

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

П.Е. МАТВЕЕВ

ЭТИКА.

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ
ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Курс лекций

В пяти частях

Часть 4

Владимир 2005

УДК 17
ББК 87.715.4
М 33

Рецензенты:

Доктор философских наук, доктор юридических наук, профессор
Владимирского юридического института
В.С. Жеребин

Заведующий кафедрой философии,
кандидат философских наук, доцент Владимирского
государственного педагогического университета
Е.А. Плеханов

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

М33 **Матвеев, П. Е.** Этика. Моральные ценности гражданского общества: курс лекций: в 5 ч. Ч. 4 / П. Е. Матвеев. Владим. гос. ун-т. – Владимир: Ред.-издат. комплекс ВлГУ, 2005. – 58 с. – ISBN 5-89368-549-0.

Курс лекций ставит своей целью ознакомить студентов с основами общей и профессиональной этики. В первой части, вышедшей в 2002 г., раскрываются темы, связанные с природой, структурой, функциями морали. Во второй части, изданной в 2003 г., излагаются темы, связанные с сущностью, спецификой моральных ценностей. Анализируются нравственные аспекты экономики, моральные ценности хозяйственной деятельности. В третьей части, изданной в 2004 г., исследуются важнейшие моральные ценности политики и права. В четвёртой части анализируются моральные ценности гражданского общества. В книге приведён библиографический список к каждой лекции, а также указаны дополнительные вопросы для контроля знаний, темы докладов и рефератов.

Предназначен для студентов гуманитарных, технических и экономических специальностей очной и заочной форм обучения.

Библиогр.: 30 назв.

УДК 17
ББК 87.715.4

ISBN 5-89368-549-0

© Владимирский государственный университет, 2005



Лекции 11-12. ЛЮБОВЬ КАК ГРАЖДАНСКАЯ МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ

*Проблема соотношения гражданского общества и морали •
Любовь как нравственная ценность гражданского
общества • Анализ учений о любви В.С. Соловьёва,
П.А. Флоренского, К. Льюиса*

Проблема соотношения гражданского общества и морали

Проблема соотношения морали и гражданского общества во многом зависит от того, что понимается под самим *гражданским* обществом. На настоящее время можно выделить три важнейших типа концепций гражданского общества¹. Таковыми типами концепций являются следующие: 1) *либеральная* концепция, понимающая гражданское общество как совокупность лиц и добровольных ассоциаций, наделённых определёнными правами, не отчуждаемыми ни государством, ни какой-либо другой организацией. Это традиционная модель, в рамках которой работали и Кант, и Гегель. Именно поэтому у них проявлялся особый интерес к правовым аспектам жизни гражданского общества. Гражданское состояние по Канту основывается на трёх априорных принципах:

- «1) *свободе* каждого члена общества как *человека*;
- 2) *равенстве* его с каждым другим как *подданного*;
- 3) *самостоятельности* каждого члена общности как *гражданина*»².

Самостоятельность гражданина проявляется как его самостоятельность в законодательстве. Именно в таком образом определённом обществе и именно среди лиц, отмеченных подобными чертами, и возможен *общественный договор*, который есть по сущности «объединение всех отдельных и частных волей в народе в одну общую и публичную волю (в целях чисто публичного законодательства)»³. Кант говорит по поводу обще-

¹ См. об этом: *Наумова Н.Ф.* Переходный период: переориентация в ценностном мире // *Будь лицом: ценности гражданского общества.* – Томск, 1993. Т.2. – С. 38.

² *Кант И.* О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // *И. Кант.* Соч.: В 6 т. – М., 1965. Т. 4(2). – С. 79.

³ Там же.

ственного договора, что «это и есть тот первоначальный договор, на котором только и можно основать гражданское, стало быть чисто правовое, устройство и установить общность»⁴. Как известно Кант, предложил очень разумное и с современной точки зрения понимание самой реальности общественного договора, а именно не как исторического факта⁵, а лишь как презумпированную идею разума. На основе общественного договора и на естественном праве строится законодательство гражданского общества и государство, которое должно быть правовым, т.е. обслуживающим право и делающим это в рамках закона. Собственно только в гражданском обществе естественные права становятся действительностью, а в естественном состоянии они находятся в возможности. И это определяется как наличием гарантий, так и правовой легитимностью, связанной со всеобщей волей, появляющейся в гражданском обществе.

По Гегелю «гражданское общество есть дифференциация, которая выступает между семьёй и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства»⁶. С гражданским обществом по Гегелю связано три момента: 1) система потребностей; 2) отправление правосудия; 3) полиция и корпорация. Оно представляет собой реализацию прав лиц или организаций на свою *особенность* и включает в себя экономическую, правовую и социальную деятельность.

Кант и Гегель не противопоставляли гражданское общество государству, а, напротив, подчёркивали их связь. Исторической заслугой Гегеля является его анализ гражданского общества, который выявил его значимость как для социума, в том числе и для государства, так и для отдельного лица. Два принципа характеризуют по Гегелю жизнь гражданского общества, а именно: «Одним *принципом* гражданского общества является конкретное лицо, которое есть для себя как особенная цель»⁷. А другим принципом является «принцип всеобщности», согласно которому каждое лицо здесь утверждает свою значимость через своё опосредование другим лицом. В гражданском обществе «всё частное становится таким образом общественным».⁸ Гегель считал поэтому, что гражданское общество «обя-

⁴ Кант И. О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // И. Кант. Соч. :В 6 т. – М., 1965. Т. 4(2). – С. 86.

⁵ «Более того, как таковой он вообще невозможен» (Кант. – Там же. – С. 87.).

⁶ Гегель Г.В. Философия права. – М., 1990. – С. 228.

⁷ Там же. – С. 227.

⁸ Там же. – С. 241.

зано и имеет право устанавливать опеку [выделено нами - М.П.Е.] над теми, кто своей расточительностью уничтожает обеспеченность своего существования и существование своей семьи, и осуществлять вместо них цель общества и их цель».

Семья существует в гражданском обществе, само гражданское общество предстаёт в качестве «всеобщей семьи». На основе развитого гражданского общества и возможна совершенная форма государства, каковой Гегель считал, как уже отмечено выше, конституционную монархию, как государство в котором в наибольшей степени реализуется принцип «свободной субъективности». Сам монарх предстаёт олицетворением и гарантом такого принципа. Данную связь государства и гражданского общества, отмеченную Гегелем, можно понимать в том значении, что только в развитом гражданском обществе, где существует множество корпораций, особенных лиц, уже в силу борьбы между ними невозможно узурпировать какому-то частному лицу или отдельной корпорации всеобщую волю и представить свой частный интерес в качестве общего. И Гегель, несомненно, здесь был прав.

Какая связь существует между гражданским обществом и нравственностью согласно Канту и Гегелю? - Самая непосредственная. У Канта учение о гражданском обществе имеет менее развитый характер. Но, учитывая, что Кант признавал внутреннюю связь права и морали, следует признать, что царством морали, как царством свободной и разумной воли, и предстаёт гражданское общество. И главной, абсолютной моральной ценностью данного общества является сам человек как «разумное существо»⁹. С абсолютной ценностью связаны ценности свободы, долга. У Гегеля гражданское общество, также как семья и государство, есть конкретная *действительность нравственности*. Гражданское общество и есть одна из *форм* нравственности. И важнейшими нравственными ценностями гражданского общества предстают честь, любовь и свобода в семье, свобода в государстве. Ещё раз зададимся вопросом, почему гражданское общество согласно Гегелю включало в себя сферы, не являющиеся собственно социальными, как-то: экономическую, политическую, правовую? Отчасти, как отмечалось, это определялось той классической либеральной традицией, в дискурсе которой работали Кант и Гегель и которую они достойно пред-

⁹ Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1965. Т. 4(1). – С. 269.

ставляли и творчески развивали. А, с другой стороны, это объясняется тем уровнем социологического знания, который был в конце XVIII века и в начале века XIX. Во времена Канта и Гегеля не существовало социологии как самостоятельной науки, не было накоплено конкретного знания о конкретных социальных общностях, институтах, социальных отношениях, процессах, социального познания. Одним словом, тема гражданского общества была не разработана. И можно предположить, что совсем по-иному анализировали бы Кант и Гегель гражданское общество, обладай они конкретно социологическим знанием.

Либеральный тип концепции гражданского общества существует и в настоящее время, представлена она и в российской общественной мысли, причём в различных сочетаниях с другими типами. Примером либерального подхода к понятию «гражданское общество» может служить позиция многих авторов сборника *«Будь лицом: ценности гражданского общества»*. (По крайней мере, на время издания сборника, т.е. на начало 90-х годов). В.С. Библер, один из авторов указанного сборника, так определяет гражданское общество: «Гражданское общество – форма общения работников и просто жителей современной промышленной цивилизации как граждан, как отдельных самостоятельных (юридических) субъектов и участников общественной, экономической и политической жизни»¹⁰. Основные сферы деятельности в гражданском обществе – это экономическая, социальная, политическая, правовая, духовная. Но «железная детерминация историей и экономикой преобразуется в самодетерминации гражданского общества»¹¹. Поэтому в гражданском обществе уже исключаются формационные революции. Гражданское общество по В.С. Библеру возникает в результате общественного договора. «Гражданское общество и общественный договор – это две стороны одного понятия, одного феномена»¹². Но если у Канта общественный договор имеет независимую от отдельных индивидов и в этом смысле общую трансцендентальную основу, то в современных либеральных концепциях всё независимое от индивидуальной воли, хотя и находящееся в субъекте как трансцендентальное и общее, оце

¹⁰ Библер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре // *Будь лицом: ценности гражданского общества*. – Томск. 1993. Т.1. – С. 7.

¹¹ Там же. – С. 14.

¹² Там же. – С. 35.

нивается критически или всецело отбрасывается. И поэтому делается вывод, что в гражданском обществе «общественная связь как раз сильна и глубока своей договорностью, своей рискованной – из индивида излучающей связью. А там уже будет общая цель и общий интерес»¹³. И делается вывод, что «все наши невыносимые ужасы – феномен чисто социальных сдвигов – разрушение структур гражданского общества»¹⁴.

Ю.В. Согомонов в том же сборнике отмечает, что в «отличие от рода и семьи, общины, сословий и иных естественно-социальных общностей, гражданское общество означает, по образному выражению М. Вебера, «пролом традиционности»»¹⁵.

Иными словами, гражданин гражданского общества – это свободная личность, определяющаяся своими собственными правами, свободами. Такой индивид свободен от связей государственных, религиозных, политических, традиционно нравственных. Главная ценность в так понимаемом гражданском обществе – это самоуправление, свобода от государственной власти. «Гражданское общество плюралистично, и оно гарантирует право на своё понимание личного интереса и счастья»¹⁶. «В основе этики гражданского общества лежат права человека»¹⁷.

При данном подходе к гражданскому обществу его нравственность по широте простирается от этики дружбы, семейно-бытовой морали, воспитательного этоса до политической морали, – это крайние «фланговые этики» гражданского общества. По вертикали же нравственность гражданского общества связана с этикой предпринимательства, «а затем с менеджерской», с этикой трудовой и профессиональной, с этосами потребления и досуга. Переход к морали гражданского общества Ю.В. Согомонов здесь оценивает как *второй* этап в филогенезе морали, *первый* означал переход от первобытных нравов к морали традиционного общества и приходился на «осевое время» истории. «Именно здесь [в гражданском обществе - М.П.Е.] мораль *достигает своей зрелости* по всем показателям»¹⁸.

¹³ Библер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск. 1993. Т.1. – С. 31.

¹⁴ Там же. – С. 24.

¹⁵ Согомонов Ю.В. Этика гражданского общества // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск, 1993. Т.1. – С. 97.

¹⁶ Там же. – С. 128.

¹⁷ Там же. – С. 129.

¹⁸ Там же. – С. 118.

Ниже мы будем ещё давать аксиологические оценки гражданскому обществу, в том числе современному гражданскому обществу, и его морали. Сейчас же отметим, что при либеральном подходе к гражданскому обществу теряются его границы как определённой социальной системы, ускользает его специфика, и мораль его «становится» чрезмерно расплывчатой и по вертикали, и по горизонтали. Она распадается на отдельные этики, а где сама мораль гражданского общества? Какие ценности, кроме свободы, являются ещё важнейшими для гражданского общества? И какие из них основные, системные?

Другим существенным недостатком либеральной концепции гражданского общества, проявляющимся и в этических исследованиях, с нашей точки зрения, является то, что здесь свобода понимается по сути дела как «свобода от», т.е. как свобода от давления, прежде всего, государства, а затем сословий, семьи, всякой традиционности. Но ведь за этой традиционностью стоят и положительные моральные ценности. А гражданское общество, как общество подобных свободных от всякой традиционности граждан, превращается в общество манкуртов. А что могут натворить подобные бестия «без роду и племени» хорошо известно из истории, в частности, отечественной. Чем нравились пролетарии марксистам? – Тем, что им уже нечего было терять, кроме как «своих цепей». Чем нравились разночинцы-интеллигенты российским революционерам, от анархистов до ленинцев, последним, правда, меньше? – Тем, что не «имели» отечества, родных корней, ничего не имели! И поэтому могли уничтожить всё, в чём, как известно, весьма преуспели.

И правильно отмечает в той же книге Е.Н. Дубко: «Гражданское индивидуалистическое общество не может состояться как совокупность всесторонне свободных индивидов, тем более – свободных производителей»¹⁹. Индивидуализм, к которому самой логикой направлен либерализм, даже экономически уже не эффективен, почему он и начинает вытесняться в мировоззрении, в морали. Здесь очень актуально звучит приведённое в статье Е.Н. Дубко высказывание из Библии апостола Павла: « Ибо никто из нас не живёт для себя и никто не умирает для себя»²⁰.

¹⁹ Дубко Е.Н. Индивидуализм и свобода // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск. 1993. Т.1. – С. 206.

²⁰ Рим. 14,7.

Вторая концепция гражданского общества – это концепция феноменологическая, или *экзистенциалистская*, в которой гражданское общество понимается «как чисто социальное царство контркультур, контринститутов и свободного, демократического социального взаимодействия, межличностной коммуникации»²¹. Данная концепция в отличие от первой, понимающей гражданское общество чрезмерно широко, напротив, чрезмерно ограничивает его, понимая под ним царство контркультур. Но «контр» чего-либо по большей части связано с ценностями зла, а не добра.

