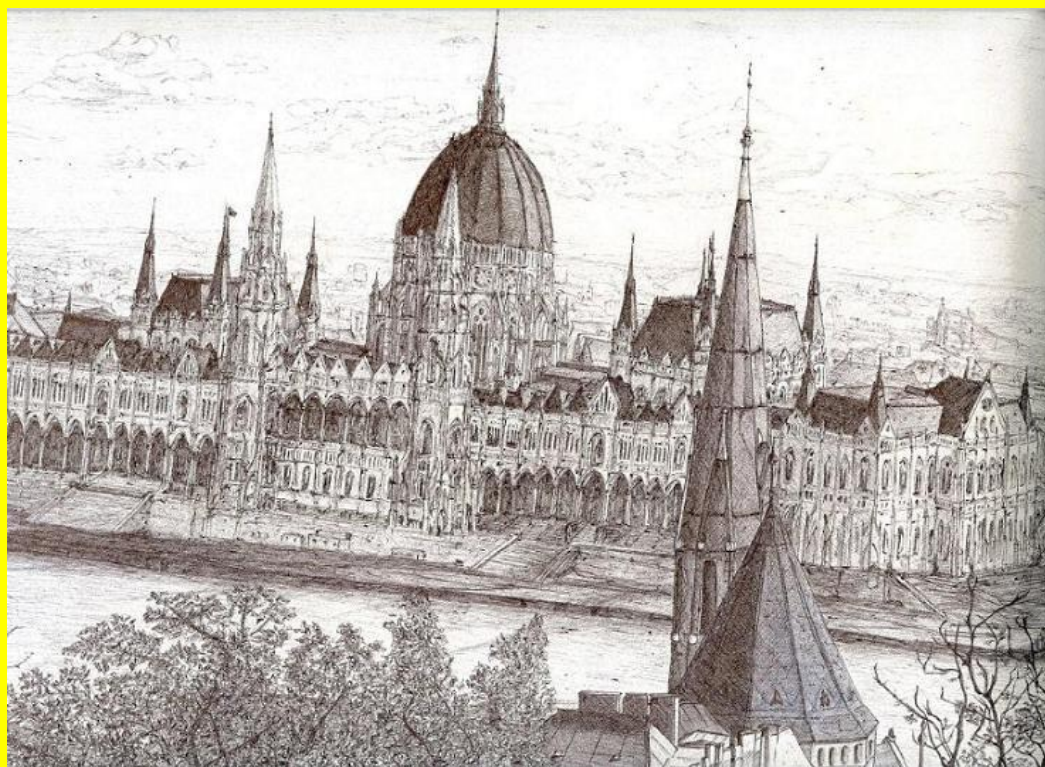


П.Е. Матвеев

ЦЕННОСТНЫЙ ПОДХОД В ЭТИКЕ



АВТОНОМНАЯ НЕКОМЕРЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ЦЕНТРОСОЮЗА РФ
«РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ КООПЕРАЦИИ»

ВЛАДИМИРСКИЙ ФИЛИАЛ

П.Е. МАТВЕЕВ

***ЦЕННОСТНЫЙ
ПОДХОД В ЭТИКЕ***

Монография

ВЛАДИМИР 2009

УДК 177
ББК 87.7.021
М 33

Автор Павел Евлампиевич Матвеев

*Рецензенты: доктор философских наук, профессор Аринин Е.И.;
доктор философских наук, профессор Константинов В.Н.;
доктор педагогических наук, канд-т философск. наук Плеханов Е.А.*

Матвеев П.Е.

Ценностный подход в этике / Центросоюз РФ, автоном. неком. орг. высш. профес. образования «Рос. Ун-т кооперации», Владим. фил. – Владимир: ВФ РУК, Собор, 2009. – 312 с.
ISBN 978-5-904418-27-4

В монографии раскрывается сущность и специфика ценностного подхода в этике. Дан критический анализ истории ценностного подхода в этике, что позволяет наметить его границы и возможности. Обращено особое внимание на классический период аксиологии, который связан с работами неокантианцев, М. Шелера, Н. Гартмана. Исследуется история аксиологии в России. Излагается авторская концепция ценностей, которую можно охарактеризовать как реалистическую. Приведена нравственно-аксиологическая оценка некоторых актуальных проблем современной жизни общества. Дан критический анализ литературы по теме исследования.

