые «методологический агностицизм» и «внеценностный подход». Именно так обеспечивается научность, объективность исследования. Ярким представителем данной контекст/правды, которую можно определить как *либеральную*, является известная исследовательница новых религиозных движений (НРД) Айлин Баркер<sup>2</sup>. Мы характеризуем ее позицию как именно определенную контекст/правду, поскольку в ней действительно содержится определенная правда, и, следовательно, она имеет право на существование.

Как пишет сама А. Байкер: «Но в современном обществе все взаимозависимы, человек не остров в океане. Нравится нам это или нет, мы живем вместе и должны считаться друг с другом, хотя бы до определенной степени»<sup>3</sup>. И еще: «На мой взгляд, очень рискованно выступать с «абсолютистскими» заявлениями относительно истинного и ложного, добра и зла и

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Путь духовного обновления // И.А. Ильин. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т.1. С. 54.

<sup>2</sup> См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997.

<sup>3</sup> Баркер А. Там же. С. 158.

т.п., как это делают некоторые новые религиозные движения и отдельные борцы с сектами. Сказанное вовсе не означает, что я отрицаю разницу между хорошим и плохим или смотрю на нее с позиций релятивизма»<sup>1</sup>. А. Баркер отмечает, что история уже дала много примеров трагедий, когда определенные лица объявляли некоторые истины, ценности и пути их достижения «Истиной с заглавной буквы».

Но, однако, даже сам термин «новые религиозные движения» вызывает к себе определенную реакцию, и не всегда положительную. Против этого термина выступают сторонники жесткого отрицательного подхода к НРД, когда с их точки зрения это понятие подменяет понятия «секта» или «тоталитарная секта», как более правильные в данном случае, хотя кому-то и неприемлемые. – Такую точку зрения отстаивает в России А. Дворкин<sup>2</sup>. Но против названия НРД выступают и некоторые представители самих НРД, в частности те, которые относятся к религии негативно. А. Баркер старается здесь занять толерантную позицию, избегая крайностей. С ее точки зрения наиболее объективное, научное исследование НРД может обеспечить *социология религии*.

Другую контекст/правду в данном вопросе представляет уже упомянутой нами проф. А. Дворкин, его точку зрения можно охарактеризовать как *радикальную*. Дворкин резко критикует позицию А. Баркер и поддерживающих ее ученых, в том числе российских. Эта позиция с его точки зрения «явственно грешит двойным стандартом. Скажем, громовещательные заявления о своей «научности» и «ненаучности» своих соперников помимо эмоционального напора, ничем не подкрепляются и ничем не доказываются, кроме примитивных рисунков на доске. Однако сами термины «научность» и «ненаучность» весьма эмоционально окрашены и для целого ряда людей являются мощным социальным оружием»<sup>3</sup>.

Сам А. Дворкин старается называть «вещи своими именами». Так, «секта – это закрытая религиозная группа, противопоставляющая себя основной культуuroобразующей религиозной общины (или основным общинам) страны или региона»<sup>4</sup>. «Тоталитарные секты» автор определяет следующим образом: «Тоталитарными сектами стали называться особые авторитарные организации, лидеры которых, стремясь к власти над своими последователями и к их эксплуатации, скрывают свои намерения под рели-

---

<sup>1</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. С. 159.

<sup>2</sup> См.: Дворкин А. О некоторых подходах к методологии православного сектоведения. URL: <http://mozhblag.prihod.ru/2015/02/19/o-nekotorih-podhodah-k-metodologii-pravoslavnogo-sektovedeniya/> (дата обращения – 19.02. 2015).

<sup>3</sup> Дворкин А. Там же.

<sup>4</sup> Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижний Новгород. 2003. С. 44.

гиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками»<sup>1</sup>.

А. Дворкина не смущает тот факт, что сами члены сеты или тоталитарной секты, не хотят фигурировать как сектанты. Собственно позиция Дворкина также имеет право на существование, поскольку в ней присутствует правда о существовании подобных организаций. При этом здесь не отделяется социологический аспект от аксиологического, не проводится отделение прескрипций от дескрипций. Само исследование сект, тоталитарных сект А. Дворкин проводит в религиозноведческом дискурсе через такую религиозноведческую дисциплину как сектоведение.

Возможны и другие контекст/правды в данном вопросе. С нашей точки зрения следует обратить внимание на позицию, которую можно охарактеризовать как конструктивно-реалистическую. Мы в философских вопросах в целом стараемся оставаться в дискурсе именно *конструктивного реализма* как философского учения, признающего лежащую вне сознания реальность, которую субъект способен активно познавать и преобразовывать (конструировать)<sup>2</sup>. При анализе ценностей реализм проявляется в том, что ценности признаются за определенные объективные (трансцендентные) качества, а не за всецело субъективные феномены. Конструктивные же элементы в ценностном подходе реализуются уже в выделении именно ценностных свойств в реальных вещах, где в совокупности, в определенном единстве существуют различного рода свойства - физические, биологические, социальные, аксиологические и др. Репрезентация этих свойств у субъекта всецело избирательна, и данная избирательность зависит от качеств самого субъекта – как физических, так и интеллектуальных, которые в свою очередь связаны с социальными, культурными качествами, сформированными в фило-онтогенезе. Именно с позиций конструктивного реализма можно с нашей точки зрения представить обоснованную, легитимную нравственно-ценностную оценку религиозных и других феноменов.

Но прежде рассмотрим еще одну прямо противоположную точку зрения, которая было представлена в первой половине XX века в *аналитической философии* (в неопозитивизме). Яркое выражение эта точка зрения получила в книге А. Дж. Айера «Язык, истина и логика»<sup>3</sup>. Данную концепцию мы будем анализировать, опираясь в основном на отмеченную работу Айера.

---

<sup>1</sup> Дворкин А. Там же. С. 44.

<sup>2</sup> См.: Матвеев П.Е. Конструктивный реализм, природа моральных ценностей и оценка поступка // Вестник ВлГУ. Социальные и гуманитарные науки. 2014. № 1.

<sup>3</sup> См.: Айер А. Дж. Язык, истина и логика. М., 2010.

В своей книге А. Айер отстаивает тезис «радикального эмпиризма», что «все синтетические пропозиции являются эмпирическими гипотезами»<sup>1</sup>. Он отмечает, что одним из возражений против данного тезиса служит утверждение, что «высказывания о ценностях» являются настоящими синтетическими пропозициями, но не сводимы к суждениям об эмпирических фактах. А. Айер старается опровергнуть данное возражение через анализ этики и кратко эстетики и теологии, т.е. тех дисциплин, которые используют понятия «ценности». Одновременно он дает аналитический анализ этических, эстетических и теологических суждений. Правда, во «Введении ко второму изданию» Айер соглашается с тем, что эмотивистская точка зрения на ценности, которой он придерживается, «представлена в очень кратком изложении» и ссылается на более развернутое ее изложение в книге Ч.Л. Стивенсона «Ethics and Language».

В своем анализе этики А. Айер отмечает, что его интересует проблема: возможно ли свести всю сферу этических понятий к неэтическим понятиям. Подобная редукция для него важна чтобы выявить возможность сведения этических ценностных высказываний к высказываниям об эмпирических фактах. И если такое возможно, то это будет служить доказательством верифицируемости и научности этических суждений, а если нет – то показателем их ненаучности и не подлинности.

При этом А. Айер жестко ограничивает множество этических высказываний, оставляя в нем лишь один класс пропозиций, выражающих «определения этических терминов, или суждения о законности и возможности некоторых определений»<sup>2</sup>. Другие же три класса пропозиций, в которых описываются «феномены морального опыта и их причины», с его точки зрения, «должны быть отнесены к психологии или социологии»<sup>3</sup>.

С нашей точки зрения подобное ограничение этики неправомерно, ибо в таком случае этика сводится по сути дела к нормативным дисциплинам, а то, что в российской этике входит в предмет теоретической или дескриптивной этики отдается «на откуп» социологии и психологии. Однако, как писал Р. Отто о попытках вывести должное из чего-то другого не морального, - «голубое из красного» не выводимо<sup>4</sup>. Этика, психология и социология имеют свои особенности и по предмету, и по методам, и по языку. Существует такая междисциплинарная наука как *социология морали*, но ее с полным основанием можно отнести в класс социологических наук, таких как социология семьи, социология религии и т.п. Э. Гуссерль в

---

<sup>1</sup> Айер А. Дж. Язык, истина и логика. М., 2010. С. 147.

<sup>2</sup> Айер А. Дж. Язык, истина и логика. С. 148.

<sup>3</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 148.

<sup>4</sup> См.: Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 83.

своей работе «Логические исследования» убедительно показал, что не все в философии можно вывести из психологии. Так, невозможно через психологизм обосновать «чистую логику»<sup>1</sup>.

Аналогичное можно утверждать и в отношении этики и психологии, этики и социологии. Мы не станем рассматривать данный вопрос. Подробнее остановимся на анализе Айером выделенного класса этических пропозиций, относящихся к определению этических терминов, что по нему и составляет «этическую философию». А. Айер категорически заявляет, что вся подобная «этическая философия», как и теология, бессодержательна, ненаучна. А тех философов, которые придерживаются противоположной точки зрения, Айер характеризует как «материал психоаналитика»<sup>2</sup>. Но почему «этическая философия» ненаучна, бессодержательна? - Потому что этические высказывания не верифицируемы как высказывания об эмпирических фактах. Свою позицию Айер характеризует как «радикальный эмпиризм», и заявляет, что она отлична от «абсолютистской» теории этики, а также от «субъективистской» и от «утилитарной» этик.