Третья концепция гражданского общества – это «социально-критическая модель», где гражданское общество понимается «как социальный механизм жизненного мира, в противоположность той системе, которую образуют сегодня интегрированные, сросшиеся друг с другом экономика и государство»²². Наше понимание гражданского общества, собственно, более всего близко к третьей, социально-критической модели. С нашей точки зрения, гражданское общество есть система социальных групп, общностей и отношений между ними. Гражданское общество предстаёт, собственно, социальной системой общества, или как у Парсонса, «системой социентальной общности», которая является открытой и динамической, структурированной. При таком подходе экономическая, политическая, правовая, а также духовная сферы общества не включаются непосредственно в гражданское общество, хотя и связаны с ним, предстают «взаимопроникающими» друг в друга при сохранении «кибернетического» принципа иерархии. Несомненно, что конкретные лица, группы, институты, «акторы» в своей действительности занимаются не только собственно социальной деятельностью, но и экономической, политической, правовой, духовной.

Гражданское общество находится в постоянной динамике. И, конечно, гражданское общество Нового времени, новейшей истории иное, нежели древней или средневековой истории. Существовало ли вообще в средневековой истории или в древнем мире гражданское общество? С нашей точки зрения на гражданское общество как социальную структуру – да,

²¹ *Наумова Н.Ф.* Переходный период: переориентация в ценностном мире // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск, 1993. Т.2. – С. 38.

²² *Наумова Н.Ф.* Переходный период: переориентация в ценностном мире // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск, 1993. Т.2. – С. 38.

существовало. Но оно было иным – кастовым, жёстко классовым, сословным, со слабой мобильностью. Моральные же ценности трансцендентны и не зависят от времени. Менялась реальная моральная ценность социальных объектов, но не сами моральные ценности социальных объектов как трансцендентные абсолютные феномены, хотя они и связаны интенционально с соответствующими объектами. То есть существует реальная динамика исторических моральных ценностей, но не абсолютных.

Основные системные нравственные ценности гражданского общества, по моему мнению, – это **любовь, честь и содружество**. Они могли присутствовать в социуме в возможности быть здесь слабо развитыми, представленными. Но это означало и означает, что здесь торжествуют иные ценности, в том числе ценности зла. Подобное гражданское общество характеризуется слабой положительной нравственностью, моральностью.

Следует отметить, что по показателям действительности системных нравственных ценностей *гражданское общества средневековья* не кажется чрезмерно *отсталым* по сравнению с современным гражданским обществом. В самом деле, там была *честь*, была *любовь* и *верность*, было и определённое *содружество* разных сословий. В то же время *честь* была относительно неразвита, ибо существовала только сословная, при этом «лишающая» крестьянства чести, хотя она у них всегда была. *Любовь* в семье была на заднем плане по сравнению с послушанием воли родителей, ориентирующихся часто целесообразностью, и не всегда при этом ошибающихся. Существовала и классовая рознь между дворянами и крепостными, о чём свидетельствуют восстания, настоящие крестьянские войны. А чем похвалиться *современному* гражданскому обществу? *Любви*, а особенно *верности*, осталось немного. Почти напрочь исчезла *честь*. Правда, усилилось в современном демократичном обществе *содружество* разных социальных слоёв, страт, групп, что проявилось, в частности, в повышенной социальной *мобильности*. Однако развился слой маргиналов, мигрантов, люмпенов. Таким образом, *идеализировать современное гражданское общество нет оснований, т.е. нельзя воспринимать его и подавать его как идеал*. А это уже серьёзная социальная проблема - вспомним, как активно наши российские либералы пропагандируют западное гражданское общество и западный образ жизни, протекающий в этом обществе. Вот это и есть конкретный результат ценностного подхода к предмету!

**Любовь как нравственная ценность
гражданского общества. Анализ учений о любви
В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, К. Льюиса**

Моральные ценности гражданского общества многообразны. Они включают в себя по принципу монадности и ценности, которые проявились на более низких ценностных уровнях, а именно – в экономике, в политике, в праве. Но среди ценностей, связанных именно с социальной структурой, с нашей точки зрения, следует выделить как основные нравственные системные ценности гражданского общества **любовь, честь и содружество**. Почему выделяются именно эти ценности, а не другие? На данный вопрос, как в аналогичных случаях, описанных выше, отвечаем, что это является результатом аксиологического обобщения ценностного мира гражданского общества. Выделение данных ценностей надо рассматривать как конкретное социологическое обобщение.

Можно подойти к этому вопросу и с рационально-аксиоматической точки зрения, и воспринимать их как аксиомы практического разума для ценностного мира гражданского общества. Что такой выбор правомочен, о том будет свидетельствовать само наше исследование. Естественно, что мы не подходим к этому вопросу догматически и допускаем, что мы можем ошибаться и что возможны иные предложения по данной теме.

Любовь и для теоретического сознания и для обыденного сознания предстаёт важнейшей и несомненной ценностью. В словарях даются «научкообразные», «сухие» и «скучные» определения любви. Так, в словаре В. Даля любовь определяется как «состояние любящего, страсть, сердечная привязанность, склонность; вожделение; охота, расположение к чему-то». В «Толковом словаре» С.И. Ожегова любовь понимается как «чувство самоотверженной и глубокой привязанности, сердечного влечения, а также как «склонность, пристрастие к чему-то».

Художники старались более красиво, «по-человечески» определить любовь, выразить её суть.

«Любовь, любовь – гласит преданье –
Союз души с душой родной –
Их съединенье, сочетанье,
И роковое их слиянье,
И ... поединок роковой...»
(Ф.И. Тютчев. Предопределение)

Богословы, философы проявляют осторожность в определении любви, понимая неразрешимость данной задачи для рационального мышления. Здесь прибегают к аллегориям, к номинальным, «косвенным» дефинициям. Так у Платона любовь есть «кровосмешение небесного и земного», «рождение в красоте». Апостол Иоанн писал, что «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге. И Бог в нём»²³. Философов больше занимает проблема смысла любви, её оценки. Собственно здесь начинается нравственно-аксиологический подход к любви.

В самом деле, необходимо различать чувства, отношения, которые обычно обозначаются как *любовь*, и ценность **любви**, связанной интенционально с ними. О прекрасном чувстве любви, о сложном характере отношений любви хорошо сказали поэты, писатели, философы, психологи. Нравственно-аксиологический подход к любви связан с вопросами о *значимости* этих отношений, чувств, об их *моральности*. Сколько добра в любви? Почему и когда она предстаёт как положительная нравственная ценность? Насколько нравственна сама любовь? И всякая ли любовь нравственна? Что составляет ценность любви? Какое место занимает она среди иных моральных ценностей? Может ли оправдать себя любовь и всегда ли она самооправдаема?

Очевидно, что не всякая любовь нравственна, есть «*любовь преступная*», «*грешная*», «*безнравственная*», как, например, любовь женатого человека к иной женщине, сопровождаемая физической изменой. Безнравственна некрофилия (любовь к трупам), любовь к лицам одного пола и т.п. На якобы существующей у Гитлера некрофилии Э. Фромм построил целую концепцию личности фюрера.

В этике Новейшей истории содержательные идеи о любви были высказаны такими мыслителями, как Вл.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, К. Льюис. Вл.С. Соловьёв, оставаясь «вечным женихом», тонко чувствовал различные нюансы любви. В своей статье «Смысл любви» он отметил разные *роды* любви, а именно: половую любовь, мистическую любовь, родительскую любовь, в частности материнскую, любовь дружескую, патристическую, альтруистическую, творческую – как любовь к науке, искусству и т.п., космическую, божественную любовь²⁴.

²³ 1 Ин. 4, 16.

²⁴ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.2. – С.

Среди человеческих видов любви В.С. Соловьёв выделил особо половую любовь. *Половую* любовь он рассматривал как любовь между полами, между мужчиной и женщиной, и признавал её за наиболее совершенную среди человеческих видов любви, отметив несовершенство других её видов. Половую любовь В.С. Соловьёв отличал от вожделения и похоти. *Вожделение* есть естественное половое чувство без любви, которое может предстать и *похотью*, если сопровождается чувством сладострастия. Только половая любовь удовлетворяет двум основным требованиям, без которых невозможно преодоление эгоизма «самости» в любовных отношениях, снижающих ценность любви. «Во всех прочих родах любви отсутствует или *однородность, равенство и взаимодействие* [выделено нами - М.П.Е.] между любящим и любимым или же *всестороннее различие* [выделено нами - М.П.Е.] восполняющих друг друга свойств»²⁵.

Смысл любви, собственно, ценность любви, В.С. Соловьёв видел не в деторождении и не в физическом совокуплении, а в духовном единении, через которое оправдывается и спасается индивидуальность, и побеждается эгоизм. «Смысл человеческой любви вообще, – писал он, – *есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»²⁶. Деторождение не может быть смыслом любви, как считал А. Шопенгауэр, ибо тогда любовь должна быть тем значительнее, чем многочисленнее потомство, и наоборот, но фактически часто сильная любовь остаётся или неразделённой или трагической, т.е. ведущей не к жизни, а к смерти. Художники очень хорошо это почувствовали и отразили в своих произведениях эту трагическую противоречивость любви. В.С. Соловьёв приводит в качестве примера трагедию Шекспира «Ромео и Джульетта», роман Гёте «Страдания молодого Вертера». Можно в качестве классического примера привести и роман Л.Н. Толстого «Анна Каренина». «Итак, половая любовь и размножение рода находятся между собою в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другое»²⁷.

Смысл любви по В.С. Соловьёву состоит в духовном единении, через которое оправдывается и спасается индивидуальность и побеждается эгоизм. «Смысл человеческой любви вообще, - писал он, - *есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»²⁸. В.С. Соловьёв не отрицал всецело важность и других видов любви, но остроумно высмеивал

²⁵ Соловьёв В.С. Смысл любви // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.2. – С. 508.

²⁶ Там же. – С. 508.

²⁷ Там же. – С. 494.

²⁸ Там же. – С. 505.

попытку толстовцев и спиритуалистов заменить другими видами любви половую любовь как «импотентный морализм»!

Любовь у русского мыслителя возводится до космического принципа, в чём он близок язычнику Платону. И космическая, божественная любовь также предстаёт как любовь половая, хотя и чисто идеальная. У Соловьёва вполне логично для него возникает понятие *Софии* как олицетворённой Вечной Женственности, которая и предстаёт равноценным для Бога предметом его божественной любви. София является и олицетворением природы, космоса, Церкви и именно через женственность, присущую всему существующему. Бесполовая любовь неполноценна даже как божественная. «Для Бога Его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс её реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»²⁹.

Но понимание любви как совершенного сочетания мужского и женского начала с необходимостью приводит к *противоестественной* идее об *андрогинизме*. Об андрогинизме В.С. Соловьёв пишет в разных местах³⁰ и при этом отождествляет именно с ним *образ и подобие* Божие, что подлежит восстановлению. Он по своему толкует Библию, находя как ему кажется здесь свидетельство первоначального андрогинизма: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»³¹.

В этом собственно смысл совершенной любви и совершенного брака. «Истинный человеческий брак есть тот, который сознательно *направляется* к совершенному соединению мужчины и женщины, к созданию целого человека»³². Поэтому совершенный брак и не предполагает деторождение.

²⁹ Соловьёв В.С. Смысл любви // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.2. – С. 534.

³⁰ См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.2. – С. 619.

³¹ Быт. 1, 27.

³² Соловьёв В.С. Оправдание добра // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.1. – С. 492.

В.С. Соловьёв не отрицает значимости деторождения в силу исторического несовершенства действительных мужчин и женщин, действительного брака. Совершенный брак есть историческая цель, осуществляемая через ряд будущих поколений. По В.С. Соловьёву андрогинная единица «как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение»³³, есть идеальная личность, социальный атом, на которые распадается идеальное общество и даже Царство Божие.

В.С. Соловьёв отмечает ряд необходимых условий, при которых возможна половая любовь. Одним из таких условий является *вера*. Любовь, идеализируя предмет нашей любви, требует от нас признать за другим существом безусловное значение. Однако в действительности любое существо несовершенно и преходяще. «Следовательно, мы можем утверждать за ним безусловное значение лишь верою, которая есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых»³⁴. Другим необходимым условием для реализации истинной любви является совместная жизнь, «всемерное объединение». «Действительно спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми»³⁵.

С нашей точки зрения в учении В.С. Соловьёва о любви есть много мистического, туманного и просто противоестественного, в которое и *поверить* невозможно, а не только подтвердить это практически. Так, вызывает возражение идеализация и абсолютизация Соловьёвым половой любви. Половая любовь есть лишь один из видов любви, очень существенный, но столь же существенны и другие её виды. В реальности же даже совершенная половая любовь, даже связанная с верой и «всемирным объединением», предстанет не только добром, но и злом. И зло её в гордыне и эгоизме самовлюблённых андрогинов. Соловьёв не разделяет любовь как отношение, чувство и любовь как ценность, и в этом главный недостаток его учения. Бездоказателен и его тезис о паре влюблённых как социальном атоме. Более предпочтительным предстаёт, например, положение Л. Морено о личности, окружённой полем чувств и отношений, как социальном атоме. В.С. Соловьёв как будто не понял смысла Божественной любви как

³³ Соловьёв В.С. Смысл любви // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.2. – С. 513.

³⁴ Соловьёв В.С. Смысл любви // В.С. Соловьёв. Соч.: В 2 т. – М., 1988. Т.2. – С. 531.

³⁵ Там же. – С. 538.

милосердия, явленной не только к Сыну, но и к миру, к людям. «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него»³⁶.

Такая любовь-дар, любовь-жертва не требует непременно лиц иного пола для своего проявления, но она, действительно, достигается человеком лишь через веру и только через соборное единение с другими людьми в Церкви. Божественная любовь даётся человеку по благодати Божией, и достичь её эволюционно, через постепенное восхождение от любви к вещам и лицам другого пола до любви к прекрасному как таковому, нельзя. Этот подготовительный путь не завершается только усилием самого человека.

Не прав Соловьёв и в оценке брака как временного явления к совершенному андрогинному браку-союзу. Любовь воплощается антиномично и через безбрачный монашеский путь, и через брачный мирской путь, и оба святы. **«Высоко оценивая подвиг добровольного целомудренного безбрачия, принимаемого ради Христа и Евангелия, и признавая особую роль монашества в своей истории и современной жизни, Церковь никогда не относилась к браку пренебрежительно и осуждала тех, кто из ложно понятого стремления к чистоте унижал брачные отношения»**³⁷.

Обвинив Толстого в импотентном морализме, Соловьёв сам оказался импотентным идеалистом, «вечным женихом».

П.А. Флоренский посвятил любви, дружбе и ревности немало страниц своей главной книги *«Столп и утверждение истины»*³⁸. Учение о любви П.А. Флоренского не отличается предельной ясностью, да и возможно ли достичь подобного в вопросах, где, как писал Ф.М. Достоевский, «в том и великое, то тут тайна, - что мимоидущий лик земной и вечная Истина соприкоснулись тут вместе».