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

Монография рекомендована к изданию решением кафедры общенаучных дисциплин ВФ РУК от 30 июня 2009 г., протокол № 10.

*Печатается по решению
редакционно-издательского совета
Владимирского филиала АНО ВПО ЦС РФ
«Российский университет кооперации»*

Рисунок на обложке А.П. Матвеевой

© П.Е. Матвеев, 2009.
© Владимирский филиал РУК, 2009.
© Владимирское книжное
издательство «Собор», 2009.

ВВЕДЕНИЕ

Данная монография посвящена теме исследования *ценностного подхода* в этике. Ценности являются важнейшим элементом бытия. На актуальность ценностной проблематики указывает вся Новейшая история, включая и начавшийся XXI век. Важнейшим содержанием последних веков предстаёт борьба за определённые ценности.

С теоретической точки зрения тема ценностей, ценностного подхода также предстаёт отнюдь не простой. Ценности относятся к тем феноменам, о которых много говорится, но которые никто «не видел», «не слышал», о которых каждый может иметь своё особое мнение. Поэтому остаётся актуальной проблема их теоретического изучения. Для решения этой проблемы важным является критический анализ истории аксиологии, как истории теории ценностей, что и входит в предмет предлагаемой работы.

Для этики, как теории морали, ценностный подход имеет особое значение. Под «*ценностным подходом*» мы понимаем теоретическое исследование и практическое преобразование действительности, основанное на определённых понятиях ценностей. Ценностный подход в этике значим уже в силу ценностного характера важнейших феноменов морали – добра и зла, а также их различных форм.

Приходится признать также то, что реальные объекты природы и общества, естественные и созданные человеком, обладают множеством свойств, в том числе ценностных, и, в частности, морально-ценностных. Они, по большей части, одновременно сопричастны добру и злу, разным ценностям добра и зла как разным их формам. Поэтому и необходим анализ того, насколько тот или иной феномен, оцениваемый как добро, действительно обладает ценностью добра.

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

Исследование проблемы ценностей имеет уже определённую степень разработанности. Аксиология, как теория ценностей, начинает развиваться

со второй половины XIX века, с трудов неокантианцев. И развитие её продолжается вплоть до настоящего времени. Аксиология имеет свою историю и в России. Здесь исследование ценностей ведётся с начала XX века. Особо следует выделить труды русского философа Н.О. Лосского. После определённого застоя в 30—50-е годы XX века, философские исследования ценностей стали интенсивно развиваться с 60-х годов XX века. Об актуальности данной темы для России свидетельствует и прошедший в 2005 году в Москве IV Российский философский конгресс, посвящённый «*Философии и будущему цивилизации*». Понятие «ценности» звучало во многих докладах, в том числе и на пленарном заседании¹. На конгрессе впервые работала секция «Аксиология», где были представлены доклады по сущности ценностей, по их специфике, по анализу нравственных и других видов ценностей.

Следует признать, что теоретическое исследование ценностей, в силу специфики самого предмета исследования, не всегда удовлетворяют строгим научным критериям. Проводить на должном научном уровне исследование ценностей довольно сложно. И здесь существенную роль должна играть история самой аксиологии, история самого ценностного подхода, в том числе представленного в этике.

В предлагаемой книге и дан критический анализ истории ценностного подхода в этике, что позволяет наметить его границы и возможности. Здесь обращено особое внимание на классический период аксиологии, который связан с работами неокантианцев, М. Шелера, Н. Гартмана. - Данным вопросам посвящена *первая* часть книги. Во *второй* её части исследуется история аксиологии в России, что важно, естественно, в первую очередь для российских учёных. В *третьей*, заключительной части книги излагается понимание автором сущности и специфики моральных ценностей, что предстаёт одним из направлений ценностного подхода в современной российской этике. Здесь развивается авторская концепция ценностей, которую можно охарактеризовать как *реалистическую*.² С нашей точки зрения, дать исчерпывающего определения ценности невозможно. Можно дать рабочее определение ценности: *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами, и характеризует их единственность, единство, их место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характеризующие их единственность, единство, их место в мире с позиций добра и зла.* Такой подход к ценностям, с нашей

¹ См., например: *Миронов В.В.* Современное коммуникативное пространство как фактор трансформации культуры и философии // Доклад на IV Российском философском конгрессе – <http://www.philos.msu.ru/congress/rector/mironov.htm>;

² Более подробно авторская концепция ценностей изложена в монографии: *П.Е. Матвеев.* Моральные ценности. – Владимир. 2004.