«Абсолютистская этика» по Айеру утверждает, что оценочные высказывания подконтрольны «только таинственному «интеллектуальному созерцанию»»<sup>3</sup>. Однако у данной теории есть слабость, состоящая в том, что она «делает ценностные утверждения неверифицируемыми»<sup>4</sup>. Айер отмечает в связи с этим тот факт, что интуиция, на которую опираются абсолютисты, весьма субъективна, и у них нет критерия, который позволял бы разрешить конфликты между интуициями.

«Субъективистская теория морали» переводит этические термины на язык чувств (одобрения, порицания и т.п.). Но и добро может быть неприятным, а зло может приносить субъекту удовлетворение, и это не самопротиворечиво. Следовательно, по А. Айеру, обоснованность этических суждений не детерминируется «природой человеческих чувств». Таким же недостатком страдает и «утилитаристская этика», ибо и ложь, зло могут приносить пользу, а не только благо или истина.

А. Айер утверждает, что фундаментальные этические понятия не анализируемы по той причине, что они *псевдопонятия*. «Наличие этического символа в пропозиции ничего не добавляет к его фактуальному содержанию»<sup>5</sup>. А. Айер приводит пример: «Так, если я говорю кому-то: «Ты поступаешь неправильно, украв эти деньги», - я не утверждаю ничего бо-

---

<sup>1</sup> См.: Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск. Москва. 2000.

<sup>2</sup> См.: Айер А. Дж. Язык, истина и логика. М., 2010. С. 178.

<sup>3</sup> Айер А. Дж. Язык, истина и логика. С. 152.

<sup>4</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 152.

<sup>5</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 154.

лее, нежели я просто сказал бы: «Ты украл эти деньги»»<sup>1</sup>. И чуть ниже Айер обобщает данное высказывание о краже: «Если теперь я обобщу свое предыдущее высказывание и скажу «Красть деньги неправильно», - я образую предложение, не имеющее фактуального значения, т.е. не выражающее пропозиции, которая может быть истинной или ложной»<sup>2</sup>.

Кроме «радикального эмпиризма» учение Айера о морали и о ценностях зиждется также на «эмотивистской теории» морали и ценностей. И прежде чем давать критику идеям А. Айера рассмотрим аргументы эмотивизма, сделанные от лица автора книги «Язык, истина и логика». Этические суждения, утверждает А. Айер, «используются для того, чтобы выразить чувство относительно определенных объектов, но не для того, чтобы что-то утверждать о них»<sup>3</sup>. Но это означает, что для таких суждений нет «никакой объективной обоснованности». Моральные суждения Айер сравнивает с криками боли или с приказами. Он проводит различие между *выражением* чувства и *утверждением* чувства. Утверждение чувства по нему есть суждение о том, что кто-то обладает определенным чувством, и данное суждение является фактологическим, содержательным, т.е. дескрипцией, которое можно верифицировать. А пропозиции, выражающие чувства, предстают прескрипциями, которые не верифицируются.

Итак, заявляет А. Айер: «... Мы считаем, что этические высказывания суть выражения чувств и побуждения к ним, которые не обязательно включают какие-либо утверждения»<sup>4</sup>. На аргумент Дж. Мура, что в таком разе «невозможно было бы дискутировать по вопросам о ценностях», Айер возражал, «что на самом деле мы никогда не дискутируем по вопросам о ценностях», так как «спор в действительности относится не к вопросу о ценностях, но к вопросу о фактах»<sup>5</sup>.

Айер понимает, что человек может иметь некую определенную систему моральных ценностей, принципов, и поэтому он должен определенным образом строить свою линию поведения, чтобы не противоречить самому себе. «Но мы не доказываем, - утверждает А. Айер, - и не можем доказать, обоснованность этих моральных принципов. Мы просто превозносим или осуждаем их в свете наших собственных чувств»<sup>6</sup>. Он отмечает такую особенность ценностей, что любое здесь «доказательство» всегда сводится к доказательству «о логике или об эмпирических обстоятельствах». Айер рассматривал данный факт как свидетельство в пользу той субъективистской теории, которую он отстаивал.

---

<sup>1</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 154.

<sup>2</sup> Айер А. Дж. Язык, истина и логика. С. 154.

<sup>3</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 155.

<sup>4</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 157.

<sup>5</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 159.

<sup>6</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 160.

Итак, в итоге А. Айер заявил: «Мы обнаруживаем, что этическая философия заключается просто в утверждении, что этические понятия суть псевдопонятия и поэтому не анализируемы... Не может быть такой вещи, как этическая наука, если под этической наукой понимать разработку «истинной» системы морали»<sup>1</sup>. Конкретная история морали как, например, изучение моральных привычек людей, предстает по Айеру предметом психологии и социологии. Психология и социология могут объяснить и кантианскую и гедонистическую теорию морали. Причиной категоричности нравственных предписаний, что отмечал И. Кант, по Айеру является просто «страх (как сознательный, так и бессознательный) перед недовольством божества и страх перед враждебностью общества»<sup>2</sup>. А моральные кодексы общества предопределены идеологией этого общества, его представлениями об условиях собственного благополучия, счастья. Вот так, все просто в сфере морали у Айера!

Теперь можно приступить к критическому анализу отмеченных выше идей британского философа-аналитика.

Вначале остановимся на аргументах радикального эмпиризма. Главным возражением против научности этических суждений со стороны эмпиризма, как отмечено, является то, что они не верифицируемы как суждения об эмпирических фактах. И смысл этого возражения понятен, - нет такой эмпирии, создаваемой через органы чувств, как мораль, ценности, поэтому этические суждения не к чему соотнести, кроме субъекта.

Однако принцип *верификации* неоднократно был подвергнут критике. Например, К. Поппер вместо него предложил принцип *фальсификации*<sup>3</sup>, который и с нашей точки зрения более правдоподобен. Мы считаем, что принцип радикального эмпиризма, предложенный Айером, не эффективен в отношении морали уже и потому, что мораль имеет иную – *идеальную* по своей сущности (природе) эмпирию, которую можно обозначить общим понятием *моральность*. Такую моральность, конечно, нельзя непосредственно осознать органами чувств, но кроме ощущений, которые продуцируются данными органами чувств, есть и восприятия, интуиция. О подобном, в терминологии Айера, «абсолютистском взгляде» на мораль, на ценности он язвительно отозвался как о *таинственном* интеллектуальном созерцании. Но чем лучше его рассуждения о том, что спор о ценностях есть спор о фактах?! Ведь факты в подобном споре остаются виртуальными для спорящих сторон, о них еще надо догадаться. Да и как можно эмпирически проверить даже элементарные суждения, например, «этот

---

<sup>1</sup> Айер А. Дж. Язык, истина и логика. С. 161.

<sup>2</sup> Айер А. Дж. Там же. С. 162.

<sup>3</sup> См., например: Поппер К. Логика научного исследования. М., 2010.

предмет – ручка»? Да, конечно, мы можем эмпирически удостовериться в существовании подобного предмета, обнаружив его, скажем, на столе. Мы можем ощутить и зафиксировать его физические, химические и прочие свойства. Но идеальную сущность данного предмета, его «что», выражающуюся в том, что это «ручка», как ощутить органами чувств?!

В эмпирию морали входят моральные чувства, моральные отношения, нравственная деятельность и моральные ценности. И все они по своей природе (сущности) идеальны, кроме поступков, и то взятых лишь с «внешней» стороны, а смысл, значение их остаются также идеальными.

С точки зрения «радикального эмпиризма», отстаиваемого Айером, ценностные, этические пропозиции не имеют фактуального значения. Но так ли это? Рассмотрим пример Айера о краже. Как говорилось выше, с его точки зрения пропозиция «Красть деньги неправильно» не имеет фактуального значения и потому не может быть истинной или ложной. И, более того, в высказывании «Ты поступил неправильно, украв эти деньги» нет ничего нового, чем в высказывании «Ты украл эти деньги».

Но, действительно, ли так? Можно ли дедуцировать из суждения «Ты украл эти деньги» другое суждение: «Ты поступил неправильно, украв эти деньги»? Существует «гильотина Юма», согласно которой от фактуальных пропозиций невозможно прямо перейти к ценностным пропозициям. И это правильно. Но тезис Юма можно и нужно интерпретировать и таким образом, что фактуальные и ценностные пропозиции имеют разное основание. «Голубое не получить из кислого». Поэтому и невозможно дедуцировать из фактуальных пропозиций ценностные. И в случае с Айером, из высказывания «Ты украл деньги» нельзя дедуцировать высказывание «Ты поступил неправильно, украв деньги». В последнем суждении есть ценностная информация – «поступил неправильно» - отсутствующая в первом суждении. С точки зрения конструктивного реализма в этике конечным основанием ценностных суждений являются сами ценности как определенные идеальные качества объектов и субъектов.

Рассмотрим теперь аргументы эмотивизма, приводимые Айером. Он отмечает, что этические суждения лишь выражают чувства, не имея никакой объективной обоснованности. Другими словами, этические понятия, суждения суть прескрипции, а не дескрипции, но о прескрипциях невозможно создать науку. Кроме уже отмеченных возражений против такой точки зрения, как, например, возражение Дж. Мура, что в таком разе невозможен спор о ценностях, отметим и другие контраргументы.