Можно дать следующую интерпретацию учения Флоренского. Любовь связана не только с отношениями человека к человеку, но и человека к миру, к Богу. Любовь *онтологична*, а не только психологична. Онтологическая и гносеологическая роль любви обнаруживается при исследовании проблемы *истины*. Считается, что истина достигается через интуицию, обеспечивающую непосредственную самоочевидность, или через

³⁶ 1 Ин. 4, 9.

³⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X.1. // Служба коммуникации ОВЦС МП. – М., 2000.

³⁸ См.: *Флоренский П.А. Столп и утверждение истины*. – М., 1990. Т.1 (1). – V, XII, XIII.

дискурсию, дающую достоверное знание через умозаключение. В первом случае истинность знаний основывается на законе тождества «А=А». Однако закон тождества, характеризующий самоочевидность, практически неприменим ни к сознанию, ни к объективной реальности, где всё изменяется, выходит за рамки своего «Я». Закон тождества не способен ничего синтезировать кроме голого самотождества «А=А» или «Я=Я». «Закон «А=А» обращается в совсем пустую схему самоутверждения, не синтезирующую собою никаких действительных элементов, - ничего, что стоило бы соединять знаком «=». «Я=Я» оказывается ничем более, как криком обнажённого эгоизма, - «Я!», - ибо, где нет различия, там не может быть и соединения»³⁹.

При дискурсии также не может быть достигнута истина, поскольку дискурсивные рассуждения теряются в дурной бесконечности. И в вопросе об истине наиболее рациональной оказывается позиция скептицизма, агностицизма. Однако позиция крайнего скептицизма, на которую с необходимостью приходится вступить мыслящему субъекту, очень неустойчива. У П.А. Флоренского приводится очень эмоциональная и очень верная оценка позиции честного и последовательного скептика. «Но это предельно-скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного *безумия*, - писал он, - ибо что иное есть безумие, как не переживание без-субстанциональности, без-опорности ума. Когда оно переживается, то его тщательно скрывают от других; а раз переживши вспоминают весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что это такое. Бредовой хаос клубами вырывается с этой предельной границы разума, и всё-пронизывающим холодом ум умерщвляется. Тут, за тонкой перегородкой, - начало духовной смерти. И потому состояние предельного скепсиса возможно лишь в мановение ока, чтобы затем либо вернуться к огненной пытке Пиррона, либо погрузиться в беспросветную ночь отчаяния, откуда нет уже выхода и где гаснет самая жажда Истины. От великого до смешного – один шаг, а именно, шаг, уводящий с почвы разума.

Итак, путь скепсиса тоже ведёт ни к чему»⁴⁰.

Но что не подвластно рассудку, основанном на формальных законах логики, то под силу разуму, оперирующему диалектикой, скажет позднее П.А. Флоренский. И для разума «жизнь – текучая, несамотождественная,

³⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1) – С. 28.

⁴⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 38-39.

жизнь *может* быть разумна, *может* быть прозрачна»⁴¹. И достигается это через веру в то, что истина является *интуицией*, которая *доказуема*, т.е. «истина есть интуиция-дискурсия». Истинное одновременно самоочевидно и самодостаточно. Тогда согласно такой Истине жизнь есть процесс, в котором каждый «другой» момент времени не уничтожает «этот», а «будучи «другим», он есть в то же время «этот»»⁴². Но это изменяет и наше понимание закона тождества.

Согласно П.А. Флоренскому, вера в Истину не отменяет закона тождества, а, напротив, обосновывает его в «высшем, разумном» виде, - есть «высшая форма закона тождества»⁴³. И теперь «реальное само-тождество А» надо понимать «как вечно отвергающего себя и в своём самоотвержении вечно получающего себя»⁴⁴. Флоренский пишет, что «А есть А чрез утверждение себя как не-А, чрез усвоение и уподобление себе всего»⁴⁵.

Истина как «интуиция-дискурсия» есть *единая сущность о трёх ипостасях*, а именно: «Я – Ты - Он», где «Ты» – это «не-Я», а «Он» - это «Я» в «Ты». В христианстве подобная тройственная Истина олицетворена как *Бог-Троица*. Через подвиг веры в *Бога-Троицу* разрушается тот ад скепсиса, в котором обретается душа скептика. Вера в Бога является основанием для признания объективной реальности и её познаваемости. Но почему? П.А. Флоренский не отвечает на этот вопрос, для него кажется очевидным, что если закон тождества проявляется в Боге, то он достоверен. А закон тождества действительно проявляется в сфере Божественной, ибо согласно важнейшему христианскому догмату Бог *един* в трёх ипостасях. Но достоверен ли данный закон в сфере естественно-причинной, социальной, экзистенциальной, т.е. является ли он всеобщим? И если является, то в каком смысле, в какой форме? Думается, что из факта наличия высшей формы закона тождества в Боге не следует наличие этой же высшей формы закона в мире тварном. Даже человек, совершеннейшее создание Бога, есть лишь Его образ и подобие. Мы не можем, например, сказать, что в данной аудитории, где присутствует двадцать человек, находится лишь один человек, одна личность, - такое утверждение будет ложным. Однако мы утверждаем

⁴¹ Там же. – С. 29.

⁴² Там же. – С. 46.

⁴³ «Высшая форма» закона тождества по Флоренскому есть *диалектическая*, а «низшая» - *формально логическая* форма.

⁴⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 47-48.

⁴⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 48.

подобное о Боге, когда говорим о трёх ипостасях Бога, что существует тем не менее один Бог. Такое суждение о Боге является содержательным и истинным.

Абсолютного, «*нумерического*» тождества сущностей в тварном мире нет, иначе это ведёт к абсурдным утверждениям о множественности бытия одного и того же объекта в одно и то же время. Именно подобные доводы номиналистов и заставили крайних реалистов стать на более умеренные позиции, пересмотрев свой тезис, - «одно имя, одна сущность». Подобный тезис истинен только для Бога. Мы считаем, что в мире природы, социума есть тождество-подобие, «*генерическое*» тождество по Флоренскому, и здесь *имеет место* закон тождества *формальной* логики. Этот закон фиксирует *самотождественность* вещи, явления в данное конкретное время и в данном месте. Именно закон тождества позволяет говорить и о развитии *чего-либо*, т.е. о существовании *чего-то неизменного* в развитии, что обозначается определённым именем.

Есть и самотождество объектов, которое носит не «точечный», «мгновенный» характер, а длительный, простирающийся даже в вечность. Но здесь также действует не только диалектическая триада, закон отрицания отрицания, но и закон формально логического тождества. И касается он лишь отдельных объектов и субъектов, их внутреннего *самотождества*, и не их внешнего тождества, не нумерического тождества даже их сущностей, которые также лишь *подобны*. Повторимся, что мы стоим на позициях умеренного реализма. – См., об этом гл. I.

Тезис П.А. Флоренского, что закон тождества, как всеобщий закон бытия, получает обоснование в своей высшей (диалектической) форме и получает его в Боге, можно понять следующим образом. Поскольку мир объективной реальности есть инобытие Бога, постольку и есть тождество между *разными* элементами этого мира, как есть тождество между разными ипостасями Бога-Троицы. Против данного пантеистического по сущности тезиса действует тот же аргумент о принципиальном различии между Богом и тварным миром. По сути дела это есть определённая форма *язычества*, которая, думается, присутствует, к прискорбию, в учении П.А. Флоренского, и которая сказала не только в его учении о тождестве, но и в его *софиологии*. И есть доля истины в жёсткой оценке философии Флоренского со стороны прот. Г. Флоровского, что в книге «Столп и утверждение истины» «всего резче сказывается вся двусмысленность и неустойчивость

религиозно-философского движения [имеется в виду религиозно философское движение серебряного века русской культуры - *М.П.Е.*]»⁴⁶. Но жила во Флоренском христианская любовь ко всякому человеку, ко всякой твари, за что, как известно, многое прощается! Была крепкая убежденность в существовании объективной реальности. Вот его слова об этом, которые очень близки нам по духу своему: «Не можешь жить, - *умирай*, истеки кровью, а всё же живи объективным, не сходи на презренную субъективность, не ищи *себе* условий жизни. Для *Бога* живи, а не для себя. *Твёрд* будь, закалён будь, объективным живи!»⁴⁷.

Но вернемся к тому, как далее рассуждал П.А. Флоренский, после того как признал, что истина даётся через веру в Троицу? Такая истина даётся только *воцерковленному* человеку. «Ведь *церковность* – вот имя тому пристанищу, где усмиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум»⁴⁸.

Живое общение с Истиною приводит к **любви**, *любовь* есть «начальная стадия давно-желанной интуиции». «Явленная истина есть любовь. Осуществляемая любовь есть красота. Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге»⁴⁹. Любовь связана с познанием уже потому, что она представляет собой акт, «переходящий от субъекта к объекту и имеющий опору в объекте»⁵⁰. В любви человек выходит за рамки своего «Я» к «Ты», к иному, воспринимая оное таковым, каким оно есть и должно быть. В акте любви наблюдается и обратный процесс «вхождения» иного в «моё», что преобразует меня. Но это и составляет по Флоренскому суть процесса познания, как его понимает русская философия. «Познание, - пишет П.А. Флоренский, - есть реальное *выхождение* познающего из себя или, - что то же, - реальное *вхождение* познаваемого в познающего, - реальное единение познающего и познаваемого. Это основа и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии»⁵¹.

Возможно подобное отношение между субъектом и объектом познания как акт их «внутреннего объединения». Но потому своё понятие любви П.А. Флоренский определил как «*онтологическое*», противопоставив его

⁴⁶ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 493.

⁴⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 262.

⁴⁸ Там же. – С. 5.

⁴⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 75.

⁵⁰ Там же. – С. 75.

⁵¹ Там же. – С. 73.

«психологическому», имеющему место у Лейбница, Спинозы и других мыслителей. Психологическое понятие любви более «бедное», менее содержательное, включающееся в онтологическое. И ограниченность психологического понятия любви П.А. Флоренский видел в его субъективности. Даже когда Лейбниц даёт своё классическое определение любви как «радование счастьем другого, или – счастьем других, считаемое вместе с тем за собственное», то «чужое счастье признаёт за своё»⁵².

По справедливому замечанию Флоренского, любовь при этом теряет свою значимость как ценность. Подобный же недостаток характерен и для Спинозы, который, как и Лейбниц, пытаясь дать рациональное понятие любви, по сути дела дал психологическое её понятие, признав за любовь психический феномен *вожделения*. И подобное не случайно для западной философии, оно следует из бытующего здесь учения о *единстве*.

П.А. Флоренский придавал принципиальное значение двум различным учениям о единстве: *омоусианскому* в православной культуре и *омиусианскому* в западной, католической и протестантской, культуре. «Стремление к чистому омиусианству, - пишет он, - как к своему пределу, определяет историю новой философии в Западной Европе; тяготение к чистому омоусианству делает своеобразную природу русской и вообще православной философии»⁵³. *Омоусианство* Флоренский определяет ещё как *нумерическое*, или абсолютное тождество, которое в применении к Богу означает сущностное тождество всех Трёх Лиц Святой Троицы; в применении же к личностям оно означает тождество их сущностей. Нумерическое тождество есть глубочайшая характеристика живой личности. Это свойство и проявляется в любви, и делает возможной любовь как онтологический акт, т.е. любовь как тождество сущностей, а не только как их подобие. С подобием как генерическим тождеством связана любовь как психологическое состояние.

Числовое тождество приложимо к вещам, которые всегда лишь подобны, напротив, о личностях надо говорить лишь как о «тождественных» или «нетождественных». Но поэтому истинной любви к вещам быть не может, а может быть лишь *вожделение*. Личности «нечистые» также способны лишь к «уподоблению» *вожделения*. Но истинная любовь возможна только через познание Бога-Троицы. «Только познавший Троицу Бога

⁵² Там же. – С. 76.

⁵³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 80.

может любить истинною любовью. Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я не люблю. И ещё обратно: если я люблю, то я приобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не приобщился и не знаю»⁵⁴.

П.А. Флоренский различал разные виды любви. Он проделал этимологический анализ слова «любовь» в древнегреческом языке и выделил здесь четыре основных значения. Эти значения следующие:

1) *агапическая* любовь (*agape*) как рассудочная, оценочная, как любовь *уважение*;

2) *эротическая* любовь, *эрос*, как страстное любовное ощущение, как любовь *страсть*;

3) *филическая* любовь, *филос*, как любовное внутреннее признание, любовь *приятель*;

4) любовь *товарищескую*, как любовь *родовую*, любовь терпение, любовь *привязанность*. Примером такой любви служит «ровная» любовь родителей к детям, граждан к отечеству⁵⁵.

Христианство одухотворило любовь и по сути дела узаконило лишь два вида любви, изменив их содержание. Христианство признаёт любовь *филическую* как любовь *дружбу*, и любовь *агапическую* как любовь *родовую*, любовь *братство*. Таковы по П.А. Флоренскому два основных вида христианской любви. Эти два вида сосуществуют как «антиномически-сопряжённая пара». «Чтобы жить в среде братьев, - заявлял П.А. Флоренский, - надо иметь Друга, хотя бы далёкого; чтобы иметь Друга, надо жить в среде братьев, по крайней мере быть с ними духом»⁵⁶.

По Флоренскому любовь может быть только между личностями, но страстное отношение к личности, определяемое только собственническими чувствами, т.е. отношение к другой личности как к вещи, есть не любовь, а вожделение. Для обозначения отношений к твари, к телесности Флоренский также применял слово «любовь», понимая собственно здесь любовь как *жалость*. «Только христианство породило невиданную ранее влюблённость в тварь и нанесло сердцу рану влюблённой жалости обо всём существе»⁵⁷. Подобное чувство он снова же связывал не с омиусианством, а

⁵⁴ Там же. – С. 84.

⁵⁵ См. о четырёх видах любви как «великих драгоценностях сокровищницы эллинского языка»: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 400, 406 и др.

⁵⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 412.

⁵⁷ Там же. – С. 288.

омоусианством. У христианских подвижников есть даже идея «святого тела». П.А. Флоренский приводит для правильного понимания отношения христианства к природе Правила святых Апостолов, постановление Гангрского поместного собора IV века, которые наложили клятву на порицающих брак и брачное сожителство. И делает это он абсолютно верно.

П.А. Флоренский особо выделил и проанализировал *дружбу* как филическую любовь. «Дружба – это видение себя глазами другого, но перед лицом третьего, и именно Третьего»⁵⁸. Дружба есть «созерцание себя через Друга в Боге»⁵⁹. Мистическое, таинственное единство двух лиц является условием ведения истины. Дружбу поэтому нельзя свести только к психологии или к этике, она «прежде всего онтологична и мистична»⁶⁰. Дружба открывает человеку его собственные недостатки, показывает, где и как надо работать над собой.