точки зрения, позволяет рационально решить ряд актуальных проблем нашего бытия. Он позволяет значительно расширить сферу морали, и провести этический анализ феноменов, которые до этого оставались вне поля зрения этиков и моралистов, в частности, природы, многих социальных форм жизни. Мир моральных ценностей оказывается значительно более широким, чем это традиционно представлялось в этике. На основании же полученных аксиологических результатов мы можем и должны менять действительность в соответствии с требованиями добра. Но исследование мира моральных ценностей не входит в предмет данной работы.

Итак, мы считаем, что ценность есть специфическое объективное качество реальных объектов и субъектов. Мораль, с этой точки зрения, предстаёт специфическим ценностным «срезом» бытия; нравственность, как она функционирует в обществе, в человеке, при этом не сводима к ценностям, ценности предстают одной из четырёх основных её подсистем: системы нравственного сознания, действий, отношений, ценностей.

Автор далёк от мысли, что поднятые им проблемы исчерпывающе разрешены. Он заранее благодарит всех читателей за труд по прочтению работы и за их критические замечания.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЗАПАДНОЙ АКСИОЛОГИИ

Глава 1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ НЕОКАНТИАНЦЕВ

Понятие «ценности» утверждается как философская категория сравнительно недавно, - считается, что впервые это сделал в 60-е годы XIX века Герман Лотце, немецкий философ и естествоиспытатель. На рубеже XIX-XX веков оформляется в рамках философии уже особая дисциплина - аксиология, предметом которой становятся ценности.

Таким образом, с одной стороны наблюдается довольно-таки бурное, стремительное развитие философского анализа ценностей, а с другой стороны не может не удивлять факт, что это случилось столь поздно. Таков один из парадоксов теории ценностей, который важно разрешить хотя бы уже потому, что он касается вопроса о сущности ценностей, их природы.

Необходимо признать, что и до XIX века, как в теоретическом сознании, так и в обыденном, массовом понятие «ценности» использовалось весьма широко. Этот этап «стихийного» обращения с понятием «ценности» продолжается уже тысячелетия. В самом деле, уже в античной философии отводилось значительное место анализу моральных, эстетических и других феноменов, которые позднее «подведутся» под понятие «ценности». Это же будет свойственно для средневековой культуры, культуры Нового Времени.

Понятие «ценности» использовалось И. Кантом, применяли это понятие Гегель, Шеллинг. Ницше сформулировал знаменитую проблему «переоценки ценностей». Огромный материал накоплен, например, о субъективных ценностях православными мыслителями, в том числе и русскими мыслителями XVIII - XIX веков, - такими, как Тихон Задонский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник и другими. Однако употребление данного понятия не носит вплоть до конца XIX века системного характера, «ценность» не стала научным понятием, философской категорией. Что же помешало этому процессу? И что же поспособствовало в конце XIX века становлению и последующему бурному развитию аксиологии?

Одни причины были чисто социальные, обусловленные прогрессом капитализма, когда, с одной стороны, достигает невиданного прежде уровня развития индивидуальность, а, с другой стороны, наблюдается небывалое прежде отчуждение человека от общества, природы и самого себя. Продукты индивидуальной, групповой и общественной деятельности ока-

зались как бы «по ту сторону» добра, положительных моральных ценностей, которые в сознании выделились в автономную, трансцендентную или трансцендентальную сферу. Природа же, предметы и продукты человеческой деятельности стали представляться как феномены не обладающие самоценностью. И в то же время наблюдаются иные тенденции, связанные с необходимостью соединять, сравнивать различные роды деятельности, различные сферы общественной жизни. Происходит развитие гражданского общества, демократизация политической системы, когда возникает множество разных социальных групп, партий со своими особыми ценностными установками, со своей идеологией. Это был неоднозначный, противоречивый процесс, где одна тенденция «питала» другую, как свою противоположность. Так наряду с развитием аксиологии расцветает и нигилизм, который к этому времени становится международным явлением, - можно выделить разные его национальные формы: русский нигилизм, американский и пр. Утверждается плюрализм оценок и ценностей.