А. Макинтайер в своей книге «После добродетели»<sup>1</sup> подверг жесткой критике эмотивизм. Он считал, что эмотивизм не разделяет четко мораль-

---

<sup>1</sup> См.: *Макинтайер А.* После добродетели. М., 2000.

ные и этические суждения являющиеся значениями, т.е. дескрипциями, и являющиеся употреблениями, т.е. прескрипциями. А ведь одно и то же суждение может быть тем и другим. Дело в том, что есть суждения, имеющие *личностные* критерии, и есть суждения, имеющие *внеличностные* критерии. И суждения первого типа является не суждениями значений, а суждениями употребления/использования. Например: «Делай то-то и то-то». - «А почему?» - Можно ответить: «Я так хочу». – «А я хочу иначе!» - И разговор окончен. Но на вопрос: «А почему?» можно ответить иначе: «Потому что есть соответствующий общечеловеческий нравственный принцип». Или же, как у Канта: «Потому что это соответствует максиме категорического императива».

И Макинтайер заявляет, что «эмотивизм как теория значения определенного типа предложений является с самого начала безнадежным предприятием, так как она ставит перед собой задачу установления эквивалентности значений двух типов выражений, которые, как мы уже видели, обладают совсем различными функциями в ключевой части нашего языка за счет собственного различия между этими типами»<sup>1</sup>. Получается, что эмотивизм сводит мораль к чистой субъективности, что грозит моральным хаосом и порождает «моральную катастрофу». И с аргументами А. Макинтайера, с нашей точки зрения, следует согласиться.

У Айера есть также замечание, которое мы приводили выше, что человек может иметь определенную систему моральных принципов, и, чтобы быть последовательным и не противоречить самому себе, он должен определенным образом строить и свою линию поведения в соответствии с выбранной системой принципов. Но по Айеру мы не можем доказать обоснованность этих принципов. Но почему же, спросим мы?! В реалистической контекст/правде, признающей наличие трансцендентальных идеальных ценностей, моральные принципы вполне могут быть обоснованными, как пропозиции, имеющие основания в подобных ценностях.

Следует обратить внимание и на «лично-нравственный» аргумент против моральной оценки церкви и религии. «Лично-нравственным» мы называем аргумент, который идет «изнутри» от самой личности, для которой может показаться оскорбительной, унижающей ее достоинство отрицательная моральная оценка ее религиозности, религии, которую она исповедует. Это в определенной степени аналогично максиме английского историка Квентина Скинера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или делал». Однако максима

---

<sup>1</sup> Макинтайер А. После добродетели. М., 2000. С. 21.

Скинера, с нашей точки зрения, также допускает исключения. В частности, мы можем давать оценку автору, его публикациям, с которой он бы не согласился, если эта оценка во благо автору. Как известно, некоторые физические болезни лечат лекарствами, которые не очень жалуют пациенты. А здесь мы имеем дело с духовными недугами. Конечно, при этом ни в коей мере не должны унижаться честь и достоинство личности. Они остаются абсолютными ценностями.

Мы рассмотрели важнейшие аргументы против нравственно-аксиологической оценки религии, церкви и нашли их неубедительными. Теперь перейдем к самой нравственной оценке религии и церкви. Эта проблема прежде всего касается вопроса о критерии моральных ценностей и о критерии моральности объектов и субъектов. С нашей реалистической точки зрения на моральные ценности как на трансцендентные идеальные качества объектов и субъектов вполне правомерно признавать их иерархичность по рангу и наличия критерия подобного ранга<sup>1</sup>. Более высокий ранг моральных ценностей определяется их большей моральностью, как более полным воплощением фундаментальных и базисных ценностей. К фундаментальным моральным ценностям мы относим ценности *бытия*, *единства* и *единственности*. Базисными моральными ценностями социальной природы предстают *жизнь*, *личность* и *единство*<sup>2</sup>.

И можно предложить следующий критерий ранга моральных ценностей: моральная ценность более высокая по рангу характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, бытия, единства и единственности. Тогда для моральных ценностей общества критерий будет следующий: моральная ценность является более высокой по рангу, если характеризует более полную реализацию, возможную или действительную, *жизни*, *личности* и *единства*. Здесь наименее определенным остается высказывание «более полную реализацию жизни, личности и единства и т.п.» Однако критерий *качественных* отличий, особенно таких как *ценностные*, когда невозможно полностью формализовать само понятие ценности, всегда будет оставаться относительно не определенным и предполагающим опору на интуитивные суждения. Мы согласны с мнением Дж. Ролза, что «при рассмотрении проблемы приоритета задача заключается в уменьшении, но не в полном устранении опоры на интуитивные суждения. Нет оснований считать, что мы можем избежать обращения к интуиции вообще,

---

<sup>1</sup> См., об этом подробнее в кн.: *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. Владимир. 2004. С. 101-110; его же: *Ценностный подход в этике.* Владимир. 2009. С. 262-264.

<sup>2</sup> См.: *Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике. Владимир. 2009. С. 262-264.

или, что мы должны стремиться к этому»<sup>1</sup>. Нам в своем нравственном бытии можно и нужно доверять интуиции. Но, тем не менее, критерии, аналогичные приведенным выше. Позволяют сделать довольно обоснованный выбор в пользу той или иной ценности. Конечно, для этого в нашем случае надо иметь относительно определенные понятия *бытия, жизни, личности*, и т.д., что связано с культурой субъекта выбора, с его жизненным миром, как это понимал Э. Гуссерль.

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

Таким образом, мы можем предложить критерий моральных ценностей, но остается вопрос о критерии *моральности* объектов и субъектов. Под моральностью объектов и субъектов следует понимать совокупность моральных ценностей, интенционально с ними связанных. Любой объект или субъект предстает предметным носителем целого множества положительных и отрицательных нравственных ценностей. Как тогда сравнить моральность разных объектов и субъектов? Здесь можно использовать учение о правдоподобии разных теорий Карла Поппера. В своей книге «Предположения и опровержения» К. Поппер утверждает следующий принцип: «Предполагая, что истинное содержание и ложное содержание двух теорий  $t_1$  и  $t_2$  сравнимы, можно утверждать, что  $t_2$  ближе к истине, чем  $t_1$ , если, и только если, выполнено хотя бы одно из двух условий:

(а) истинное, но не ложное содержание  $t_2$  превосходит истинное содержание  $t_1$ ;

(б) ложное, но не истинное содержание  $t_1$  превосходит ложное содержание  $t_2$ »<sup>2</sup>.

Если теперь обратиться к нашей проблеме морально-ценностной оценки объектов и субъектов, то можно предложить следующий критерий ранга их моральности: Из двух сравнимых по содержанию объектов/субъектов  $A_1$  и  $A_2$ ,  $A_1$  выше по рангу моральности, чем  $A_2$ , если выполнимо хотя бы одно из двух условий:

- 1) совокупность действительных положительных моральных ценностей объекта/субъекта  $A_1$  превосходит подобную совокупность ценностей объекта/субъекта  $A_2$ ;

---

<sup>1</sup> Ролз. Дж. Теория справедливости. Новосибирск. 1995. С. 51.

<sup>2</sup> Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2008. С. 389-390.

2) совокупность действительных отрицательных моральных ценностей А2 превосходит подобную совокупность ценностей объекта/субъекта А1.

Что означает пропозиция «совокупность моральных ценностей А1 превосходит другую совокупность моральных ценностей А2?» Под этим высказыванием следует понимать тот факт, что какая-то положительная моральная ценность из совокупности А1 выше по рангу, чем любая другая положительная ценность из А2, или что какая-то отрицательная моральная ценность из совокупности А2 ниже по рангу любой отрицательной ценности из совокупности А1.

Конечно, аксиологическая оценка имеет свои особенности по сравнению с логической оценкой. Так, логическая оценка характеризует высказывание об объекте/субъекте, а аксиологическая – определенные качества объекта/субъекта. Для логической оценки важна форма, а для аксиологической – содержание. Аксиологическая оценка в основном имеет качественный характер, хотя здесь возможны, как вспомогательные, и количественные характеристики.

В нашу задачу не входит исследование проблемы сущности и специфики аксиологических оценок и, в частности, морально-аксиологических оценок. Но отметим такой знаменательный факт из области нравственной аксиологии, что субъект или объект не может одновременно превосходить по рангу иной подобного же рода объект/субъект одновременно и по положительным и по отрицательным ценностям. Еще А.С. Пушкин отмечал, что если поэт схож с чернью в некоторых своих поступках, то это не значит, что чернь может считать себя равным поэту в других отношениях, ибо ей не дано творить то, что может в искусстве творить поэт. Однако, здесь используются две разные системы оценок – нравственная и эстетическая. В сфере же нравственной определенным уровнем добра, присущего объекту или субъекту, не совместим с определенным уровнем зла. И если один субъект превосходит другого в зле, то он не может превосходить его и в добре, как и наоборот. Добро «защищает» своего материального носителя от некоторых видов зла, оно его «дереализует». И есть смысл в высказываниях, что «этот человек не мог украсть», или «этот человек не мог совершить подобную подлость» и т.п. Сократ по своему был прав, утверждая, что человек совершает зло потому, что не осознает его адекватно, что можно трактовать как отсутствие в данном случае необходимого добра в человеке.