Дружба связана с *верностью* и *ревностью*. Верность дружбе даже до «кровей мученических», - «таков основной завет её, и в соблюдении его – вся сила её»⁶¹. По Флоренскому дружеская пара – это и атом деления. Предел социального дробления «не человеческий атом», а именно пара друзей, подобно тому, как такой молекулой в языческой общине была семья⁶². Здесь новая антиномия, а именно антиномия «личности-двоицы». С одной стороны, отдельная личность – абсолютная ценность, но, с другой стороны, она есть лишь там, где есть общность двоих или троих. Всё же «двое или трое» качественно выше, нежели «один», хотя христианство создало идею абсолютной ценности личности, и нельзя сказать, что здесь первичнее, - общение или личность⁶³.

П.А. Флоренский, следуя отчасти логическому принципу антиномизма, а отчасти – духовному опыту, от дружбы обращается к *ревности*, к понятию, которое «столь важное и обычно столь мало исследуемое»⁶⁴. По Флоренскому ревность есть положительная нравственная ценность. Она предстаёт *необходимым* моментом любви, «необходимой *стороною* сильной любви». Поскольку жив человек, постольку и болезненны раны от его

⁵⁸ Там же. – С. 439.

⁵⁹ Там же. – С. 438.

⁶⁰ Там же. – С. 438.

⁶¹ Там же. – С. 445.

⁶² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 419

⁶³ Там же – С. 419.

⁶⁴ Там же. – С. 463.

дружбы. Любовь вселенска, «но эта вселенскость любви не только не исключает, но даже *предполагает* обособленность, отъединённость, изоляцию». Ревность и служит сигналом разрушения подобной обособленности двоих. Мысль о возможной замены в любви одного лица другим опирается, собственно, на принцип омиусии, или вещности, и мысль эта греховна, ведёт к смерти⁶⁵. Флоренский в целом согласен со словами одного из отцов церкви, которые привёл Исаак Сирийский, что ревность есть «пёс и хранитель Закона Божия, т.е. добродетели». П.А. Флоренский сознательно противопоставил своё понимание ревности расхожим интеллигентским оценкам её как проявления эгоизма, гордости, тщеславия, самолюбия, подозрительности, мстительности. Он отвергает и известное учение Спинозы о ревности как зависти-ненависти, являющейся коррелятом любви. По Флоренскому Спиноза не разделяет, следуя принципу омиусианства, вещь и личность, и потому ошибочно отождествляет вожделение и любовь. Вожделеть можно вещь, любить вещь нельзя. По Флоренскому высказывания «любимое варенье», «любимые сигары», «полюбил карты» есть извращение и затемнение сознания, насилие над языком. ««Варенье», «сигары», «карты» и т.д. нельзя любить, а можно лишь вожделеть»⁶⁶.

Коррелятом же вожделения и является ненависть-зависть. И Спиноза произвольно делает двойную ошибку, принимая вожделение за любовь, и ненависть-зависть за ревность. Как логическое следствие этого – ошибочное осуждение ревности. На самом же деле, по П.А. Флоренскому, *«ревность есть сама любовь, но в своём «ино-бытии»; нам надо обнаружить, что ревность есть необходимое условие и непрременная сторона любви, - но обращённая к скорби, - так что желающий уничтожить ревность уничтожил бы и любовь»*⁶⁷.

Как можно оценить приведённые здесь мысли П.А. Флоренского о любви? Как можем мы сейчас понимать, и по возможности рационально, его идеи? С нашей точки зрения, П.А. Флоренский был прав, когда утверждал, что мы можем иметь обоснованное истинное знание о внешнем объективном мире лишь через веру в Бога. И прав в том смысле, что всякое иное утверждение о существовании объективной реальности и её познаваемости лишь правдоподобно, вероятно. Вероятна самая убедитель-

⁶⁵ Там же. – С. 472.

⁶⁶ Там же. – С. 468-469.

⁶⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 469.

тельная по своей аргументации идея Спинозы, что человек есть лишь модус объективной природы, и в лице его природа познаёт сама себя, а от себя самой у неё не может быть тайн. Это положение может быть принято и *идеалистами*, согласно которым Бог вначале сотворил природу, а затем из живой неразумной природы сотворил человека. – Известно, что Спиноза оказал сильное влияние на таких великих объективных идеалистов как Гегель и В.С. Соловьёв.

Данное положение Спинозы может быть принято и *материалистами*, согласно воззрениям которых природа через эволюцию сама сотворила разумное живое существо, каким предстаёт человек. И человек, как природное существо (что не отрицает ни его социальности, ни его духовности) по сущности своей подобен иным природным феноменам, вещам и потому способен адекватно познать их. Однако из акта творения нисколько с *необходимостью* не следует, что природа *сотворённая* способна адекватно познать природу *творящую*. Так, дети не всегда понимают своих родителей, животные, также являющиеся продуктами творческой эволюции природы, не осознают в должной мере даже ближайшую окружающую их среду. Не помогает здесь человеку и индукция, идущая от опыта, ибо она, по большей части, остаётся неполной. Индуктивные утверждения лишь правдоподобны, ассерторичны, а не необходимы, не аподиктичны. Только вера в благого и всемогущего Бога, сотворившего нас по своему образу и подобию как способных к познанию объективной реальности, помогает преодолеть ограниченность агностицизма и скептицизма и утверждать, что мы обладаем знанием о том, что вне нас и существует независимо от нас.

Однако поскольку Бог объективен и создал нас познающими истину, то к познанию объективной реальности способны и атеисты, т.е. вера в Бога не является необходимым и достаточным условием познания, хотя само существование Бога, конечно, есть подобное необходимое и достаточное условие. Но без веры в Бога не победить ада скептицизма и агностицизма в субъективной душе, вера в Бога нужна, прежде всего, для бытия самого субъекта. Аналогична жизнь человека, отрицающего бессмертие души или сомневающегося в этом, что прекрасно выразил Ф.М. Достоевский через разоблачение идейных самоубийц. Вот уж у кого ад в душе! Достоевский писал, что всякое атеистическое утверждение о всеобщей смерти по «всемогущим, вечным и мёртвым законам природы» заключает в себе «какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко оскорбительное и тем

более невыносимое, что тут нет никого виноватого»⁶⁸. Знаменитый и абсолютно верный вывод делает великий писатель-моралист: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из неё одной вытекают*»⁶⁹.

Требует корреляции и учение П.А. Флоренского о любви как средстве познания. Он абсолютно прав, когда не ограничивает понятие любви только психологией, а рассматривает любовь как онтологическое явление, – по этому пути в XX веке более всего продвинулись экзистенциалисты, которые стали рассматривать сознание не только как средство познания, но и как способ существования человека. – Всё это очень близко русской философии, русской культуре. Флоренский прав, когда утверждает, что любовь помогает более адекватно познать мир. Это давно отмеченный факт, что любовь идеализирует объект и потому для любящего более чётко, рельефно предстают положительные черты любимого, которые могут быть в нём как действительными, так и возможными. Мать видит детей своих иными, нежели чужие люди, и часто более верно, узревая в них любящим взором те добрые, прекрасные их качества, которые скрыты для равнодушного взгляда. И Божественная любовь точно также позволяет увидеть истинные ценностные качества объектов и субъектов и правильно оценить ценностные симулякры, выделив в них то, что действительно является добром и что злом.

Однако для познающего через любовь могут оказаться скрытыми те черты, которые субъективно не нравятся ему и которые он не хочет замечать и *не замечает* в предмете своей любви. Любовь и провидец, и слепец одновременно!

Но как возможно познание через любовь? Как достигается истина посредством любви? П.А. Флоренский считает, что это совершается через акт «внутреннего объединения познающего с познаваемым»⁷⁰, когда наблюдается «*выхождение из себя*» познающего субъекта и «*вхождение*» объекта познания в познающего субъекта. Но всё это слишком абстрактно,

⁶⁸ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // Ф.М. Достоевский. Полн.собр.соч. – М., 1981. Т. 23. – 147.

⁶⁹ Там же. Т. 24. – 48.

⁷⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (2). – С. 645.

туманно, понятия «выхождение субъекта» и «вхождение объекта» являются логически не строгими. П.А. Флоренский сам это понимает, когда говорит о них как о *метафорах*⁷¹. Можно предположить, что гносеологическая способность любви есть сущностное свойство самого феномена любви, которое необъяснимо рационально до конца. Это первичный факт, первичная данность, содержащаяся в самой любви. Отметим, что познание истины может совершаться и через *ненависть*. Ненависть также делает ненавидящего зорким на те черты, которые он порицает, ненавидит, а хотел бы обнаружить в предмете своей ненависти. И если присутствуют они там хотя бы в возможности, он их замечает, чего нельзя сказать об «объективной» «непредвзятой» точки зрения. Однако ненависть, как и любовь, может ослепить человека и не позволить ослеплённому ненавистью увидеть то положительное, что есть в действительности или в возможности в предмете ненависти. *Познание истины требует не только культуры ума, но и культуры чувств!*

Можно согласиться с П.А. Флоренским, что особенностью русской гносеологии является положение о диалектическом характере взаимодействия объекта и субъекта в процессе познания, когда субъект не только отражает объект в сознании, но и изменяется сам под его воздействием. Для русской философии, как уже отмечалось, не характерен субъективизм, агностицизм в той степени, что для западной философии, и не случайно. Содержание нашего сознания, действительно, предстаёт как отражением реальности, так и её творческим конструированием через интенционально направленные трансцендентальные и приобретённые формы.

Классификация видов любви у П.А. Флоренского не вполне чёткая. Более предпочтительной предстаёт классификация К. Льюиса, о которой пойдёт речь ниже. Как отмечалось, за христианскую любовь Флоренский признаёт только любовь-дружбу и любовь-братство. Но как быть с любовью-привязанностью к людям, животным, вещам, местности? Как оценить любовь-влюблённость? Или эти виды любви не могут быть христианскими? – Могут, о чём говорит и любовь самого Христа к Иерусалиму. С другой стороны, и любовь-дружба, как и любовь-братство, в своей действительности могут быть связаны не только с добром, но и со злом. Положительная же нравственная ценность, а таковой, несомненно, является любовь, всегда есть добро и никогда не переходит в зло. – (См, об этом вы-

⁷¹ Там же..

ше: Гл. 2, &2). Таким образом, то, что выделено Флоренским за любовь не есть ещё *ценность* любви, а её *симулякр*. П.А. Флоренский не разделяет любовь как ценность и любовь как предметный носитель данной ценности, и в этом, с нашей точки зрения, один из главных недостатков его учения о любви.

Важный и принципиальный вопрос для Флоренского – это вопрос об омоусии и омиусии. Отметим к тому, что уже было сказано по этому поводу выше, что вряд ли можно согласиться с мнением Флоренского, приписывающего западной культуре тенденцию к «чистому омиусианству». Дело в том, что в средние века большинство христиан Запада и Востока выступили единым фронтом против ереси Ария, настаивавшего на подобии Лиц Святой Троицы и отрицавшего Их тождество. Спор шёл принципиальный, буквально за каждую букву и, в частности, за одну букву «й». – Слово «омиусия» можно передать в транскрипции древнегреческого языка как «омойусия»⁷².

Повторимся, утверждение, что в мире тварном отношения подчиняются принципу подобия, верно. И это нисколько не подрывает позиции гносеологии, признающей познаваемость объективной реальности, - на этой позиции стоят большинство православных и католических мыслителей.

Тезис же об омоусианстве личностей ведёт с необходимостью к признанию в той или иной степени противоестественного андрогинизма и к софиологии. И у Флоренского мы встречаем сочувственные строки в адрес учения об андрогинах. «Было бы слишком легкомысленно видеть в только что изложенном мифе [в мифе Платона об андрогинах - *М.П.Е.*] простую басню, придуманную Платоном»⁷³. Комментируя библейский рассказ о создании жены из ребра Адама, Флоренский заметил, что нельзя наивно «представлять себе *изначальный* андрогинизм [выделено нами - *М.П.Е.*] человеческого существа в виде сращённости сиамских близнецов или ещё как-нибудь внешне-анатомически. Речь идёт о выделении жены именно из существа, из лица первого человека»⁷⁴. Но в библейском рассказе о происхождении жены говорится именно о создании жены из ребра *мужа*, а не андрогина, - «она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]»⁷⁵. В Библии утверждается также, что Бог «мужчину и женщину сотворил

⁷² С этих споров и пошла поговорка «не уступить ни на йоту».

⁷³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 172.

⁷⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (1). – С. 695.

⁷⁵ Быт. 2, 23.

их»⁷⁶; *их*, а не *его*, на что правильно обращают внимание многие богословы⁷⁷. Загадочное повествование Библии о создании жены из ребра мужа может толковаться аллегорически, как символ телесного, «костного» родства между мужем и женой, первенства мужа и обоюдного влечения⁷⁸.

Идея о возможности любви только между личностями через омоурианство заставляет признать только любовь между равными по сущности личностями. Но это ставит под вопрос любовь к Богу, с которой человеческая личность не может быть соизмеримой в силу бесконечности Бога. Не может тогда по той же причине и Бог любить человека и мир. И приходится предположить олицетворённую сущность мира и человечества – *Софию*, по сути дела равноипостастную Богу. Но на признании истинности подобного теологумена нет никаких богословских и философских оснований⁷⁹.

Оценка дружбы П.А. Флоренским просто великолепна! *Дружба, верность* дружбе, действительно, высочайшие по рангу положительные нравственные ценности, которые прекрасны.

Но дружба возможна и среди атеистов, среди лиц разных сословий. Однако дружба, которую рассматривает Флоренский, не предстаёт самой ценностью любви, её разновидностью, а лишь разновидностью её симулякра, и она в действительности сопряжена и с добром, и со злом. О дружбе очень хорошо скажет К. Льюс, учение которого можно рассматривать как определённое дополнение к учению Флоренского. Но можно ли согласиться с ещё одним мнением русского мыслителя, что «предел дробления» христианской общины, её «общественной молекулой», т.е. *первичной* малой группой, есть пара друзей, а не «человеческий атом», и не семья, которая являлась подобной «молекулой» в языческом обществе? С нашей точки зрения, *первичной* социальной группой и в современном обществе остаётся семья, как это утверждал ещё Ч. Кули. С позиций же нравственно-аксиологического подхода положительная нравственная ценность есть как за *единством* людей, проявляющимся и в дружбе, и в семье, так и за *отдельной личностью*. И по своей ценности любовь-дружба, любовь-братство как любовь родственников в семье, любовь-влюблённость как привязанность мужа и жены, *равноценны*.

⁷⁶ Быт. 1, 27.