Другие причины имели духовный характер. Развитие атеистического просвещения привело к тому, что для многих людей «Бог умер», и возникла естественная переоценка традиционных ценностей и традиционных способов обоснования ценностей. Встала во весь свой исполинский рост «бесконечно сложная» проблема оправдания добра. К этому времени потерпели определённое социальное фиаско горделивые системы немецкого объективного идеализма. XIX век должен был показать для самой мысли ограниченность многих философских учений, в том числе эмпиризма, рационализма. Немецкая классическая философия, позитивизм, философия жизни - они должны были зародиться, расцвести и отцвести, чтобы на почве ими удобренной выросли новые побеги, в том числе и неокантианство, с его «красным цветком» - аксиологией.

Думается, аксиология не могла возникнуть раньше Канта. Только на основе кантовского учения о трансцендентном и трансцендентальном, которое разрушило упрощённое эмпирическое, материалистическое представление о мире, как состоящим только из реальных, фиксированных в опыте, на практике сущностей, качеств, отношений и могло возникнуть учение об особых объектах - ценностях, которые имеют трансцендентную природу. Кантовская философия помогла увидеть мир не в плоскостном ракурсе, а как бы в объёмном. Мир оказался более сложным, нежели он представлялся Декарту, Локку и другим выдающимся умам докантовского времени.

Подводя итог анализу причин и условий становления в конце XIX и начале XX веков аксиологии, можно сказать, что в это время объективно была создана новая система реальных ценностей, требующая для своей реализации определённого сознания. Наблюдалась переоценка традиционных ценностей, выявили свою ограниченность прежние формы обосно-

вания ценностей. Иными словами, возникла общественная и индивидуальная потребность в новом видении мира, в новых формах сознания, и они были созданы творчеством человека. Теория ценностей возникает как средство самозащиты общества и личности на новом этапе их бытия.

И отнюдь не случайно аксиология возникает у неокантианцев. Неокантианцы Фрейбургской (Баденской) ветви были одними из тех мыслителей, которые обратили самое серьёзное внимание на специфику истории, на особенность общественного познания. Но особая заслуга у данного направления неокантианства, несомненно, состоит в их учении о ценностях.

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

Учение же о ценностях у баденцев предстаёт итогом их философских исследований, определённым трансцендентальным, логическим допущением в целях устранения возникших в их гносеологии «внутренних» противоречий, хотя сами ценности являются, такой они сделают позднее вывод, основанием важнейших мировоззренческих и гносеологических положений.

В. Виндельбанд, Г. Риккерт и другие неокантианцы потому по большей части были заняты не классификацией ценностей, а философским обоснованием их существования, обоснованием наличия особого аспекта индивидуальных феноменов, которые являются ценностями. Аксиология здесь ещё только выкристаллизовывалась, ещё только определялась как особая философская дисциплина. Это была, можно сказать, вторая историческая форма осознания ценностей, которая в отличие от первой - стихийной - имела метафизический характер.

Хорошо известно, что представители Фрейбургской школы являлись субъективными идеалистами, но меньше обращается внимание на то, что они предстают и законченными номиналистами. «Единичное, воззрительное и индивидуальное образует единственную действительность, которую мы знаем»¹, - писал Г. Риккерт. Номинализм неокантианцев существенным образом определял их учение о специфике научных методов познания и их доктрину ценностей, без учёта чего невозможно составить адекватного понятия об их основных идеях.

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб. 1904.- С. 208.