Но обратимся к нравственной оценке церкви. Особо важную роль при нравственно-аксиологической оценке религиозных организаций играют ценности *святости* и *эклесионарности*. В данном случае святость

можно «вычислить» социологически через *количество* святых, канонизированных той или иной религиозной организацией за определенное время. Конечно, не у всех религиозных организаций существует процедура канонизации святых. Например, в современном старообрядчестве во многих его толках нет подобной практики. Поэтому критерий моральности религий и церковей по ценности святости предстает относительным и должен быть использован в единстве с другими критериями всегда исторически конкретно. Но и при подобной относительности полученные результаты довольно значимы. Например, наибольшее число святых в Русской Православной Церкви приходится на XIV – XVI века, т.е. на века освобождения от татаро-монгольского ига<sup>1</sup>.

Особое отношение должно быть к святым *мученикам*. История свидетельствует, что при гонениях на верующих может резко возрасти число как мучеников за свою веру, так и вероотступников. Примером может быть гонение на христиан в III веке при императоре Деции (Декии) (годы правления: 249-251 гг.), когда многие под страхом пыток и казни отреклись от Христа. При этом много было и тех, которые отрекались от христианской веры добровольно, без всякого принуждения. Так об этом пишет выдающийся представитель русской историко-богословской науки В.В. Болотов (1854 – 1900 гг.): «Поэтому гонение Декия отмечено было в некоторых Церквях множеством падших. В особенности это известно о Карфагене и Александрии. В первом месте состояние верующих описано епископом Киприаном, во втором – епископом Дионисием. Киприан рассказывает, что многие пали во время этого гонения еще до сражения. С позорной поспешностью в назначенный день многие их христиан спешили к жертвеннику. Одни шли совершенно добровольно и с напускной наглостью заявляли, что никогда даже и не были христианами. Другие, состоявшие в какой-нибудь гражданской должности, вынуждены были явиться перед трибуналом по самому своему званию. Наконец, третьих почти насильно тащили друзья и родственники, вынуждая их отречься»<sup>2</sup>.

Но уже через полстолетия, в начале IV века во время гонения при императоре Диоклетиане (годы правления: 284 – 305 гг.) ситуация изменилась. Первый указ против христиан при Диоклетиане вышел в 303 году, последний, четвертый, в 304 г., и действовал он до 311 г., хотя сам Диоклетиан оставил императорский престол в 305 г. Вот как характеризует гонения Диоклетиана замечательный русский историк Церкви А.П. Лебедев (1845 – 1908): «В наших исследованиях мы приблизились к жесточайшему

---

<sup>1</sup> См.: свящ. *Сергий Бегиян*. Три слова о статистике. URL: <http://www.pravoslavie.ru/68541.html> (дата обращения 17.06.2016).

<sup>2</sup> *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т. 2. Минск. 2008. С. 300

из гонений, но в то же время и последнему. То была страшная тризна, но тризна, справленная язычеством по себе самом, потому что это был канун триумфа христианского общества над языческим. Говорим о гонении Диоклетиановом»<sup>1</sup>. Однако вероотступников во время Диоклетианова гонения было не так уж много. Но важно еще то, что изменилось отношение самого общества и самих гонителей к христианам. Указы императора часто исполнялись формально. «Власти исполняли указы, что называется, спустя рукава, - пишет А.П. Лебедев. – Начальники довольствовались формальным исполнением указов: достаточно было только просто появиться или быть привлечену христианину на площадь, где приносили жертвы, и его легко отпускали, как будто бы он сделал, что предписано. А если кто близко подходил к жертвеннику, того отпускали с еще большей охотой, как будто тот в самом деле принес жертву; приносили к жертвеннику даже больных христиан, которые и пальцем не могли шевельнуть, и однако же, когда их уносили назад, то на них власти смотрели как на совершивших волю Диоклетиана»<sup>2</sup>. Можно ли сказать, что христианская церковь или общество при Диоклетиане была на порядок нравственнее, чем при Декии?

Другой пример из сравнительно недавней российской истории, когда в первые годы советской власти появилось большое число гонителей церкви, священнослужителей. Но и одновременно выросло число мучеников за Христа, особенно среди священников, ибо прежде всего их преследовали за христианскую веру. «Были те, которые сажали, но были и те, которых сажали». РПЦ канонизировало около 1000 новомучеников российских как святых. Как оценить нравственный уровень церкви и общества в подобное время?

Приведем и проанализируем точку зрения, или контекст/правду, священника Сергия Бегияна, высказанную в отмеченной выше краткой, но содержательной статье. Он пишет следующее: «Я, во-первых, хочу поклониться святым мученикам. Понятно, что они – основа Церкви, на их крови возросли общины и строились храмы. Их подвиг всегда – лучшая миссия. В годы гонений их счет шел на тысячи. И в Церкви их более половины – почти 2/3. Им честь, хвала и первенство в Церкви»<sup>3</sup>. Но большее значение для христиан в мирное для Церкви время, замечает С. Бегиян, имеют *преподобные* отцы и вышедшие из их среды *святители*.

---

<sup>1</sup> Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства. СПб., 2006. С. 138.

<sup>2</sup> Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства. СПб., 2006. С. 173.

<sup>3</sup> Свящ. *Сергий Бегиян*. Три слова о статистике. URL: <http://www.pravoslavie.ru/68541.html> (дата обращения 17.06.2016).

«Именно преподобные отцы являются теми молитвенными столпами, на которых держится мир»<sup>1</sup>. В своей статье С. Бегиян приводит диаграмму количества преподобных, живших в определенное время в России. Мы позволим себе привести ее, так как с нашей точки зрения она является достаточно корректной.



«В этой диаграмме горизонтальная ось – временная, где цифры соответствуют векам. Вертикальная ось отображает количество канонизированных Церковью преподобных, живших в соответствующем веке. Для простоты построения я использовал дату преставления святото, потому что многие жили на стыке веков, что усложняет работу»<sup>2</sup>.

Таким образом история свидетельствует, что наибольшее число преподобных отцов в России жило в 14-16 (XIV – XVI) веках, когда жил Сергей Радонежский и его многочисленные последователи, заложившую определенную традицию монашеской жизни в РПЦ. Наименьшее количество преподобных приходится на XVIII век, всего 10 человек, - для сравнения в XVI веке их было 100 человек. Первая четверть XVIII века – это время царствования Петра Великого. Петр I упразднил патриаршество в России и назначил главным управляющим органом РПЦ Синод, действующий в России с 1700 г. по 1917 г. С. Бегиян, автор цитируемой статьи, связывал падение числа преподобных именно с духовными реформами Петра I и его приемников в XVIII веке. Это контекст/правда священнослужителя. Чтобы ее правильно оценить, надо иметь в виду, что преподобные

<sup>1</sup> Свящ, *Сергий Бегиян*. Там же.

<sup>2</sup> Свящ. *Сергий Бегиян*. Три слова о статистике. URL: <http://www.pravoslavie.ru/68541.html> (дата обращения 17.06.2016).

и святители избираются из среды монашествующих. А монахи, монашество являются важнейшим элементом церкви как православной, так и католической. Поэтому диаграмма преподобных, приведенная в статье, характеризует не духовную жизнь российского общества вы отмеченные столетия, а духовную жизнь Русской Православной Церкви. Оценка деятельности Петра Великого, его влияние на духовную жизнь России в целом является более сложной. И здесь, с нашей точки зрения, больше можно привести позитивных аргументов, нежели негативных. Такова контекст/правда светского ученого. С. Бегиян выражает «светлую надежду» на будущее Русской Церкви, ибо «в IX веке, на заре рассвета Русской Церкви, церковный взор зафиксировал 19 преподобных отцов. И в XX веке, точке нового отсчета, Церковь канонизировала в лице преподобных 19 святых отцов». Ну дай Бог сбыться этой светлой надежде!

Интересные социологические факты приведены в данной статье о «благоверных правителях», т.е. о правителях, причисленных христианской церковью к лику святых. Автор отмечает, что таких «за 2000 лет христианства во всех православных странах на общецерковном уровне прославились только 26 правителей»<sup>1</sup>. И еще к ним прибавляются 69 русских удельных князей, - всего 95 человек. С XVI века во всем мире «уже не встречается ни один благоверный правитель»<sup>2</sup>.

Но еще более значительными, с нашей точки зрения, предстают данные, приведенные в цитируемой нами статье, касающиеся *праведных*, т.е. о живущих в миру христианах, не являющимися монахами, правителями, которых канонизировала церковь. «С Рождества Христова и до XXI века Церковь засвидетельствовала о святости 70 человек. Из них в Русской Церкви прославлены 27 человек»<sup>3</sup>. Это меньше, чем даже количество *юродивых* и *блаженных*, которых насчитывается в РПЦ 56 человек.

О чем говорят данные цифры? В контекст/правде священнослужителя о трудностях достижения святости в миру среди мирских забот и соблазнов. В статье приведены слова святости Игнатия Брянчанинова: «Остаться в миру и желать спасения – это ... все равно, что стоять в огне и желать не сгореть». В контекст/правде светской этики вспоминаются слова преподобного Иоанна Лествичника: «Поистине велик подвиг благодушно и мужественно терпеть зной и тишину и томление безмолвия, и не искать вне корабля своей келлии развлечения и утешений, по примеру малодушных служителей корабельных, которые во время зноя повергаются в

---

<sup>1</sup> Свящ. *Сергий Бегиян*. Три слова о статистике. URL: <http://www.pravoslavie.ru/68541.html> (дата обращения 17.06.2016).