⁷⁷ См., например: *Толковая Библия*. – СПб., 1904 – Стокгольм, 1987. Т.1. – С. 12.

⁷⁸ См.: Там же. – СПб., 1904 – Стокгольм, 1987. Т.1. – С. 23.

⁷⁹ Автор согласен с мнением *митр. Сергия (Страгородского)*, что софиология «чужда Святой Православной Церкви Христовой» (Цит. по кн.: *Н. Лосский*. История русской философии. – М., 1991. – С. 295).

Нельзя согласиться и с оценкой *ревности* как положительной нравственной ценности, данной Флоренским. Мы считаем, что ревность есть одна из ценностей зла, о чём пойдёт речь ниже.

Клайв Стейплз Льюис, замечательный английский учёный, мыслитель, писатель XX века, не стеснявшийся казаться старомодным своими убеждениями католика, как и любимый им Г. Честертон, издал замечательную работу о *любви*⁸⁰. К. Льюис в своём эссе о любви не стремится дать окончательную её дефиницию. Он исследует любовь через анализ разных её видов. Три наиболее общих и значимых *видов* любви выделил К. Льюис: *любовь-дар*, *любовь-нужду* и *любовь-оценку*. «На практике, слава Богу, все три вида соединяются в одном чувстве, поддерживая друг друга. Наверное, только любовь-нужда встречается в чистом виде, да и то на несколько секунд»⁸¹.

Реально эти три вида любви существуют через конкретные *роды* любви: *привязанность*, *дружбу*, *влюблённость* и *милосердие*⁸². Данные четыре рода любви характерны в основном для межличностных отношений, за исключением *привязанности*, которая может проявиться и к животным, вещам, а также *милосердия*, которой предстаёт и *Божественная* любовь. Первые три рода любви являются родами *естественной* любви, а последний род – это *благодатная* любовь, как данная человеку по благодати Божией. К. Льюис исключает возможность любви к тому, что всецело вне человека. В частности, он выделяет «*любовь к природе*», замечая, что она важна «для некоторых людей, особенно для англичан и русских»⁸³. Отмечается им также любовь к родине – *патриотизм*. Но собственно предметом его анализа стала любовь человека к человеку.

Привязанность, по К. Льюису, связана с тем, что кто-то нам нравится, хотя и не в «нашем вкусе». «Сперва мы привязываемся к человеку просто потому, что он рядом; потом мы замечаем: а в нём что-то есть!»⁸⁴. Это означает, что «мы вышли за пределы своих мерил, начали ценить добро

⁸⁰ См.: К.С. Льюис. Любовь // Вопр. философии. – 1990. – № 8. - Далее мы будем обращаться именно к данному журнальному варианту этой работы.

⁸¹ Там же. – С. 112.

⁸² К. Льюиса, если судить по данному переводу его работы на русский язык, не очень волнует вопрос о соотношении *видов*, *родов*, *форм* любви. Чаще всего он пользуется понятием «вида» для обозначения различных разновидностей любви. – Не стоит забывать, что работа «Любовь» была подготовлена как текст выступлений для *радио*.

⁸³ К.С. Льюис. Любовь // ж. «Вопросы философии» –1990, № 8. – С. 112.

⁸⁴ Там же. – С. 117.

как таковое, а не только нашу излюбленную его разновидность»⁸⁵. И в этом положительная ценность привязанности. Привязанность самая смиренная и распространённая любовь, не признающая границ биологического пола, и самый неразумный вид любви. Важно для человеческих отношений, чтобы дружба и влюблённость, когда они затухают, перешли в привязанность. «Не надо беседовать, не надо целоваться, ничего не надо, разве что чай поставить»⁸⁶.

Дружба – это такой род любви, который предполагает единство *интересов* и видение одной и той же *истины*. «Дружба рождается из приятельства, когда двое или трое заметят, что они что-то понимают одинаково»⁸⁷. Дружба всегда о чём-то, и возможна только тогда, когда «что-то важнее дружбы». Она почти не знает *ревности* и потому не ограничена двумя, «втроём дружить даже лучше». Из всех видов любви дружба «наименее естественна». Она уподобляет «нас богам или ангелам». К. Льюс отмечает, что нынешний мир по сути дела не знает той дружбы, которую ценили в древности. Кроме того, дружба уводит нас от общества на высший уровень личностного развития, а в современном обществе многие ставят общественное выше личного. «Демократическому чувству она также противна, ибо в ней есть избранничество».

Влюблённость – это любовь между полами, сопровождаемая особым, сложным чувством. Влюблённость направлена «на всего человека», и в неё уничтожается разница между «брать» и «давать». Она выходит за пределы самости и «похожа на весть из вечного мира». Влюблённость утишает, смягчает блудную страсть, облегчает воздержание, она не сводима к половой страсти. Половое чувство без влюблённости есть *вожделение*. Влюблённые не стремятся только к счастью, к наслаждению, ибо «вернейший знак влюблённости в том, что человек предпочитает несчастье вместе с возлюбленной любому счастью без неё»⁸⁸. К. Льюс отмечает скоротечность влюблённости, это самый непрочный род любви. «Долго ли мы пробудем в этом блаженном состоянии? Спасибо, если неделю»⁸⁹. Влюблённость и должна перейти в привязанность, иначе она «становится поистине мерзкой, слишком ангельской или слишком животной, или тем и дру-

⁸⁵ Там же. – С. 118.

⁸⁶ Там же. – С. 117.

⁸⁷ Там же. – С. 125.

⁸⁸ К.С. Льюис. Любовь // ж. «Вопросы философии» –1990, № 8. – С. 136.

⁸⁹ Там же. – С. 138.

гим по очереди. Такая влюблённость не по мерке человеку, она и мала ему, и велика»⁹⁰. К. Льюис не считает, что соитие без влюблённости нечисто, постыдно. В действительности гораздо больше было именно таких союзов без влюблённости, заключённых часто по воле родителей, благодаря которым во многом и существуют современные поколения. «И ничего низкого тут не было, а были послушание, честность, верность и страх Божий. При самой же сильной, самой высокой влюблённости соитие может быть прелюбодейным, может означать жестокость, ложь, измену мужу или другу, нарушение гостеприимства, горе для детей. Бог не хочет, чтобы различие между грехом и долгом зависело от оттенков чувства»⁹¹.

Милосердие – это божественный, благодатный род любви, когда нам даётся сила любить невыносимых – врагов, преступников, идиотов, людей, утомляющих нас, смеющихся над нами, любить любовью-даром самого Господа. Милосердие может проявиться и как любовь-дар и любовь-нужда и любовь-оценка. «Всем нам бывает нужно – кому чаще, кому реже – милосердие, любовь к невыносимым»⁹². Милосердие входит и должно в естественные роды любви, преображая их. При этом «привязанность, дружба или влюблённость останутся собою и станут одновременно милосердием»⁹³. Милосердие характеризует прощение, сердечный дар к падшему, униженному, оскорблённому и оскорбившему. Прощение может быть в разной форме – как совместная игра, шутка, выпивка, беседа ни о чём. Во всех нас есть что-то невыносимое, «если на помощь не явится милость, терпимость, жалость». Поэтому и следует укреплять естественные роды любви с Божией помощью милосердия.

К. Льюис отмечает не только самоценность всех родов и видов любви, но и их *ограниченность*, за исключением милосердия. Главное зло любви связано с её *эгоизмом*, когда она сама хочет не служить Богу, а стать Богом, когда она возводится на алтарь. К. Льюис согласен с тезисом швейцарского мыслителя XX века Дени де Ружемана: «*Любовь перестает быть бесом только тогда, когда перестает быть Богом*». И любовь «становится бесом, когда становится Богом»⁹⁴. Да, «Бог есть любовь»⁹⁵, но

⁹⁰ Там же. – С. 117.

⁹¹ Там же. – С. 132.

⁹² Там же. – С. 144.

⁹³ Там же. – С. 144.

⁹⁴ К.С. Льюис. Любовь // Вопр. философии. –1990, № 8. – С. 109.

⁹⁵ 1 Ин. 4, 16.

любовь не есть Бог, и не должна быть Богом, иначе она становится бесом, искажающим любовь, приводящим любящих даже к ненависти. К. Льюис убедительно показывает подобную диалектику любви через анализ различных видов и родов любви. Так, можно выделить четыре разновидности *патриотизма*: любовь к дому, любовь к прошлому своей страны, «твёрдая, даже грубая вера в то, что твоя страна или твой народ действительно лучше всех», и ощущение превосходства нации, расы. Последние две разновидности патриотизма содержат в себе уже больше зла, чем добра. «В самой крайней, безумной форме такой патриотизм становится расизмом толпы, который одинаково противен и христианству, и науке»⁹⁶. И тогда «бесовский патриотизм» начинает «сжирать сам себя».

Привязанность, самый демократичный, самый смиренный род любви, если всецело овладевает человеком, приносит много зла. «Если привязанность возьмёт в свои руки всю душу, семена эти [семена злобы - М.П.Е.] прорастут. Любовь станет Богом, станет бесом»⁹⁷. Так, привязанность родителей к детям способна отравить им жизнь, если родители будут ожидать любви-нужды детей к себе и тогда, когда уже станут им не нужны. К. Льюис говорит замечательные слова по данному поводу. «Цель наша – стать ненужными. «Я больше им не нужен», - награда для матери, признание хорошо выполненного долга»⁹⁸.

В *дружбе* опасна спесь, чванство, гордыня. Круг друзей «презирает и знать не хочет «внешних». Он и впрямь становится классом, самозванной аристократией»⁹⁹.

Влюблённость также во всём своём величии и самоотречении может привести к злу. «К жестокости, неправде, самоубийству и убийству ведёт не преходящая похоть, а высокая, истинная влюблённость, искренняя и жертвенная свыше всякой меры»¹⁰⁰. Влюблённые оправдывают своё зло любовью, законом любви. Но это значит, что любовь для них стала Богом, на алтарь которой они принесли даже совесть. «Тем временем бог этот мрачно шутит. Влюблённость – самый непрочный вид любви»¹⁰¹. Влюблённые обращаются за оправданием своего зла не только к природе, но и к

⁹⁶ К.С. Льюис. Любовь // Вопр. философии. –1990, № 8. – С. 115.

⁹⁷ . – С. 123.

⁹⁸ . – С. 121.

⁹⁹ – С. 130.

¹⁰⁰ К.С. Льюис. Любовь // Вопр. философии. –1990. – № 8. – С. 137.

¹⁰¹ К.С. Льюис. Любовь // ж. «Вопросы философии» –1990. – № 8. – С. 138.

духовному смыслу любви, в том числе к самому Христу. Действительно, в знаменитой притче о грешнице Иисус Христос сказал, что «Прощаются грехи ей многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит»¹⁰². К. Льюис совершенно справедливо замечает, что из самого текста Евангелия следует, что речь здесь идёт о любви к Христу, о христианской любви, а не о любви к разврату. На прелюбодеяния Иисус Христос разрешения не давал. Таких оправдательных слов стремящиеся оправдаться за грех совершённый не найдут в христианстве. Так, женщине, обличённой в прелюбодеянии, Иисус Христос сказал: «И я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши»¹⁰³.

К. Льюис приводит очень хорошее средство против абсолютизации того или иного типа любви, а именно, - *смех*. Он советует принимать с юмором серьёзные вещи, ибо это освобождает человека от возможного фетишизма любовных отношений. «Среди прекрасных и трудных тонкостей жизни есть и такое: надо очень серьёзно относиться к некоторым вещам и принимать их легко, как игру»¹⁰⁴. Старые патристические песни, приводит пример К. Льюис, и распевать было нельзя без подмигивания, и это спасало от патристического и национального чванства.

И смех, действительно, верное *терапевтическое* нравственное средство, которым желательно пользоваться, но которым владеют не все. Искусству юмора следует учиться серьёзно и учить этому молодых людей. Но юмор над серьёзными вещами должен оставаться доброжелательным, а не злорадным, юмор над добром не должен переходить в иронию, сарказм, в пошлость, ибо всё это шутки пошляка или подлеца, за масками которого может укрываться хитрая, злобная дьявольская рожа.

Благодатная *любовь-милосердие* свободна от эгоизма, но не от страданий. Очень хорошо говорит К. Льюис о связи самой совершенной любви и страданий: «К Богу же мы приблизимся, не избегая скрытых в любви страданий, а принимая их и принося Ему. Если сердцу нашему должно разбиться, если Господь разобьёт его любовью – да будет воля Его»¹⁰⁵.

Как оценить нам учение К. Льюиса о любви? Под очень многими его словами можно с чистой совестью ставить вердикт «Истинно. Принимается». Замечания здесь могут быть только по поводу того, что не все нюансы

¹⁰² Лк. 7, 47.

¹⁰³ Ин. 8, 11.

¹⁰⁴ К.С. Льюис. Любовь // ж. «Вопросы философии» –1990, № 8. – С. 132.

¹⁰⁵ Там же. – С. 141.

любви рассмотрены, но то, что рассмотрено, то хорошо. В самом деле, родов любви значительно больше, нежели четыре. Да и сам К. Льюис наряду с выделенными в специальные разделы родами любви проанализировал и любовь к природе, а также любовь к своей стране, нации.

И всё же один существенный недостаток, с нашей точки зрения, в учении Льюиса о любви присутствует. Он не разделяет любовь как отношение, любовь как чувство и *любовь как ценность*. Но поэтому ему и не удаётся объяснить некоторые явления, связанные с тем, что мы называем *симулякрами* любви, а он – родами и видами любви. В самом деле, любовь как ценность интенционально связана с определёнными отношениями и чувствами. Но сами эти отношения и чувства в то же время связаны и с другими ценностями, обладают множеством свойств, которых можно оценить как положительно, так и отрицательно. Всякий действительный род любви, точнее симулякр любви, несовершенен.

Так, даже *милосердие*, - эта благодатная любовь, может принести и приносит страдание. К. Льюис сам об этом свидетельствует. Он приводит странные слова Иисуса Христа о своей матери, о своих близких: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестёр, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»¹⁰⁶. А вспомним сцену, описанную в Евангелиях, когда пришли к Нему Матерь и братья Его, и пожелали поговорить с Ним, то что Он ответил? «Он же сказал в ответ говорившему: кто Матерь Моя? И кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать»¹⁰⁷. И не сказано в Евангелиях встретился ли в тот день Иисус Христос со своей матерью и братьями, но, очевидно, что не могли не огорчить по-человечески слова Его близких Его. Но знаем мы также и о человеческой сыновней любви Христа к матери Своей, о которой помнил Он и во время крестных мук Своих. «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! Се сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик взял Её к себе».¹⁰⁸

¹⁰⁶ Лк. 14, 26.

¹⁰⁷ Мф. 12, 48-50.