Сами неокантианцы по-разному обосновывали и разъясняли данный исходный принцип своего мировоззрения. В. Виндельбанд, например, обращался к анализу свободы воли человека, обнаруживая в свободе неопровержимое доказательство наличия индивидуальности. Три фазы выделял В. Виндельбанд в волевых действиях: хотение, выбор и само действие, и анализировал соответственно три понятия свободы, на которые «распадается» проблема свободы воли. «Таким образом, чисто теоретический вначале вопрос о свободе воли распадается на три особых вопроса: о свободе хотения, выбора и действия»¹.

Последние два понятия свободы, а нравственная свобода связывалась В. Виндельбандом со свободой выбора, вполне удовлетворительно решаются с помощью традиционных научных методов, имеющих основной целью выяснение причинно-следственных связей. Однако при попытке объяснить таким же образом свободу *хотения* теоретическое познание запутывается в неразрешимых противоречиях, противоположностями которых предстают понятия единичного и общего, индивидуальности и общей сущности. В самом деле, с одной стороны, у каждого индивида есть чувство свободы, «которое мы переживаем при действительном решении сделать выбор»², а, с другой стороны, мы делаем выбор в эмпирическом бытии, где наши и выбор и действие существенно ограничены, где мы «только в ограниченной мере в состоянии предвидеть то, что случится»³. И нам приходится отказаться либо от столь желаемой свободы хотения и нашей ответственности, либо от всеобщей обусловленности, что особенно неприемлемо для религиозной личности, ибо «именно религиозная личность знает себя определённой и обусловленной единым жизненным основанием всей действительности». «Поэтому для теоретического познания в этих вопросах, - говорит В. Виндельбанд, - требуется только скромность: мы можем только указать, что с этими проблемами мы стоим на самой крайней границе человеческого усмотрения и перед непроницаемыми тайнами действительности... Мы никогда не сможем теоретическим познанием разрешить вопрос, как глубоко, в конце концов, в метафизической сущности вещей лежат корни индивидуальности»⁴.

Наиболее успешную попытку разрешить это противоречие, по мнению В. Виндельбанда, предпринял Иммануил Кант, с его учением о беспричинной свободе. Кант, говорит В. Виндельбанд, исходя из своего учения о наличии мира беспричинных вещей в себе, делает важное предположение о существовании «интеллигибельной свободы» или «причинности путём свободы», которое, оказывается, не содержит никакого логического

¹ Виндельбанд В. О свободе воли (двенадцать лекций). М., 1905. - С. 14.

² Виндельбанд В. Там же. - С. 138.

³ Виндельбанд В. Там же. - С. 138.

⁴ Виндельбанд В. Там же. - С. 138-139.

противоречия с другими предпосылками и потому вполне может мыслиться как возможное.¹ Эта предпосылка, отмечает далее В. Виндельбанд, получает положительное подтверждение, или обоснование, в практической философии Канта.

Недостаток учения И. Канта В. Виндельбанд видит в том, что тот не пошёл дальше «вправо» и, сохранив метафизическую «вещь в себе», попытался связать её с индивидуальностью. Однако при этом интеллигибельный характер лишился индивидуальных черт, и потому менее всего стало возможным объяснить «появляющееся в мире опыта различие эмпирических характеров». Чтобы разрешить это противоречие в системе Канта, приходится предположить, согласно В. Виндельбанду, что в этом интеллигибельном, вневременном характере одновременно представлены все изменения, которые существуют в жизни реального человека, что уже противоречиво.

Предположение о вневременной «вещи в себе», замечает В. Виндельбанд, предстаёт также утверждением о вневременном характере человека, а всё то, что составляет подлинное нравственное бытие личности - борьба, страдание, счастье и т.п., - остаётся «ограниченным эмпирическим характером явлений»². И потому, заключает В. Виндельбанд, учение Канта может помочь нам только если мы пойдём дальше и освободим его от метафизического одеяния, в которое оно облечено.

Научное традиционное рассмотрение предмета таково, считает В. Виндельбанд, что «рассмотрение причинных условий стоит всегда на первом месте». Оно ограничено теми целями, которые преследует научное понимание, и формами, которые оно вынуждено использовать для этих целей. И ценность её вполне определена тем, насколько она соответствует цели «определивший выбор».