<sup>2</sup> Свящ. *Сергий Бегиян*. Там же.

<sup>3</sup> Свящ. *Сергий Бегиян*. Там же.

воду. Несравненно же большее дело – не бояться молв, но среди шума их сохранять небоязненное и неподвижное сердце, пребывая внешне с людьми, внутренне же с Богом»<sup>1</sup>.

Приведем еще отрывок их воспоминаний замечательного священника РПЦ Вениамина (Федченков) (1880 – 1959), которые опубликованы в его книге «Россия между верой и безверием». В главе «Деревня» Федченков описывает жизнь, быт в родной русской деревне Ильинки Тамбовской губернии. Он уже был студентом Духовной академии, но «по обычаю любви» в каникулы пел на клиросе с дьяком в родной церкви. И вот однажды после литургии попросили батюшку отслужить молебен на кладбище о дожде. В деревне в то время было три кладбища: господское, для дворни и общее мужицкое. Вот как описывает его митрополит Вениамин: «А в далеке [от церкви – МПЕ], приблизительно в версте, было уже общее мужицкое кладбище. Тут уже не было ни ограды, ни кустов, а только старая канавка, почти заровненная от времени землей. На могилках кое-где были кресты, а то лишь уцелевший основной кол. Все заросло травой... И такое унылое было это третье кладбище, вдали от людей, жилья, среди голого поля». Далее, митр. Вениамин описывает как в тот день молились о дожде. – «Мужики и женщины взяли крест, хоругви, иконы и под трезвон колоколов направились ... Куда же? На общее кладбище свое... И там мы отслужили сначала панихиду по всем усопшим. Оказалось, как мне разъяснил по пути батюшка, в деревне исстари велся этот обычай: живые молились по умершим, чтобы те помолились там Богу о нуждах живых своих потомков и близких... Мудрый и умильный обычай святой Руси...

И вот, когда мы отпели панихиду, Павел Андреевич [имя батюшки – МПЕ] в своем подряснике, с непокрытой головой, грустно подперев правой рукой подбородок, сказал мне тихо, смотря в землю: «Я думаю: сколько, чай, здесь лежит *святых* [выделено нами – МПЕ]». - «Каких святых?» - с удивлением спросил я его. А кладбище стояло уже другое столетие. - «Да как же? Как терпели-то! Крепостное право легко ли было переносить? А несли без ропота до смерти...» И он замолчал задумчиво, словно вспоминая картины тяжелого прошлого и еще так недавнего. Молчал и я.

В это время наши родные женщины-богомолочки бросились по разным концам кладбища, к родным могилкам, и кое-где послышался жалобный плач. Потом мы пошли с пением молитв по полям. Что это были за горячие молитвы! И я сейчас не могу удержаться от слез жалости и умиления к этим Божиим детям»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Преподобного Иоанна Лествица. Изд. Свято-Троицкого Ново-Голтвин женского монастыря. 1992. С. 259-260.

<sup>2</sup> Митр. Вениамин (Федченков). Россия между верой и безверием. URL: <http://www.pravbeseda.ru> (дата обращения 25.06.2016).

В этих прекрасных словах о множестве «святых крестьян», лежащих по скромным сельским погостам, о взрослых «Божиих детях», которые умеют так искренне и горячо молиться, как дети, есть много правды. Так, почему столь мало святых праведных, которые и поступают из среды «простых людей», из третьего сословия крестьян, рабочих, торговцев, предпринимателей и прочих социальных групп, не относящихся к монашесствующим, к правителям как власть придержащим? Всего 27 человек за 1000 лет существования на Руси, в России Православной Церкви?! – Во-первых, могут быть замечания к самой церкви и по поводу ее деятельности среди «простых людей» и по процессу самой канонизации. Особенно это актуально в наше время, когда средства массовой информации (СМИ) обращают внимание на политиков, бизнесменов, артистов, но не со стороны их святости, а со стороны их социальной значимости, эффективности их деятельности. Наше телевидение заполнено сериалами о преступниках и полицейских. А где кино о «простых», но «божьих» людях, многие из которых не достигли значимых социальных успехов, но достигли успехов в святости? Не умеем ни замечать святость, ни показывать ее талантливо, ни пропагандировать ее. Даже из канонизированных 27 человек многих ли мы знаем? В отмеченной статье С. Бегияна называются праведные Иулиана Лазаревская и от. Иоанн Кронштадтский. А многие ли знают что-либо конкретное из их жизни?

Во-вторых, здесь ярко проявляется различие между святостью как религиозной ценностью и святостью как нравственной ценности. Большинство канонизированных церковью святых, несомненно, отличались и нравственной святостью. Но именно нравственной святостью обладали многие из умерших и живых «простых людей», составляющих особое сословие «Божиих людей». На их могилах не происходят чудеса, никто не ставит вопроса о проверке на тленность их мощей. Но в памяти родных, близких, некоторых чужих они живут и помогают выдерживать зло жизни, помогают не ломаться духовно их потомкам. И в этом и есть их чудодейственная сила!

Конечно, каждый неканонизированный нравственно святой человек имел и недостатки, как впрочем и канонизированный святой, ибо смерть в христианском ее понимании есть наказание за грехи. Но в нравственно святом человеке есть и добродетели, есть поступки, которые характеризуются теоретически и воспринимаются практически как святые. И чем больше родных, близких и чужих людей признают святость того или иного лица, тем, действительно, более высокого ранга предстает его нравствен-

ная святость. Религиозно и нравственно святые люди – это основа общества, основа его духовности, морали и благополучия. Слава Богу, что они были, есть и будут!

Обратимся теперь к нравственно-аксиологической оценке церкви с точки зрения ценности экклесионарности. Как уже отмечалось можно и нужно выделять экклесионарность как религиозную ценность и как нравственную. Несомненно, что любая церковь служит мощным фактором духовного единения людей, или экклесионарности. При этом, конечно, надо учитывать количество верующих и качество религиозности верующих, принадлежащих данной церкви, в том числе степень их единения. Так, в сектах связь между людьми кажется более прочной, чем в церкви как организации. Однако количество членов секты значительно меньше, нежели количество прихожан той или иной церкви. Поэтому и по критерию религиозной экклесионарности церковь выше по рангу, нежели секта. Несомненно, что все эти характеристики во многом качественные, что затрудняет их точный расчет, да и тема эта еще не достаточно разработана.

Нравственная экклесионарность как параметр религиозных организаций еще более абстрактна, имеет еще более «широкий» характер. Однако и интуитивное восприятие этой проблемы и социологические данные свидетельствуют, что здесь есть свои особенности, позволяющие говорить о ее реальности. Так, в социологии религии давно отмечен тот факт, что религиозность человека может не совпадать с его религиозной самоидентификацией. Это получается, например, тогда, когда лицо может считать себя неверующим и при этом причислять себя к православным или к представителям иной конфессии<sup>1</sup>. В данном случае, с нашей точки зрения, имеет место нравственная экклесиология, связанная с религией.

Нравственная экклесионарность объединяет людей, разбитых на разные толки, направления, течения и т.п., но исторически принадлежащих одной конфессии. Так, несомненно, единство присуще старообрядцам России, в тоже время поделенных на разные толки и направления: поповцы и беспоповцы, федосеевцы и филипповцы и т.д. Эта нравственная экклесионарность как духовная самоидентификация помогала старообрядцам выжить в сложных социальных условиях, когда они еще в XVII-XVIII вв. эмигрировали за территориальные пределы России, и жили в окружении других конфессий, этносов, как, например, старообрядцы поморы в Латвии.

---

<sup>1</sup> См., например: *Широкалова Г.С.* Сравнительные характеристики верующих и неверующих нижегородцев// Социологические исследования. 2001. № 7.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предложенной читателю работе проделан определенный анализ соотношения религии и морали. Данный анализ проводился через ценностный подход, когда были выделены основные моральные ценности, интенционально связанные с религией. Одна из исходных для исследования идей была идея, что религия и мораль, несмотря на их общность, имеют разные основания. «Голубое не выводимо из кислого». И исследование, с нашей точки зрения, не опровергло данную гипотезу.

Сами ценности понимались как определенные идеальные трансцендентные качества, интенционально связанные со своими предметными носителями. Собственно, автор развивал конструктивно-реалистическое учение о моральных ценностях, представленное им ранее в его работах.