¹⁰⁸ Ин. 19, 25-27.

Контрольные вопросы

1. Каково соотношение гражданского общества и морали ценности свободы?
2. Каково учение о любви В.С. Соловьёва?
3. Каково учение о любви П.А. Флоренского?
4. Каково учение о любви К. Льюиса?

Темы докладов и рефератов

1. Гражданское общество и мораль.
2. Христианская концепция любви.
3. Учение о любви В.С. Соловьёва и его оценка.
4. Учение о любви П.А. Флоренского и его оценка.
5. Учение о любви К. Льюиса и его оценка.

Рекомендательный библиографический список

Войтыла, К. (папа Иоанн Павел II). Основания этики / К. Войтыла (папа Иоанн Павел II) // Вопр. философии. – 1991. - № 1. – С. 28 – 60. – ISSN 0042-8744.

Гегель, Г.В. Философия права / Г. В. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с. – ISBN 5-244-00384-4.

Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. Соч.: в 2 т. – М.: 1991. Т. 2.

Гусейнов, А.А. Этика: учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с. – ISBN 5-7762-0043-1.

Ильин, И.А. О монархии и республике / И. А. Ильин. // Собр. соч.: в 10 т. – М.: Русская книга, 1994. Т. 4. – С. 31 – 220. – ISBN 5-268-01393-9.

Ильин, И.А. О сопротивлении злу силою / И. А. Ильин. // Собр. соч.: в 10 т. – М.: Русская книга, 1995. – Т. 5. – С. 31 – 220. – ISBN 5-268-01393-9.

Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы международного интернет-конф / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. – 192 с. – ISBN 5-98022-002-X.

Ролз, Джон. Теория справедливости / Джон Ролз. – Новосибирск. 1995.

Соловьёв, Вл.С. Оправдание добра / Вл. С. Соловьёв. // Соч.: в 2 т., – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47 – 580. – ISBN 5-244-00192-2.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2001. – 127 с.

Этика: учебник / под общ. ред. А. А. Гусейнова, и Е. А. Дубко. – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. – ISBN 5-8297-0030-1.

Этика: Энцикл. слов. / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – ISBN 5-8297-0049-2.



Лекция 13. ПАТРИОТИЗМ, ЧЕСТЬ И СОДРУЖЕСТВО КАК ГРАЖДАНСКИЕ МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

- Нравственно-аксиологическая оценка патриотизма, верности и ревности* ●
- Честь как системная нравственная ценность гражданского общества* ●
- Содружество как нравственная ценность гражданского общества.* ●
- Нравственно-аксиологическая оценка интернационализма*

Нравственно-аксиологическая оценка патриотизма, верности и ревности

Итак, как мы понимаем *любовь как ценность*? Начнём с определения любви. Очевидно, что дать адекватного определения любви невозможно. Если предлагать рабочие определения любви, то можно остановиться на следующем: *«Любовь есть ценность, характеризующая человеческое бытие, которое проявляется через отношения, максимализирующие самоценность мира и другого человека, и сопровождающаяся высшей эмоционально-духовной напряжённостью»*. Любовь как ценность связана не только с чувством. Но и с особым отношением, с особым способом познания и бытия. Любовь как ценность не сводима в то же время ни к психологии, ни к гносеологии, она онтологична, объективна, интенционально связана с особыми качествами, отношениями.

Различие между любовью-ценностью и её предметным воплощением, её симулякром и делает содержательным вопрос о том, сколько добра в том или ином явлении, обозначаемым термином «любовь». Очевидно, что не всякая конкретная любовь нравственна, есть «любовь преступная», «грешная», как, например, любовь женатого человека к иной женщине или замужней женщины к мужчине, сопровождаемая физической изменой. Женщины при этом стараются прибегнуть к софистическому аргументу, что они вступают лишь в физическую связь, не совершая при этом духовной измены. Это чисто женский аргумент, образчик «женской психологии». Безнравственна любовь к лицам одного пола, к трупам. На якобы существующей у Гитлера некрофилии Э. Фромм построил целую концепцию личности фюрера.

Ценность любви в то же время абсолютна *положительна*. Любовь характеризуется служением жизни, хотя это может и не сопровождаться

деторождением. Любовь служит важнейшим средством раскрытия личности, открытия личности. Любовь – важное средство пути к единству. Через любовь достигается максимальное единство двух лиц, хотя и никогда здесь не может быть их тождества. Добро любви в её победе над эгоизмом, этим первородным всеобщим грехом, который проявляется и в сребролюбии, и в блуде, и в тщеславии, и в гордыне. Добро любви в даре, в безвозмездном служении, свободе от утилитаризма, в искреннем почитании «другого», «других», в восхищении, в благоговении перед «другим» и «другими». Любовь есть божественно совершенная форма разрешения противоречия между «своим» и «чужим».

Добро любви, её нравственное значение воспел в своём гимне любви апостол Павел. И слова его, с нашей точки зрения, абсолютно верно характеризуют *ценность* любви:

«Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто.

И если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит.

Любовь никогда не перестаёт, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится»¹⁰⁹.

Любовь является одной из важнейших ценностей. Мы согласны с тем, что «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге. И Бог в нём»¹¹⁰. И одна из важнейших норм человеческих отношений следующая: «Да любите друг друга»¹¹¹.

Мы считаем, что любовь создаёт единство человека не только с человеком, но и природой, с другими живыми существами, с артефактами, с родиной, с культурой. Существует множество видов и родов любви, их

¹⁰⁹ 1 Кор. 13, 1-8.

¹¹⁰ 1 Ин. 4, 16.

¹¹¹ Ин. 13, 34.

значительно больше двух или четырёх; для некоторых человечество даже не выработало общепринятых названий, как, например, для любви к природе,¹¹² к животным. Однако за всеми конкретными родами, видами любви находится единственная, единая любовь как ценность, которая в реальности и реализуется через различные её роды и виды.

Мы проанализируем подробнее два рода любви: любовь человека к тому, что вне его, а именно – любовь к родине, или *любовь-патриотизм* и любовь человека к человеку иного пола – *любовь-влюблённость*.

Существуют три понятия, за которыми стоят реальные общественные явления, - это понятия *нацизма*, *национализма* и *патриотизма*. Данные явления, как и одноимённые им понятия, необходимо разделять, поскольку они различны и по содержанию и по своей нравственной ценности, и в реальности они предстают *симулякрами* ценности любви, т.е. сопричастны, как реальные феномены, многим ценностям как положительным, так и отрицательным.. *Нацизм* можно определить как учение, которое отстаивает и *противопоставляет* ценности своей нации, как высшие, ценностям иных наций, как низшим. Крайней экстремистской формой нацизма предстаёт *фашизм* как идеология и политика шовинизма и тоталитаризма. Нацизм как реальное общественное явление противоречив с нравственно-аксиологической точки зрения, представляя собой сочетание ценностей добра и зла, но при этом здесь больше зла, нежели добра. Добро нацизма состоит в отстаивании ценностей своей нации, своей национальной культуры. Зло нацизма в его национальном эгоизме. Ратуя за благополучие своей нации, нацизм с необходимостью приводит свою нацию к её историческому поражению, о чём особенно ярко свидетельствует XX век. И это связано с тем, что, утверждая собственную национальную исключительность, нацизм с необходимостью ведёт к исключению своей нации из состава человечества, т.е. к национальной изоляции, что губительно и духовно, и политически, и экономически. Нацизм порождает атеизм, аморальность и, следовательно, бездуховность. Подчёркивая принципиальное отличие нацизма и, в частности, фашизма от патриотизма, русский философ И.А. Ильин писал, что если русским фашистам «удастся водвориться в России (что не дай Бог), то они скомпрометируют все государственные и здоровые идеи и провалятся с позором».

¹¹² Подобную любовь к природе можно назвать *природолюбием*.

Национализм есть общественное движение и учение, которое отстаивает и развивает ценности своей нации, не противопоставляя их ценностям других наций. Национализм есть, несомненно, положительная нравственная ценность, которая является реальной *любовью* к своей нации. Национализм, утверждая особое *любовное* отношение человека к своей национальной культуре, истории, не противоречит общечеловеческим нравственным ценностям, как не противоречит принципу любви к людям исключительная любовь каждого отдельного человека к своей матери и отцу, к своим предкам. Данные два чувства взаимно определяют и дополняют друг друга, выступая одной из существенных основ нравственного бытия личности. Это гениально просто и точно выразил А.С. Пушкин:

«Два чувства дивно близки нам –
В них обретает сердце пищу –
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека,
Залог величия его».

Патриотизм есть общественное явление, учение, которое отстаивает и развивает ценности своего *отечества, родины*. Понятия *отечества* и *родины* не идентичны, - *отечество* есть место рождения нации и культуры, к которой принадлежит данный человек, а *родина* есть место физического рождения самого индивида. И не для всех людей родина и отечество совпадают. Патриотизм также есть положительная моральная ценность, есть действительная любовь к своему отечеству. Патриотизм не тождественен национализму, поскольку в одном и том же отечестве могут проживать несколько наций, сосуществовать несколько национальных культур. И настоящий патриотизм должен брать под защиту все их. Таким образом, по объёму понятие патриотизма является более *широким*, нежели понятие национализма.

Патриотизм, также как и национализм, может существовать в нескольких формах. Так, есть патриотизм *догматический*, или *консервативный*, который берёт под защиту и зло своего отечества. Основной принцип догматического патриотизма: «Отечества и дым нам сладок и приятен»

(Г. Державин). Данную форму патриотизма часто неверно отождествляют с *нацизмом*. Недостатком догматического патриотизма является некритическое восприятие им своей культуры, что связано с неверным пониманием ценностей добра и зла.

Есть патриотизм *критический*, который замечает только недостатки в своём отечестве и подвергает их критике. При этом критический патриотизм не отрекается от своего отечества, ему также свойственны любовь и боль за свои национальные ценности, за их уровень развития. На позициях критического патриотизма стояли, например, у нас западники XIX века, которые, как Чаадаев или Белинский, искренне любили Россию. Известны слова П. Чаадаева: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чём не содействовали движению вперёд человеческого разума, а всё, что досталось нам от этого движения, мы исказили». Но ему же принадлежат и такие слова: «Больше, чем кто-либо из вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа». Критический патриотизм неверно отождествлять с коллаборационизмом, с космополитизмом, с национальным нигилизмом. Ошибка критического патриотизма состоит в недооценке им положительных достижений своей культуры, своего отечества, в не понимании им диалектики зла и греха, когда отечеству приходится идти на вынужденное зло, которое в подобных случаях не предстаёт грехом.

Третья, высшая форма патриотизма, это *просвещённый* патриотизм, который замечает и недостатки своего отечества, подвергает их критике, борется с ними, и видит достижения своей культуры, защищает и отстаивает их. Просвещённый патриотизм не догматически отрицает все замечания в адрес своего отечества, но защищает его от необоснованных нападок, доказывая их несостоятельность. Так, А.С. Пушкин нашёл аргумент против обвинений своего друга Чаадаева в адрес России, что она ничего полезного не дала для Европы. Благодаря России, заметил Пушкин, Европа в средние века смогла свободно развиваться, ибо Россия поглотила в себя татарскую орду и одна боролась с татарским игом. «Я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя, - писал А.С. Пушкин в письме к П.Я. Чаадаеву... – Но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог её дал».

Российский патриотизм предполагает уважительное отношение и заботу о ценностях всех наций и культур, входящих в состав России. Он открыт также для восприятия культур народов, входящих в состав «внешних» государств», т.е. отличается «всечеловечностью», «соборностью», чему способствует и «внутренний» многонациональный опыт. «Стать настоящим русским, - утверждал Ф.М. Достоевский, - стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите». Открытый характер российского патриотизма оправдан исторически для самой России. В самом деле, если бы Пётр Великий не провёл ряд реформ, ориентируясь на достижения Западной Европы, что некоторыми догматиками или консерваторами было воспринято как крушение русских национальных основ, то Россия бы в XVIII в. проиграла войну шведам, и тогда уже точно не сохранились бы никакие русские основы. Аналогичное можно сказать о сталинских преобразованиях, без которых Россия бы проиграла фашистской Германии. Россия обращалась к иностранному, в частности западному, опыту всегда как бы в предчувствии грядущих тяжких испытаний, когда заимствование чужого опыта оборачивалось пользой для российских народов. И в настоящее время обращение россиян к идеям западной демократии, правового государства, «открытого общества» может обернуться в будущем спасительным благом, поскольку это будущее может предстать тяжким испытанием. И это испытание может быть борьбой, но не с Западом, а с Востоком. Российский патриотизм предполагает открытый характер российской культуры, российского общества, но при сохранении и развитии своих основополагающих национальных ценностей, в частности, того же российского патриотизма.

Любовь-влюблённость есть божественный дар человеку. Но данный род любви, как свидетельствует человеческий опыт, кратковременен, преходящ, может приводить к трагическим коллизиям. Это необходимо учитывать и в этике и в педагогике. Брак не отрицает влюблённости, наоборот, он предполагает подобную любовь как своё *идеальное* основание. Однако строить брак только на влюблённости нельзя, т.е. брак предполагает влюблённость, но влюблённость не предполагает брака и он не может всецело строиться на влюблённости. В противном случае он включает в себя, учитывая преходящий характер влюблённости, перманентную измену. И здесь возникает проблема *верности*, а также проблема *ревности*, проблема их нравственной оценки.

Обратимся к оценке *верности*. *Любовь* и *верность* - это две стороны одной благородной медали. Но почему они взаимосвязаны? Потому что при истинной любви невозможна измена, так как она физически не нужна. Измена есть свидетельство, информация о не подлинной, неполноценной любви.

Верность нужна потому еще, что измена наносит боль любящему тебя человеку, а действительно любящий этого не совершит, если же сделает, значит по настоящему не любит. Почему хранят верность умершему любимому или любимой? Почему считается в народе, что «*первая жена от Бога, вторая – от людей, а третья – от чёрта*»? Почему и апостол Павел говорит: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак, нежели разжигаться»¹¹³? И Господь заповедал: «А я говорю вам: кто разведётся с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подаёт ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведённой, тот прелюбодействует»¹¹⁴.

Как обосновать рационально, интуитивно ощущаемую истинную ценность «*вечной верности*», «*верности до гробовой доски*»? Ведь она свойственна не только верующим в бессмертие души, но и атеистам. *Основание «вечной верности» в «вечности любви*». Любящий не хочет нарушить даже идеальную любовь, любовь, живущую только в его памяти, если, повторимся, он не верующий, а не только физическую любовь, или реальную духовную любовь, которая для верующего есть всегда, ибо он верит, что душа любимого живёт и после смерти.