Но подобная точка зрения логически не единственная, возможен и иной способ рассмотрения, «при котором дело идёт о том, чтобы определить *ценность* этого данного с точки зрения *нормы* общеобязательного сознания».³ Такая точка зрения не то, что отрицает причинность, а как бы игнорирует её, позволяет без логических противоречий мыслить свободу хотения как беспричинность, и, следовательно, связанные с нею индивидуальность, интеллигибельный характер, ответственность. Подходя с этой точки зрения к выбору, мы «игнорируем» причинность и оцениваем нравственную ценность, например, хотения или убеждения, сравнивая их соответствие с нравственной нормой или идеалом, не принимая во внимание их возникновение. В свою очередь ценность норм определяет их императивную дееспособность. Так возникает идея «*ценности*» как важнейшего

¹ См.: Виндельбанд В. О свободе воли. - С. 145.

² Виндельбанд В. Там же. - С. 145.

³ Виндельбанд В. О свободе воли. - С. 155.

элемента бытия. Только освободив подобным образом философию Канта от присущей ей метафизичности, заключающейся в попытке объединить трансцендентный мир и мир явлений, возможно «дать понятию свободы хотения форму, которую можно удержать. Как только мы покидаем эту почву, мы попадаем в темноту метафизического умозрения, осветить которую в направлении последних загадок бытия и прежде всего нашего собственного положения в нём у нас нет никакой надежды».¹

Таким образом, существуют различные способы познания мира: номотетический, игнорирующий индивидуальное и ориентирующийся на общее, на открытие причинно-следственных связей, и идеографический, ориентирующийся на ценность и позволяющий «сохранить» индивидуальность, свободу и ответственность. И различие этих методов, по В. Виндельбанду, определяется целями познания, а не предметом.

В связи с этим надо отметить, что В. Виндельбанд правильно обращает внимание на одно из самых слабых мест реализма, в какой бы форме он не проявлялся. Здесь действительно возникает труднейшая проблема сочетания общего и единичного, о наличии которого свидетельствует человеческий опыт. И правильное решение этой проблемы, скорее всего, состоит в том, чтобы не формулировать её метафизически. В реальности общее всегда существует в диалектическом единстве с единичным. Иными словами, философы оказывались здесь, как и в некоторых аналогичных случаях, в плену собственной системы - они решали проблемы, которые существовали лишь для них, но существовали уже как неразрешимые.

Что же мешало самому В. Виндельбанду рассмотреть явление в единстве с его сущностью или «вещью в себе», единичное в диалектическом единстве с общим, индивидуальное в сочетании с общими законами? Почему всякое общее им рассматривалось в отрыве от единичного, как нечто метафизическое, онтологически невозможное? - Думается, важнейшая причина заключается в его номинализме, т.е. в его собственной, если можно так сказать, «гносеологической метафизичности», заставляющей видеть в единстве общего и единичного не реальную диалектику противоположностей, а субъективное нарушение законов формальной логики, которые выступали для него, как и для других неокантианцев, высшей ценностью.

Г. Риккерт в своих работах обращает внимание на индивидуальный характер всякого явления. «Вся действительность, которую мы знаем, состоит лишь из индивидуально сформированных образований»². И именно индивидуальность предстаёт принципиально непознаваемой для естественнонаучного метода, именно она является границей естественных наук, имеющих главной целью открытие законов как определённых общих по-

¹ Виндельбанд В. Там же. - С. 161.

² Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 210.

ложений. Г. Риккерт не отрицает значимости естественных наук и их методологию, он признаёт также возможность одновременного исследования одного и того же предмета с помощью естественнонаучного и исторического методов, т.е. через естественные и исторические науки. Он не часто прибегает к сравнению значимости этих методов, - как известно, согласно неокантианцам в задачу и исторических наук не входит оценка объектов, лишь отнесение их к определённым ценностям, хотя учёному, как человеку, гражданину и трудно удержаться от прямой оценки. Так вот, при сравнении разных методов и наук, Г. Риккерт всё же предпочтение отдаёт историческому методу и, соответственно, историческим наукам, - хотя бы потому, что общее, которое составляет содержание естественного знания, в действительности не существует.