Некоторые положения книги так и остались гипотезами, но гипотеза также предстаёт формой научного познания. А научное познание моральных феноменов не может когда-либо явиться завершённым.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Айер А. Дж.* Язык, истина и логика. – М.: «Канон +», РООИ «Реабилитация», 2010. – 240 с. ISBN 978-5-88373-180-5&
2. *Анисимов С.Ф.* Введение в аксиологию. – М.: «Современные тетради», 2001. – 128 с. ISBN 5-88289-153-1.
3. *Анисимов С.Ф.* Духовные ценности: производство и потребление. – М.: Мысль, 1988. – 253 с. ISBN 5-244-00001-2.
4. *Анисимов С.Ф.* Ценности реальные и мнимые. – М.: Мысль, 1970. – 183 с.
5. *Антоний* митрополит Сурожский. Труды. – М.: «Практика», 2002. – 1080 с. ISBN 5-89816-033-7.
6. *Апресян Р.Г.* Постижение добра. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 207 с.
7. *Апресян Р.Г.* Идея морали и основные нормативно-этические программы // Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 183-202. – ISBN 5-201-01872-6.
8. *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995. – 353 с. – ISBN 5-201-01862-9.
9. *Апресян Р.Г.* Добро // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 113-115. ISBN 5-8297-0049-2.
10. *Апресян Р.Г.* Идеал // Этика. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. – С. 159-161. ISBN 5-8297-0049-2.
11. *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряжённых контекстов. – Вопросы философии. – 2001. – № 3.
12. *Аристотель.* Метафизика // Собр.соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – С. 63-368.
13. *Аристотель.* Никомахова этика // Собр.соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53-294.
14. *Арх. Платон.* Православное нравственное богословие. – Свята Троицкая Сергеева Лавра. – 1994. – 240 с.
15. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. – М.: Высшая школа, 2005. – 534 с. ISBN 5-06-004516-1
16. *Карл Барт.* Послание к римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 580 с. ISBN 5-89647-075-4.
17. *Батай Жорж.* Литература и зло. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 166 с. ISBN 5-211-03159-8.
18. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Собр.соч.: В 7 т. – М.: Издательство Русские словари. Языки славянской культуры, 2003. – Т.1. – С. 7-68. ISBN 5-98010-006-7(т.1); 5-89216-010-6.
19. *Беляева Л.А.* Социальная модернизация в России в конце XX века. – М.: ИФРАН, 1997. – 173 с. ISBN 5-201-01947-1.
20. *Бердяев Н.* Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 254-580.
21. *Бердяев Н.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – С. 25-404. ISBN 5-17-019070-01 (ООО «Изд-во АСТ»), ISBN 9-66-03-1545-7 («Фолио»).
22. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 230-317. ISBN 50250-02453-х.
23. Библия. – М.: Российское библейское общество, 2000. – 1371 с. ISBN 5-85524-005-3.

24. Блюмкин В.А. Мир моральных ценностей. – М.: Знание, 1981. – 64 с.
25. Блюмкин В.А. Моральные качества личности. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1974. – 187 с.
26. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 1-2. Минск: ООО «Харвест», 2008. – 576 с. ISBN 978-985-511-077-5.
27. Брожик В. Марксистская теория оценки. – М.: Прогресс, 1982. – 261 с.
28. Бубнов Н.Н. Проблема зла в русской философии // Звезда. – 1993. - № 9.
29. Булгаков С.Н. Свет невечерний// Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. – М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. – Т. 1. – 416 с. ISBN 5-871-35083-6, ISBN 5-210-01400-2.
30. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. - М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 49-297. ISBN 5-85133-005-8.
31. Рудольф Бультман. Христианство как восточная и как западная религия // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – С. 643-662. ISBN 5-8243-0493-9.
32. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602-643. ISBN 5-01-001584-6.
33. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 644-706. ISBN 5-01-001584-6.
34. Великовский С. Грани несчастного сознания. – М.: Искусство, 1973. – 239 с.
35. Виндельбанд В. О свободе воли // Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 508-656. ISBN 5-7357-0049-9.
36. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 20-293. ISBN 5-7357-0049-9.
37. Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии. – 1991. - №1.
38. Выжлецов Г.П. Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал. – 1995. -№ 6; 1996. - № 1.
39. Выжлецов Г.П.. Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. – 1994, № 3-6.
40. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. - М.: Республика, 1994. – 368 с. ISBN 5-250-02379-7.
41. Гадамер Г.Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. - М.: Искусство, 1991. – С. 72-81. ISBN 5-210-0261-х (рус.).
42. Гадамер Г.Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. - М.: Искусство, 1991. – С. 116-125. ISBN 5-210-0261-х (рус.).
43. Ганжин В.Т. Нравственность и наука. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – 139 с.
44. Гартман Н. Этика. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2002. – 707 с. ISBN 5-93615-016-х.
45. Гартман Н. Эстетика. – Киев: Изд-во «Ника-Центр», 2004. – 639 с. ISBN 966-521-264-8.
46. Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с. ISBN 5-02-026827-5.
47. Гегель Г.В. Наука логики // Энциклопедия философских наук. - М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
48. Гегель Г.В. Философия духа // Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.
49. Гегель Г.В. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 478 с. ISBN 5-02-028169-7.
50. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – 495 с. ISBN 5-01-001586-2.

51. *Гоголь Н.В.* Духовная проза. – М.: Русская книга, 1992. – 560 с. ISBN 50268-00183-3.
52. *Гречаный В.В.* Аксиология – философская наука о человеческих ценностях // Вестник ЛГУ. Серия: Экономика, философия, право. – 1977. - № 5.
53. *Гречаный В.В.* Место и значение общей теории ценностей в системе философского знания // Единство диалектического и исторического материализма. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – С. 41-58.
54. *Гумницкий Г.К.* Смысл жизни, счастье, мораль // Вопросы философии. – 1967. – № 5.
55. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
56. *Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности. – М.: МГУ, 1974. – 157 с.
57. *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – 599 с.
58. *Гусейнов А.А.* Золотое правило нравственности. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 131 с.
59. *Гусейнов А.А.* Талион // Этика. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. - С. 489-490. ISBN 5-8297-0049-2.
60. *Гусейнов А.А.* Философия. Мораль. Политика. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 304 с. ISBN 5-94628-065-1.
61. *Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. - М.: Вече, 2009. – 496 с. ISBN 978-5-9533-3540-9.
62. *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика. - М.: Гардарики, 1998. – 472 с. ISBN 5-7762-0043-1.
63. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. – 489 с. ISBN 978-5-8291-1042-0.
64. *Делёз Ж.* Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с. ISBN 2130455166, ISBN 5-86708-11-9.
65. *Делёз Ж.* Ницше. – СПб. – Акимомма, Кольна, 1997. – 186 с. ISBN 5-88737-011-4.
66. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с. ISBN 5-02-008217-1.
67. Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред.: *Н.И. Лапин, Л.А. Беляева.* – М.: Эдиториал УРСС, 1996. – 224 с. ISBN 5-901006-20-8.
68. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // О божественных именах. О мистическом богословии. - СПб.: Глагол, 1994. – XXIII, 370 с. ISBN 5-85381-023-5.
69. Добротолюбие. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. - Т. 1-5. – 638 с, 760 с., 440 с., 634 с., 482 с. ISBN 5-85280-138-0, ISBN 5-85280-138-0, ISBN 5-85280-140-2, ISBN 5-85280-141-0, ISBN 5-85280-142-9.
70. *Додонов Б.И.* Эмоция как ценность. – М.: Политиздат, 1978. – 272 с.
71. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Полн.собр.соч. – Л.: Наука, 1976. – Т. 14. – 510 с.
72. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Полн.собр.соч. – Л.: Наука, 1976. – Т. 15. – 623 с.
73. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год. Май – октябрь. // Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1981. – Т. 23. – 482 с.
74. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь – декабрь. // Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1982. – Т. 24. – 518 с.
75. *Дробницкий О.Г.* Мир оживших предметов. – М.: Политиздат, 1967. – 351 с.
76. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. – М.: Наука, 1974. – 386 с.

77. *Дробницкий О.Г.* Проблема ценности и марксистская философия // Вопросы философии. – 1966. - № 7.
78. *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. – М.: Наука, 1977. – 331 с.
79. *Дубко Е.Л., Титов В.А.* Идеал, справедливость, счастье. - М.: Изд-во МГУ, 1989. – 191 с. ISBN 5-211-00216-4.
80. *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // Социологические исследования, 1991. - № 2. – С. 15-24.
81. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. – М.: Канон, 1996. – 432 с. ISBN 5-88373-036-1
82. *Ефимов В.Т.* Социальный детерминизм и мораль. – М.: Высшая школа, 1974. – 192 с.
83. *Здравомыслов А.Г.* Потребности, интересы, ценности. - М.: Политиздат, 1986. – 223 с.
84. *Зеньковский В.* Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – 560 с. ISBN 5-88373-130-9.
85. *Золотухина-Аболина Е.В.* О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. – 1987. – № 4. – С. 11-18.
86. *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал. - М.: Искусство, 1984. – 349 с.
87. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // *И.А. Ильин.* Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. – Т. 1. – С. 39-284. ISBN 5-268-01393-3, ISBN 5-268-01424-2 (т. 1).
88. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // Собр.соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1995. – Т. 5. – С. 31-220. ISBN 5-268-01393-9, ISBN 5-268-00203-1 (т. 5).
89. *Ильин И.А.* Духовный смысл войны // Собр.соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1999. - Т. 9-10. – С. 7-40. ISBN 5-268-00456-5, ISBN 5-268-00432-x
90. *Ильин И.А.* Основное нравственное противоречие войны // Собр.соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1995. - Т. 5. – С. 5-30. ISBN 5-268-01393-9, ISBN 5-268-00203-1 (т. 5).
91. *Инглхарт Р.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющееся общество // Полис. – 1997. - № 4. – С. 9-18.
92. Истина и благо: универсальное и сингулярное – М.: ИФРАН, 2002. – 376 с. ISBN 5-201-02086-0.
93. Жизнь как ценность. – М.: ИФРАН, 2000. – 270 с. ISBN 5-201-02032-1.
94. *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4. Ч.1. – С. 311-504.
95. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Соч.: В 6 т., - М.: Мысль, 1965. - Т.4. Ч.2. – С. 107-438.
96. *Кант И.* О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4(2). – С. 59-106.
97. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч.1. – С. 219-504.
98. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *И. Кант.* Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 78-278.
99. *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *И. Кант .* Трактаты и письма. М.: Наука. 1980. – С. 292-297.
100. *Капустин Б.Г., Клямкин И.* -М. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. – 1994. - № 1-2.
101. *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. Учебное пособие. – М.: КДУ: изд-во МГУ, 2004. – 496 с. ISBN 5-98227-003-2 (КДУ), ISBN 5-211-04884-9 (Изд-во МГУ).

102. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. – СПб. – ISBN 5-7914-0019-5.
103. *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В.* О соотношении ценностного и научного способов духовного освоения мира // Творчество и социальное познание. – М.: Изд-во МГУ, 1982.
104. *Коган М.С.* Философская теория ценности. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
105. *Коган Л.И.* Зло: Философское эссе. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1992. – 110 с.
106. *Кожев А.* Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // *А. Кожев.* Идея смерти в философии Гегеля. – М.: Изд-во «Логос»; Изд-во «Прогресс-Традиция», 1998. – 208 с. ISBN 5-89-493-015-4.
107. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – 512 с. ISBN 5-7808-0010-3.
108. *Кропоткин П.А.* Этика. Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с. ISBN 5-250-01295-7.
109. *Кузнецова Г.В., Максимов Л.В.* Природа моральных абсолютов. – М.: Наследие, 1996. – 128 с. – ISBN 5-201-13247-2.
110. *Кутырёв В.А.* Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. - № 5
111. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251-350. ISBN 5-250-01827-0.
112. *Латин Н.И.* Модернизация базовых ценностей России // Социологические исследования. - 1996. - № 5. – С. 3-19.
113. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства. – СПб.: Издательство «Олега Абышко», 2006. – 352 с. ISBN 5-89740-139-7.
114. *Лейбниц.* Монадология // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 413-429.
115. *Лейбниц.* Оправдание Бога на основании его справедливости // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1989. - Т. 4. – С. 467-497. ISBN 5-244-00371-2.
116. *Лейбниц.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – С. 49-74. ISBN 5-244-00371-2.
117. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1971. – 304 с.
118. *Леонтьев Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. - № 4.
119. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – С. 78-582.
120. *Локк Дж.* Опыты о законе природы // Соч.: В 3 т. – М.: Мысль, 1988. - Т. 3. – С. 3-53. ISBN 50244-00084-5, ISBN 5-244-00085-3.
121. *Лосев А.Ф.* История античной философии. – М.: Мысль, 1989. – 204 с. ISBN 5-244-00264-3.
122. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с. ISBN 5-244-00721-1.
123. *Лосский В. Н.* По образу и подобию // Боговидение. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – С. 553-750. ISBN 5-17-018452-2.
124. *Лосский В.Н.* Боговидение // Боговидение. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – С. 311-454. ISBN 5-17-018452-2.
125. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие // Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 250-315. ISBN 5-250-02399-1.
126. *Лосский Н.О.* История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991.- 559 с. ISBN 5-06-002523-3.

127. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 338-483.
128. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 13-337.
129. *Лосский Н.О.* Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 290-348. ISBN 5-250-02498-х.
130. *Луман Н.* Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 1999. – С. 196-235. ISBN 5-93354-001-3.
131. *Льюис К.С.* Любовь // Вопросы философии. – 1990. – № 8.
132. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М.: Едиториал УРСС, 2004 – 416 с. ISBN 5-354-00595-7.
133. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с. ISBN 5-8291-0084-3 («Академический проект»), ISBN 5-88687-067-9 («Деловая книга»).
134. *Маритен Жак.* Интегральный гуманизм // Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – С. 52-134. ISBN 5-06-002973-5.
135. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Соч. – 2 изд. Т. 3. – С.7-544.
136. *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. – Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2004. – 190 с. ISBN 5-89368-492-3.
137. *Матвеев П.Е.* Насилие как зло и грех // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. – М., 2003. – С. 95-105. ISBN 5-98022-002-х.
138. *Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике. – Владимир: ВФ РУК, Собор, 2009. – 312 с. ISBN 978-5-904418-27-4.
139. Махабхарата. Рамаяна. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004 – 685 с. ISBN 5-94643-094-7 (НФ «Пушкинская библиотека»), ISBN 5-17-023610-7 (ООО «Издательство АСТ»).
140. *Медведев Н.П.* Переоценка ценностей как социальный феномен. – Ставрополь: Изд-во СГПУ, 1995. – 200 с.
141. *Мелешко Е.Д.* Христианская этика Л.Н. Толстого. – М.: Наука, 2006. – 309 с.
142. Моральная регуляция и личность / Под ред. *А.И. Титаренко.* – М.: МГУ, 1972. – 284 с.
143. *Мур Дж.* Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
144. *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века: первый период (1900-1922) // Этическая мысль. – Вып.1. – М.: ИФРАН, 2000.
145. *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века: Второй период (1923-1959) // Этическая мысль. – Вып.2. – М.: ИФРАН, 2001.
146. *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века: третий период (1960-1990) // Этическая мысль. – Вып.3. – М.: ИФРАН, 2003.
147. *Назаров В.Н.* Прикладная этика. – М.: Гардарики, 2005. – 302 с. ISBN 5-8297-0242-8.
148. *Назаров В.Н.* История русской этики. Учебное пособие для студентов. – М.: Гардарики, 2006. – 319 с. ISBN 5-8297-0292-4.
149. Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. Материалы международной Интернет-конференции, проходившей 15 мая – 31 июля 2002 г. на информ.-образов. портале [www.auditorium.ru](http://www.auditorium.ru) / Под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. – 192 с. ISBN 5-98022-002-х.
150. *Нарский И.С.* О ценностях как идеалах человеческой деятельности // Ценностные аспекты отражения. – Свердловск. 1977.
151. Наука и нравственность. – М.: Политиздат, 1971. – 440 с.

152. *Ницше Ф.* Антихрист // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 631-692. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
153. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 238-306. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
154. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 5-237. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
155. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 407-523. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
156. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. – 480 с. ISBN 978-5-4453-0157-8.
157. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН. 2008. – 424 с. ISBN 5-91066-007-0.
158. *Осипова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. – СПб.: Алетейя, 2001. – 330 с. ISBN 5-89329-381-9.
159. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследование по истории морали. – М.: Прогресс, 1987. – 527 с.
160. *Отто Р.* Священное. – СПб.: АНО «Издательство СПбГУ», 2008. – 272 с. ISBN 978-5-288-04560-8.
161. *Петров Ю.В. и Петров В.Ю.* Философия ценностей и ценностная этика // *Н. Гартман.* Этика. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – С. 5-82. ISBN 5-93615-016-х.
162. *Платон.* Апология Сократа // Соч.: В 3 т. – М.: Мысль, 1968. – Т.1. – С. 81-112.
163. *Платон.* Государство // Соч.: В 3т. – М.: Мысль, 1971. – Т.3. Ч. 1. – С. 89-454.
164. *Платон.* Законы // Соч.: В 3т. – М.: Мысль, 1972. – Т.3. Ч. 2. – С. 83-469.
165. *Платон.* Критон // Соч.: В 3 т. - М.: Мысль, 1968. - Т. 1. – С. 113-130.
166. *Платон.* Пир // Соч.: В 3 т. - М.: Мысль, 1970. - Т.2. – С. 95-156.
167. *Плотин.* Эннеады. – Киев.: УЦИМ-ПРЕСС, 1995. – Т.1. – 392 с. ISBN 5-7707-7744-3.
168. *Плотин.* Эннеады. – Киев.: УЦИМ-ПРЕСС, 1996. – Т.2. – 236 с. ISBN 5-7707-9125-Х.
169. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. - М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с. ISBN 5-85042-064-9 (т. 1), ISBN 5-85042-063-0.
170. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. - М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с. ISBN 5-85042-065-7 (т. 2), ISBN 5-85042-063-0.
171. *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. - М.: Прогресс, 1983. – 240-378.
172. *Поппер К.* Объективное знание: эволюционный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 2010. – 384 с. ISBN 978-5-8360-0557-3.
173. *Пороховская Т.И.* Ценности и оценки в морали. – М.МГУ, 1989. – 86 с.
174. Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – 261 с.
175. *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. – Вильнюс. 1991. – 600 с.
176. *Разин А.В.* К вопросу о природе ценностных явлений // Философские науки. – 1989. - № 6.