Верность хранят и браку даже после смерти одного из супругов и даже если брак был не по любви. Почему? Почему истинны слова: «Но я другому отдана и буду век ему верна»? При жизни супругов верность хранится и ради *чести*. *Честь не ниже* рангом любви, *поэтому любовью нельзя оправдать зло измены*. Это ещё одна из причин осуждения измены. А после смерти или судебного развода верность хранят из-за осознания ценности первого брака и ценности холостой жизни, о чём говорил апостол Павел, но больше всего из-за *ценности брака*, его *святости*. Ценность брака, особенно воцерковленного – первичный факт ценностного сознания, который далее не обоснуем. И не случайно брак является одним из *таинств* в христианской религии, которое признаётся и в современном ка-

¹¹³ 1 Кор. 7, 8-9

¹¹⁴ Мф. 5, 32.

толичестве и православии. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» выделено: «**Высоко оценивая подвиг добровольного целомудренного безбрачия, принимаемого ради Христа и Евангелия, и признавая особую роль монашества в своей истории и современной жизни, Церковь никогда не относилась к браку пренебрежительно и осуждала тех, кто из ложно понятого стремления к чистоте уничтожал брачные отношения**»¹¹⁵. И хорошо, если истинная нравственная оценка брака придёт хотя бы во втором браке или даже в третьем, что хотя бы отчасти снимет зло прежних разводов или повторных браков. Но тогда будут нравственно осуждены и прежние разводы, что можно рассматривать как критерий наступившего правильного нравственного понятия брака.

Верность – это модус *долга* любви, под которым осознаётся любовь в правильном, не искажённом нравственном сознании.

Ценность второго или третьего брака, действительно, может проявиться в том, что заключивший его наконец-то осознает ценность самого брака, семьи, мужа или жены, отца или матери, детей, чего он не смог бы сделать в силу психологических, социальных или духовных причин при первом браке. Первый супруг или супруга могут этому мешать уже в силу нелюбви к ним, неуважения их; но всё это не оправдывает всецело развод. *Развод всегда есть зло, но не всегда грех.*

Ревность как «предметный феномен», как симулякр, т.е. как специфическое отношение людей, как специфическое психическое чувство, ценностно плюралистично, сопричастно добру и злу. *Ревность* связана с *болью отторжения* от *единого* лица, которое создаётся любовью, части этого целого. Такая естественная ревность есть естественное чувство боли, индикатор болезни единого духовного организма. И она в этом отношении *естественна*. Нравственная ценность такой ревности положительна, она в данном качестве является добром. И Бог христианский есть Бог ревнитель.

Но ревность может быть *беспочвенной*, в том смысле, что причина ревности существует только в самом ревнителе, в его сознании. И причина эта связана с чрезмерной подозрительностью, недоверием к объекту своей любви. И такая беспочвенная ревность наносит обиду, подрывает веру в

¹¹⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X.1. // Служба коммуникации ОВЦС МП. – М., 2000.

свои силы у того, кого так ревнуют. Ревнитель кличет беду на свою голову, но остановиться не может. И ценность подобной беспочвенной ревности *отрицательная*, такая ревность есть зло.

Беспочвенная ревность по большей части определяется каким-то изъяном, *комплексом неполноценности*, физическим, психическим или духовным самого ревнителя. От такой ревности он не может избавиться до того, как не излечится от своего недуга, от своего комплекса неполноценности. И если данный комплекс врождённый, то от него нет излечения. И здесь может помочь только духовный фактор, а именно: сила доброй воли самого страдальца, сила его духа, его духовность, которая поможет ему понимать адекватно ситуацию и контролировать свои чувства, мысли, поступки. Но жизнь его тяжела.

Причина беспочвенной, необоснованной ревности может заключаться и в том, кого ревнуют, а именно в повышенной его или её сексуальности, в готовности к измене, что чувствует или знает любящее сердце, в чрезмерной увлечённости флиртом. Флирт не безопасен, ибо в этой игре чрезмерно высоки ставки – на кон ставится честь и достоинство. И флиртующая или флиртующий при сильном, умном и безнравственном сопернике-поклоннике всегда может проиграть. Так что подобная «беспочвенная ревность» не совсем беспочвенна.

Но является ли *ревность* вообще ценностью? - Думается, *да*, и при этом *отрицательной* нравственной ценностью. Противоположностью *ревности* предстаёт ценность *доверия* как *положительной* нравственной ценности. Противоположностью же *любви* предстаёт *ненависть*. И мы имеем следующие пары противоположных ценностей: **любовь – ненависть; доверие – ревность**. И Отелло, о котором А.С. Пушкин сказал, что он не ревнив, а *доверчив*, действительно был, прежде всего, доверчив.

Честь как системная нравственная ценность гражданского общества

Следующей основной системной моральной ценностью гражданского общества предстаёт, с нашей точки зрения, **честь**. Ценность чести характеризует личность как субъекта определённой социальной общности. Ценность *чести* есть моральное качество социального статуса личности, характеризующая её общественную и личностную значимость.

Честь может быть разных видов: родовая честь, фамильная, словная честь, классовая, гражданская, профессиональная честь и т.д.

В настоящее время ценность *чести* не в чести, мало обращается на неё внимание. Честь рассматривается как сословный пережиток. Честь, действительно, была весьма значима для дворянского сословия. Но «умерла» ли ценность чести с переходом общества от феодально-сословной организации к классовой, демократической? Нет, ибо человек всегда будет принадлежать к определённой социальной общности, группе. Сословие может отмереть, как и та или иная профессия, но честь человека данного сословия, профессии не отмирает, не отмирает в том смысле, что *остаётся* нравственным качеством ушедших в небытие страт. Однако то, что честь не престижна в настоящее время, свидетельствует о многом. И, прежде всего, это характеризует современного человека как *субъективно одиночки*, не чувствующего своей социальной природы, своей принадлежности к какому-либо сообществу.

Ценность чести не ниже рангом ценности *достоинства*, что получило отражение даже в справочной литературе (см.: «Словарь по этике»), а стоит выше. Какие есть этому доказательства? Ценность достоинства возникает исторически позднее чести как конкретизация, развитие института чести. Но в мире ценностей действует принцип обратной перспективы, согласно которому то, что возникает позже, не выше рангом, а ниже. Достоинство, в частности, заключается в сохранении чести. Думается, что ценность *чести* интенционально связана с социальным *статусом* личности. Честь в таком качестве характеризует и личность, но именно со стороны её той или иной *социальной функции*. В ценности чести, как и в иных общественных моральных ценностях, главным является их *общественное* содержание, а не их *субъективное* качество.

Почему функционирует в сознании современных людей *статус* как определённая социальная *ценность* и не функционирует *ценность чести*? Не потому, что современный человек *бесчестен*, что он всецело стал *Смердяковым*, стыдящимся своего рода, Родины, родных, часто убогих мест, не признающим родовой чести, хотя это и характерно для обществ, в которых сильны маргинальные процессы. А по большей части потому, что ценность *чести* связана со статикой общества, а *статус* – с динамикой общества. Современное же общество расширило возможности социальной *мобильности, динамики* в целом, что и отражается в понятии статуса, в ценности стремлений и реальных достижений людей в повышении своего статуса.

Какое же отношение между ценностью чести и престижем (статусом)? - Думается, что в основе *престижа* находится определённая *честь*, как *объективная ценность*, что и привлекает людей, часто не осознающих основ своего влечения, причин своего нравственного уважения к престижу. В самом деле, престиж есть социальная оценка статуса, которая в то же время относительно независима от социальных условий

Но это значит также, что *честь* интенционально связана не только со статикой социальной структуры, но и с её динамикой. Раньше была более слабая мобильность, изменение положения не зависело от человека и потому не характеризовала его свойств. Но это означает, что надо обращать внимание и на статику, чего не делает современный человек. Следует формировать понятие чести на основе объективной ценности чести, связанной с социальным положением и с его динамикой.

Понятие, чувство чести присутствуют не только у людей дворянского сословия и профессиональных военных, но есть и у представителей любых сословий и профессий, осознающих значимость своего положения и своей деятельности. В замечательном очерке советского журналиста *Евгения Богата* «Ваше Величество, Честь» приведены примеры должной оценки чести как со стороны русских дворян, так и русских рабочих-мастеров, «рабочих королей». Е. Богат приводит эссе Феликса Кузнецова об одном драматическом событии из далёкого и тревожного 1862 года, когда Россию захлестнула волна терроризма, развязанного народовольцами. В майские дни этого года в Санкт-Петербурге был введён комендантский час. И однажды ночью задержали одного чиновника, который даже под угрозой смертной казни отказался назвать причину своего ночного похождения. Ему просто поверил тогдашний генерал-губернатор Петербурга князь Суворов, внук великого полководца, и отпустил на свободу. Через год-два этот человек явился к Суворову и сказал, что теперь он может рассказать, где он был в те страшные часы, когда произошёл очередной взрыв и он был задержан стражей. Он находился у той, у которой сейчас умер муж и на которой он женится.

В том же очерке приведён рассказ о королях-токарях, к которым приходили директора заводов, а не к которым ходили короли-рабочие. Эти рабочие являлись эталоном рабочего мастерства, «вершинами» в своей профессии, а «во все времена нужны вершины». Честь, как правильно замечает Е. Богат, есть «восхождение, восхождение в работе»¹¹⁶.

¹¹⁶ *Богат Е.* Ваше Величество, Честь // Лит. газ. – 1983, 18 мая.

В настоящее время утверждения новой экономики в России, когда она вступила на мировой рынок товаров, идей, нужен профессионализм в любой сфере деятельности, который обеспечивает конкурентоспособность продуктов труда. Мастерство же с нравственно-аксиологической точки зрения органически связано с ценностью чести. Настоящий мастер не может состояться без понятия чести своей профессии и своего социального статуса. Честь профессии требует от человека его подлинного мастерства, и осознаётся как личный долг, с которым связано его личное *достоинство*. Честь – вечно актуальная ценность, «столп» и «утверждение» гражданского порядка. И особенно актуальна честь в переходное, флуктуационное историческое время.

Честь взаимосвязана с *достоинством*. Можно говорить содержательно о чести достоинства и достоинстве чести. Какая же из этих ценностей является более высокой по рангу, т.е. что более оправдано: пренебрежение честью ради достоинства или же забвение достоинства ради чести? При нашем идеал-реалистическом понятии ценностей и по нашей классификации ценностей честь как ценность более *высока* по рангу. Но это не основание для пренебрежения достоинством. Правильное решение связано с утверждением обеих ценностей при приоритете чести. В действительности же решения могут быть иные, и ошибки здесь носят не индивидуальный, а социальный и даже социально-исторический характер. В самом деле, если обратиться к феодальному сословному обществу, то здесь ценность чести предстаёт одной из основных для нравственного сознания людей. Не объективная ценность чести, и не объективная иерархия ценностей так воспринимались, а именно оценка чести, действующий симулякр чести представлялись краеугольными для данных исторических условий. ««Честь» - стержневой организующий элемент феодального нравственного сознания»¹¹⁷. Ценность чести, как она реально функционировала в феодальных взаимоотношениях, в феодальной структуре нравственного сознания, предстаёт исторической ценностью, не адекватной своей сущности. Так, честь в феодальном обществе была именно феодальной, придающей неоправданно высокое значение благородным сословиям дворян и священников и отказывающая в самооценности низшему сословию крестьян. Статусу крестьянина дворяне по сути дела не приписывали никакой чести, чего нельзя сказать о самих крестьянах. Об этом говорит само слово «кре-

¹¹⁷ Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания. – М., 1974. – С. 76.

стьянин», происходящее от слова «христианин», как последователя и хранителя христианских ценностей. По свидетельству А.И. Титаренко: «Феодальная честь выступала как моральная ценность, как важнейшее правило иерархических личных зависимостей и взаимоотношений. Класс феодалов стремился приписать эту добродетель только своему сословию, связывая её с обязанностью охраны «благородного происхождения» и отвергая наличие чести и «подлого» простолюдинья»¹¹⁸.

С утверждением буржуазных отношений ценность чести утрачивает свой особо высокий престиж, и из сословной, корпоративной становится национальной. Данный исторический факт отметил ещё в XIX веке А. Токвиль на примере США. Там, где отсутствуют сословные разграничения, утверждал А. Токвиль, отсутствуют и основания для корпоративной чести, и если бы и народы не имели существенных различий в своих интересах, то и «условные законы чести» не существовали, и восстановилась бы «воистину общечеловеческая мораль, с едиными повсюду понятиями о добре и зле»¹¹⁹.

Можно согласиться здесь с А. Токвилем только по поводу того, что ликвидация сословной иерархии уничтожила и «корпоративную честь», которая по нашей оценке есть лишь один из исторических симулякров ценности чести. Ценность чести характеризует социальную иерархию, но интенционально она связана с самооценностью каждой страты, её статуса. Вместо корпоративной чести должна была утвердиться «социально-групповая честь», которая в свою очередь подразделяется на честь гражданскую, коллективную, профессиональную и др. В действительности же вместо чести стали утверждаться как приоритетные иные ценности, в частности ценности достоинства, честности, долга¹²⁰.

О переоценке ценности чести писал и Гегель. Как уже отмечалось, Гегель очень высоко ставил честь, признавая её первостепенную роль для функционирования гражданского общества. Гегель считал, что человек *должен* быть членом определённого сословия, - «человек вне сословия – просто частное лицо и не пребывает в действительной всеобщности»¹²¹. Нравственной же настроенностью этого, по выражению Гегеля, и являются

¹¹⁸ Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания. – М., 1974. – С. 80.

¹¹⁹ См., об этом: М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. – М., 1987. – С. 170.

¹²⁰ См.: А.И. Титаренко. Структуры нравственного сознания. – М., 1974.

¹²¹ Гегель Г.В.. Философия права. – М., 1990. - С. 245.

«добропорядочность и сословная честь». Член корпорации именно в своём сословии обретает свою честь. «Святость брака и честь в корпорации – те два момента, вокруг которых вращается дезорганизация гражданского общества»¹²². Когда же рушатся корпорации, тогда человек лишается своей сословной чести, «он будет стремиться достигнуть *признания* внешними доказательствами своего успеха»¹²³. Люди без чести образуют, по Гегелю, *чернь*. Не бедность формирует чернь, а лишь связанное с бедностью умонастроение. И существенным свойством подобного умонастроения является отсутствие чести. «Тем самым в черни возникает зло, которое состоит в том, что у неё отсутствует честь, заставляющая человека обеспечивать своё существование собственным трудом, и она, тем не менее, претендует на обеспечение своего существования как на своё право»¹²⁴

В гражданском обществе как сфере собственно социальных отношений особого драматизма приобрела проблема переоценки соотношения ценностей чести и достоинства. Данный процесс отражён в художественной литературе, в её классических произведениях. Классики искусства своевременно отреагировали на болезненные темы своего времени. Так, в замечательном, хотя и несколько сентиментальном романе *Ж.-Ж. Руссо* «Юлия или новая Элоиза» описано как юная аристократка Юлия влюбилась в своего домашнего учителя Сен-Пре, выходца из низшего крестьянского сословия, и, отстаивая своё достоинство, заключающееся в праве на свободный выбор, вступает до свадьбы в связь со своим возлюбленным. Отец Юлии, старый дворянин, человек чести, не может допустить мезальянса для своей дочери. Он устраивает брак дочери со своим старым другом аристократом Вольтаром. И выйдя замуж против воли, Юлия уже не изменяет своему мужу с Сен-Пре, которого по прежнему любит. Честь замужней женщины, честь мужа, честь отца её детей, а у неё рождается двое детей от Вольтара, она ставит выше своего достоинства быть свободной, любимой, любящей. «Утрата чести страшнее, чем смерть!», - утверждает героиня Руссо. И сам автор делает заключение, которое ему дорого стоило, ибо оно вызвало ненависть могущественной фаворитки короля Людовика XVI: «Лучше погрешить против знатности, нежели против добродетели, - жена угольщика более достойна уважения, нежели любовница принца».

¹²² Гегель Г.В.. Философия права. – М., 1990. - С. 247.

¹²³ Гегель Г.В.. Философия права. – М., 1990. - С. 246.

¹²⁴ Гегель Г.В.. Философия права. – М., 1990. - С. 271.

И прав был великий сентименталист и замечательный мыслитель Ж.-Ж. Руссо! Его младшие соотечественники великие писатели О. Де Бальзак, Стендаль, Мериме, Мопассан выступают, однако, в защиту достоинства, в его приоритета для личности и, в частности, в защиту свободной любви. Они заразят целые поколения нравственной ложью, которую они со всей силой своего огромного таланта сделают привлекательной и романтической. Будет сказываться их влияние и на нравственное сознание граждан России. Против ложной «переоценки ценностей» в защиту чести выступают русские классики литературы. И первым здесь надо назвать светлого гения русской культуры А.С. Пушкина. Ловелас в жизни, он в то же время тонко понимал ценность чести. Его любимая героиня Татьяна Ларина скажет горькие, но абсолютно верные слова: «Но я другому отдана, и буду век ему верна». Так же поведёт себя и другая героиня Пушкина – Маша Троекурова.

Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой будут разделять этот же взгляд на статус чести как более высокий, нежели статус достоинства. Они правильно будут понимать их соотношение, видя достоинство личности в сохранении чести, а честь связывая с достоинством личности. Они же показали глубочайшую трагическую диалектику человеческих переживаний коллизии чести и достоинства, которые смертельно опасны для личности. Не может простить себе Настасья Филипповна, героиня романа «Идиот», свой проступок с Тоцким, своим покровителем, и не оправдать его никакими обстоятельствами. Грозно звучит эпитафия в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина»: «Мне отмщение, и аз воздам». Объективный нравственный миропорядок, выражающийся и в иерархии ценностей, безнаказанно нельзя нарушить никому. Соня Мармеладова, торгующая собою ради жизни своих младших братьев и сестёр, обращается с горячей слезной молитвой к Богу, чтобы простил он её зло. И ведь не оправдания для себя она ждёт, а прощения!

В современном обществе можно встретить противоположную ситуацию, когда молятся Богу, чтобы побыстрее пришёл любовник, и не важно, женат он или нет. И если женат, то молятся ещё усерднее, чтобы легче преодолеть «лишнюю помеху» – жену. Господи, как же может извратиться сознание человеческое, чтобы обращаться за помощью к Тому, Кто есть Свет, Истина, Добро, Красота, чтобы творить дела тьмы, лжи и зла. О такой «переоценке ценностей» дьявол мог только мечтать!

Содружество как нравственная ценность гражданского общества. Нравственно-аксиологическая оценка интернационализма

Третья основная системная нравственная ценность гражданского общества, с нашей точки зрения, есть **содружество**. В Толковом словаре Даля содружество определяется как «взаимное дружество, обоюдная дружба или приязнь». В Толковом словаре С.И. Ожегова приводятся два значения слова «содружества»: 1) обоюдная дружба, приязнь; 2) «объединение кого-чего-нибудь, основанное на дружбе, на общности интересов». Собственно, *содружество как моральная ценность означает единство социальных групп, индивидов и институтов, основанное на общности интересов*. Содружество реализуется через различные виды, среди которых выделяются *интернационализм, коллективизм*. Содружество не отрицает наличие различия между интересами разных социальных групп, даже их конфликтности, борьбы. Однако с точки зрения ценности содружества *различие, борьба* не являются целью, а лишь средством для разрешения противоречий и достижения социального согласия. С этой точки зрения оцениваются и средства социальной борьбы. Здесь действует принцип: «Относись к социальным противоречиям как к средству, и никогда как к цели». Компромиссы, консенсусы являются необходимыми, нравственно оправданными.

Несомненно, что есть доля истины в современных социологических концепциях *конфликта*. Конфликты здесь связываются с различием интересов вокруг четырёх основных элементов всякого общества: денег – власти – ценностей – ритуала. Как писал видный представитель этой школы социологии Л. Дарендорф: «Так, задачей социологии является выведение конфликта из особых социальных структур, а не объяснение конфликта психологическими переменными (агрессивность) или историческими описаниями (ввоз негров в США), или случаем». Однако нельзя согласиться с выводом Дж. Рекса, что конфликт занимает центральное место в жизни каждого общества, а общественный порядок лишь носит черты «перемирия», есть лишь следствие победы одной из сторон. Более предпочтительной предстаёт позиция Парсонса, отстаивающего за ценностями важнейшую *системную латентную функцию* сохранения порядка, устойчивости.

С нравственной точки зрения, *содружество*, которое проявляется в перемирии, действительно более предпочтительно. И оно предпочтительнее конфликта потому, что в наибольшей степени служит реализации интересов фундаментальных ценностей добра и базисных социальных моральных ценностей. С нравственной точки зрения поэтому предосудительны всякие средства, направленные на развитие конфликтности в обществе, в частности и те, к которым прибегают современные СМИ. Когда в программах того или иного канала телевидения показывают только негативные стороны жизни общества без должной их оценки, как бы соблюдая при этом «объективность», «беспристрастность», то это и есть чистая субъективность. Во всяком обществе, во всяком социальном бытии, как бытии тварном, есть зло, содержатся отрицательные моральные ценности. И объективный подход к ним проявляется, в частности, тогда, когда показывается, что они возможны лишь потому, что есть в данном обществе и добро. Нравственная точка зрения на жизнь общества должна обращать больше внимания именно положительным нравственным ценностям, ценностям добра, связанным с жизнью, личностью, единством, и при этом не выдавать социальное зло за добро.

Содружество, как отмечалось, интенционально соединено с разными социальными институтами, общностями, в том числе и с *нацией*. Вопрос о нравственно-аксиологических проблемах, связанных с нацией, в частности вопрос о национализме, рассматривался нами выше. Но с нацией связан не только особый вид любви, но и особый вид содружества. Нация, как этническая общность и общность граждан одного государства, играет существенную роль в *нравственном социопорядке*. Содружество людей одной нации не противостоит при этом межнациональному, т.е. *интернациональному* их единству. И это соответствует христианскому, в частности, православному подходу к нации. **«Православной этике противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-либо этнической или гражданской нации. Тем более несогласны с Православием учения, которые ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания».**¹²⁵

Ценности интернационализма, патриотизма, национализма *не противоречат* друг другу. Они все являются ценностями добра и предстают

¹²⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. П.4. // Служба коммуникации ОВЦС МП. – М., 2000

ценностями *одного и того же* ранга. Поэтому любовь к своему отечеству и к ценностям своей нации вполне совместима с уважением к ценностям другой нации, других народов, что свойственно интернационализму. Более того, именно через их *гармонию* и достигается истинный патриотизм и истинный интернационализм. Национализм и патриотизм служат средством против раболепия перед иной культурой, что позволяет свободно и потому более объективно и правильно оценить её. В свою очередь, интернационализм предохраняет нас от национального чванства.

Следующий существенный вид содружества – это содружество групповое. В социологии существует классификация малых групп с точки зрения их сплочённости. Так, выделяют группы: 1) *диффузная*, объединённая определёнными личными симпатиями; 2) *ассоциация*, где объединение идёт через личностно значимые цели; 3) *корпорация*, где члены группы объединяются по частно-групповым интересам и 4) *коллективы*, где объединяются через единство личных и общих интересов. За всеми данными формами малых групп нужно признать наличие ценности содружества. Или, другими словами, все данные формы групп обладают положительной нравственной ценностью содружества только в разной степени. Очевидно, что наибольшая нравственная ценность здесь принадлежит коллективу, создание которого является принципиальной целью деятельности как руководителя, так и принципом жизнедеятельности каждого члена группы.

Содружество связано не только с отношениями внутри группы, но и с отношениями межгрупповыми. В частности, здесь встаёт проблема нравственной оценки социальной стратификации, социальной мобильности, «открытости общества». Нравственно-аксиологическая оценка стратификации отчасти давалась нами выше при анализе ценности чести. Здесь отметим, что как всякое реальное социальное явление *стратификация* нравственно противоречива, ибо сопрячато как ценностям добра, так и зла. Нравственное зло социальной стратификации связано с социальным неравенством, сопрячатым несправедливости. Несправедливость здесь определяется влиянием случайных социальных и естественных факторов. В самом деле, если ещё старшее поколение родителей само несёт определённую ответственность за своё социальное положение, то поколение детей не виновато, что родились у людей «не престижных профессий», «непрестижной страны», «непрестижной нации», «непрестижной расы», что ро-

дились они девочками, а не мальчиками. И общество тем нравственно совершеннее, чем успешнее оно решает проблемы естественного неравенства, для чего необходима система определённых институтов.

Но социальная стратификация имеет и определённое оправдание через объективную иерархию социальных функций. Социальные функции у социальных институтов все значимы, но не все равнозначны. «Много званных, но мало избранных»¹²⁶. Существует и нравственное различие социальных функций наряду с их нравственным единством, если они служат делу добра, являются положительно нравственными. Та социальная роль более значима, которая в большей степени утверждает ценности добра, с которой интенционально связаны нравственно положительные ценности более высокого ранга. Так, деятельность управленческая более нравственно значима, нежели деятельность исполнительская. Деятельность политика, юриста более ценна с нравственно-аксиологической точки зрения, нежели деятельность бизнесмена. Ещё более высокого нравственного ранга предстают деятельность учителя, учёного, художника, священника, когда они своей профессиональной деятельностью служат добру.

Нравственная оценка социальной стратификации, таким образом, должна быть двойкой, включающей в себя два принципа:

1. Признание социального неравенства, если оно направлено против всякого неоправданного социального неравенства.

2. Признание равенства основных прав и свобод»¹²⁷.

Т. Парсонс и другие функционалисты были правы, когда они отстаивали социальную стратификацию, важно лишь чтобы это признание не представало всецелым её оправданием.

Нравственная ценность содружества характеризует именно подобное двойкое отношение к социальной иерархии, когда она признаётся, и в то же время когда утверждаются определённые меры по социальной мобильности, позволяющие каждому занимать в обществе место, подобающее его нравственным и профессиональным качествам. Подобная организация социальной жизни и ценна своей связью с содружеством, являющейся важнейшей ценностью нравственного порядка общества.

¹²⁶ Мф. 20, 16.

¹²⁷ См., выше: Гл. 3, § 2.1.

Контрольные вопросы

1. Каково содержание моральной ценности верности?
2. Как нравственно-аксиологически оценивается ревность?
3. Какова моральная ценность патриотизма?
4. Какова моральная ценность чести?
5. Какие формы содружества являются более предпочтительными с нравственно-аксиологической точки зрения?

Темы докладов и рефератов

1. Этическое учение о патриотизме.
2. Этическое учение о чести.
3. Этическое учение о содружестве.
4. Честь и верность как моральные ценности русской культуры.

Рекомендательный библиографический список

Войтыла, К. (папа *Иоанн Павел II*). Основания этики / *К. Войтыла* (папа *Иоанн Павел II*) // *Вопр. философии.* – 1991. – № 1. – С. 28 – 60. – ISSN 0042-8744.

Гегель, Г.В. Философия права. – М., 1990.

Гусейнов, А.А. Этика: учебник / *А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян.* – М.: Гардарики, 1998. – 472 с. – ISBN 5-7762-0043-1.

Ильин, И.А. О сопротивлении злу силою / *И. А. Ильин.* // *Собр. соч.:* в 10 т. – М.: Русская книга, 1995. – Т. 5.

Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы международного интернет-конф. / под ред. *Р. Г. Апресяна.* – М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. – 192 с. – ISBN 5-98022-002-Х.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2001. – 127 с.

Оссовская, М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / *М. Оссовская.* – М.: Прогресс, 1987. – 527 с.

Соловьёв, Вл.С. Оправдание добра / *Вл. С. Соловьёв.* // *Соч.:* в 2 т., – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47 – 580. – ISBN 5-244-00192-2.

Титаренко, А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования / *А. И. Титаренко.* – М.: Мысль, 1974. – 278 с.

Этика: учебник / под общ. ред. *А. А. Гусейнова,* и *Е. А. Дубко.* – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. – ISBN 5-8297-0030-1.

Этика: Энцикл. слов. / под ред. *Р. Г. Апресяна* и *А. А. Гусейнова.* – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – ISBN 5-8297-0049-2.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Лекции 11 – 12. ЛЮБОВЬ КАК ГРАЖДАНСКАЯ МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ.....	3
Проблема соотношения гражданского общества и морали.....	3
Любовь как нравственная ценность гражданского общества. Анализ учений о любви В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, К. Льюиса.....	11
Лекция 13. ПАТРИОТИЗМ, ЧЕСТЬ И СОДРУЖЕСТВО КАК ГРАЖДАНСКИЕ МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ.....	37
Нравственно-аксиологическая оценка патриотизма, верности и ревности.....	37
Честь как системная нравственная ценность гражданского общества.....	45
Содружество как нравственная ценность гражданского обще- ства. Нравственно-аксиологическая оценка интернационализма ..	52

Учебное издание

Матвеев Павел Евлампиевич

ЭТИКА.
МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Курс лекций

Часть 4

Редактор А.П. Володина

Компьютерная верстка и дизайн обложки И.П. Матвеев

ЛР № 020275. Подписано в печать 19.05.05.

Формат 60x84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.
Печать на ризографе. Усл. печ. л. 3,49. Уч.-изд. л. 3,54. Тираж 150 экз.

Заказ

Редакционно-издательский комплекс
Владимирского государственного университета.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.