177. *Разин А.В.* Этика. Учебник для вузов. – М.: Академический проект, 2003. – 624 с. ISBN 5-8291-0284-6.
178. *Рассел Б.* История западной философии. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 815 с. ISBN 5-7615-0436-7.
179. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб.: Изд-во Е.Д. Кусковой, 1904. 615 с.
180. *Риккерт Г.* Два пути познания // Новые идеи в философии. - 1913, № 7.
181. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. – 536 с. ISBN 507615-0365-4.
182. *Сагатовский В.И.* Ценность и смысл // Философские науки. – 1987, № 10.
183. *Св. Тихон Задонский.* О истинном христианстве // Творения св. Тихона Задонского. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печёрского монастыря, 1994. – Т. 2. – 359 с.; Т. 3. – 420 с. ISBN 5-87468-021-7.
184. *Св. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печёрского монастыря, 1994. – Т. 1. – 330 с.
185. *Скрипник А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. – М.: Политиздат, 1992. – 356 с.
186. *Скрипник А.П.* Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дисс. – М., 1990;
187. *Скрипник А.П.* Зло // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 154-156. ISBN 5-8297-0049-2.
188. *Смит А.* Теория нравственных чувств. - М.: Республика, 1997. – 351 с. ISBN 5-250-02564-1.
189. *Смоленцев Ю.М.* О ценностной природе нравственности // Мораль и этика. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – С. 17-34.
190. Современная цивилизация и моральные ценности. Сборник статей / Под ред. Л.М. Архангельского. – М.: ИФРАН, 1982. – 163 с.
191. *Согомонов Ю.В.* Этика гражданского общества // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1993. – Т. 1. – С. 95-142. ISBN 5-7511-0644-х.
192. *Соловьёв В.С.* Жизненная драма Платона // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. - Т. 2. – С. 582-625. ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00194-9.
193. *Соловьёв Вл. С.* Оправдание добра // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47-580. ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00193-0.
194. *Соловьёв Вл.С.* Об упадке средневекового миросозерцания // *Вл. Соловьёв.* Соч.: В 2 тт. М., 1988. Т. 2. – С. 339-350. ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00194-9.
195. *Соловьёв Вл.С.* Мнимая критика // Философские науки. – 1990. - № 2.
196. *Сорокин П.* Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество.- М.: Политиздат, 1992. – С. 427-504. ISBN 5-250-01297-3.
197. *Спиноза.* Этика // Избр. пр-я: В 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – Т.1. – С. 359-618.
198. *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с. ISBN 5-89826-053-6.
199. *Столович Л.Н.* Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. – 2004. - № 7.

200. *Страгородский С. (Арх.)*. Православное учение о спасении. - М.: Изд. отдел Московского патриархата, Иосифо-Волоцкий монастырь, Изд-во «Просветитель», 1991. – 264 с.
201. *Сузо Г.* Книга Истины // Книга Истины. Книга Любви. - СПб.: Алетейя, 2003. ISBN 5-89329-563-3.
202. *Тертуллиан*. О плоти Христа // *Тертуллиан*. Апология. М.,-СПб. 2004. – С. 315-355. ISBN 5-17-021506-1 (ООО «Издательство АСТ»); ISBN 5-93699-187-2 («Северо-Запад Пресс»)
203. *Тиллих П.* Динамика веры // *Пауль Тиллих*. Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С. 132-215. ISBN 5-7357-0021-9.
204. *Титаренко А.И.* Антиидеи. – М.: Политиздат, 1976. – 399 с.
205. *Титаренко А.И.* Критерий нравственного прогресса. – М.: Мысль, 1967. – 190 с.
206. *Титаренко А.И.* Структуры нравственного сознания. – М.: Мысль, 1974. – 278 с.
207. Толковая Библия. – Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. – Т.1-3.
208. *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? // Л. Толстой. Не могу молчать. - М.: Советская Россия, 1985. – С. 91-326.
209. *Толстой Л.Н.* Война и мир // Полн.собр.соч. – Л.-М.: Художественная литература, 1933. – Т. 9-12.
210. *Толстой Л.Н.* Исповедь // Полн.собр.соч. – М.: Изд-во И.Д. Сытина, 1913. – Т. 11.
211. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: «Гнозис» - Школа «Языки русской культуры», 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси». – 875 с. ISBN 5-88766-022-8.
212. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках // Три очерка о русской иконе. - М.: ИнфоАрт, 1991. – С. 3-38. ISBN 5-250-01707-х.
213. *Тугаринов В.П.* Личность и общество. – М.: Мысль, 1965. – 191 с.
214. *Тугаринов В.П.* Реальное и мнимое в проблеме ценностей // *Философские науки*. – 1968. - № 4.
215. *Тугаринов В.П.* Теория ценностей в марксизме. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1968. – 124 с.
216. *Уледов А.К.* Духовная жизнь общества. Проблемы методологии исследований. – М.:Мысль, 1980. – 271 с.
217. *Ф.фон Хайек*. Дорога к рабству // *Вопросы философии*. - 1990. - № 10-12.
218. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. – М.: Моск. рабочий,1990. – 269 с. ISBN 5-239-00919-8.
219. *Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений на IV Российском философском конгрессе.* –М.: Современные тетради, 2005. – Т 1, 2.
220. *Флоренский П.А.* Иконостас // Соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1996. - Т.2. – С. 419-526. ISBN 5-244-00241-4, ISBN 5-244-00251-1.
221. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: Правда,1990. - Т.1-2.
222. *Фролов И.Т.* Жизнь и познание. - М.: Мысль, 1981. – 268 с.
223. *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки. Проблемы и дискуссии. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.
224. *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Дж. Ролза.// *Вопросы философии*. – 1994. - № 10.

225. *Хайдеггер М.* Вещь // *Время и бытие: Статьи и выступления.* - М.: Республика, 1993. – С. 316-326. ISBN 5-250-01496-8.
226. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Время и бытие: Статьи и выступления.* - М.: Республика, 1993. – С. 63-176. ISBN 5-250-01496-8.
227. *Хомяков А.С.* О старом и новом // *Соч.: В 2 т.* - М.: Медиум, 1994. – Т. 1. – С. 456-470. ISBN 5-85133-009-0.
228. *Ценностные аспекты науки и проблемы экологии.* – М.: Наука, 1981. – 278 с.
229. *Чаадаев П. Я.* Философические письма // *Сочинения.* – М.: Правда, 1989. – С. 15-138.
230. *Швейцер А.* Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
231. *Швейцер Ал.* Мистика апостола Павла // *Альберт Швейцер. Жизнь и мысли.* М.: Республика, 1996. – С. 177-480. ISBN 5-250-02547-1
232. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с. ISBN 5-7333-0447-2.
233. *Шелер М.* Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // *Шелер М. Избранные произведения.* - М.: Гнозис, 1994. – С. 259-337. ISBN 5-7333-0447-2.
234. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: «Наука», «Университетская книга», 1999. – 231 с. ISBN 5-02—26812-7 («Наука»), ISBN 5-79-14-0040-3 («Университетская книга»).
235. *Шишкин А.Ф.* Человеческая природа и нравственность. - М.: Мысль, 1979. – 268 с.
236. *Шишкин А.Ф. Шварцман К.А.* XX век и моральные ценности человечества – М.: Мысль, 1968. – 271 с.
237. *Шохин В.К.* Аксиология // *Этика. Энциклопедический словарь/ Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова.* – М.: Гардарики, 2001. – С. 17-20. ISBN 5-8297-0049-2.
238. *Этика. Учебник / Под общ. ред. А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко.* – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. ISBN 5-8297-0030-1.
239. *Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова.* – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. ISBN 5-8297-0049-2.
240. *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. - СПб.: «Талисман», 1995. – 288 с. ISBN 5-85962-126-4.
241. *Юдин Э.Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 444 с. ISBN 5-901006-07-0.
242. *Hare R.M.* Freedom and Reason. - Oxford.1967.
243. *Hart H.L.A.* Law, Liberty and Morality. – Oxford.1969.
244. *Kluckhohn C.* Value and value-orientation in the theory of action // *Toward a general theory of action.* - New York: Harper. 1962.
245. *Raths L., Harmin M., Simon S.* Values and Teaching. – Columbus. 1966.
246. *Reasher V.* Introduction to Value Theory. - Englewood Cliffs. 1969.
247. *Frankena W.K.* Ethics. – N.Y. 1963.
248. *Gardner J.W.* Morale. N.Y. 1978.
249. *Stevenson C.L.* Ethics and Language. Yale Unv. Press, 1944.
250. *Sumner L.W.* Moral Foundation of Right. Oxford. 1989.

## О Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие .....	3
Введение .....	4
Глава 1. ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ МОРАЛИ И РЕЛИГИИ .....	8
Глава 2. ВЕРА КАК МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ .....	18
§ 1. Оценка веры в культуре .....	18
§ 2. Понятие религиозной веры и веры как моральной ценности .....	22
Глава 3. СВЯТОСТЬ КАК МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ .....	26
§ 1. Оценка святости в культуре. Учение о святости Р. Отто .....	26
§ 2. Оценка святости в культуре. Концепция святости В. Н. Топорова .....	34
§ 3. Оценка святости в культуре. Учение о святости У. Джеймса .....	41
§ 4. Оценка святости в культуре. Учение Ф. Ницше о религии и святости .....	50
§ 5. Проблемы реализации святости .....	73
Глава 4. ЭККЛЕСИОНАРНОСТЬ КАК МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ .....	84
§ 1. Понятие и сущность экклесионарности как моральной ценности .....	84
§ 2. Нравственно-аксиологическая оценка церкви .....	95
Заключение .....	116
Литература .....	117

*Научное издание*

МАТВЕЕВ Павел Евлампиевич

РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

Монография

*Издается в авторской редакции*

Подписано в печать 14.10.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 7,44. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.  
600000, Владимир, ул. Горького, 87.