Г. Риккерт рассуждает следующим образом: вещи, с которыми имеют дело естественные науки, обладают интенсивным и экстенсивным многообразием, и задача естественнонаучных понятий состоит в преодолении данного многообразия, но при достижении этой цели естественнонаучные понятия становятся всё более абстрактными; в «конечной» же, идеальной науке понятия по содержанию не имеют ничего общего с конкретными вещами, они становятся предельными, «простыми», как, например, математические понятия, или понятия атома, которого никто не зафиксировал с помощью чувств в реальном пространстве и времени. Как видим, Г. Риккерт не согласен с известным гегелевским положением о восхождении от конкретного к абстрактному, согласно которому мышление, если оно правильное, в процессе абстракции не отходит от истины, а приближается к ней.

Анализируя далее процесс естественнонаучного познания, Г. Риккерт отдаёт предпочтение суждению перед понятием, и, в первую очередь, суждению об отношениях, поскольку они менее всего связаны с реальными вещами. Именно подобные необходимые суждения, которые известны как законы науки, позволяют преодолеть бесконечное многообразие действительности. «Разрешение вещи в необходимые суждения, в которых находятся друг к другу её свойства, соответствует разрешению понятия в суждение»¹.

Для Г. Риккерта это разрешение материального в идеальное, и наоборот, как и объективного (по содержанию) в субъективное вполне правомерно, поскольку для него не существует объективной реальности не зависящей от точек зрения, от целей познания субъекта. Сами законы предстают не отражением объективных связей, суждения о них не отражают объективную истину, а всё это лишь организует субъективный опыт, выражает обязательность, императивность, присущую нашим желаниям.

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий - С. 96.

«Поэтому общее для нас не *есть*, но оно имеет силу, т.е., коль скоро мы отдаём себе отчёт в наших желаниях, мы имеем в виду не познавать вещи, но совершать те безусловно общеобязательные суждения, в которых мы понимаем то, что мы называем господствующими в природе законами»¹.

Единое, индивидуальное ставит «непреодолимые» границы для генерализирующего естественнонаучного метода познания, и оно же предстаёт основанием для иного, индивидуализирующего метода, применяемого в исторических науках. Однако и здесь, утверждает Г. Риккерт, мы сталкиваемся с той же проблемой бесконечного многообразия индивидуального. Как же решается эта проблема? Каким образом получаются в исторических науках понятия, суждения об исторических индивидуумах, об исторических связях, историческом развитии, которые обладают и общностью и сохраняют в неприкосновенности индивидуальность? Как достигается исторический метод познания? - Через обращение к *ценностям*, - так появляется у Г. Риккерта понятие «ценности».

Этот важный момент в своей системе Г. Риккерт объясняет таким образом, что наличие реальных вещей связано с наличием бесконечного интенсивного и экстенсивного многообразия их индивидуальных черт, в котором исторические науки обращают внимание на индивидуумы со стороны их двух важнейших свойств: единственности в своём роде и единства, неделимости. При этом для исторических индивидуумов единственность в своём роде выступает основанием их единства, что возможно, считает Г. Риккерт, только тогда, когда мы соотносим индивидуальные черты этих индивидуумов с некоторой ценностью, по отношению к которой они и образуют целое. Например, кусочек угля, несмотря на цельность и, следовательно, на определённое единство, делим «без ущерба» для себя, ибо он не обладает единственностью в своём роде, в то время как алмаз обладает и единством и единственностью, т.к. разбив данный алмаз, мы уже не в состоянии заменить его же частями. Что же определяет подобное свойство алмаза? Г. Риккерт отвечает, - *ценность*, алмаз связан с определённой ценностью.

«Единство личности равным образом основывается не на чем ином, как на том, что мы относим её к некоторой ценности и что, в следствии этого, незаменимые по отношению к этой ценности составные части образуют целое, которое не должно быть разделено на части»². Сами ценности имеют *трансцендентный* характер, они образуют свой особый мир.

Почему Г. Риккерт пришлось сделать, как он сам не раз об этом говорит, логическое допущение о наличии трансцендентальных принципов или форм в духе Канта? Почему он не связал ценность с единственностью

¹ Риккерт Г. Там же. - С. 95.

² Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 303.

в своём роде и единством, которыми, можно предположить, обладает реальный индивидуальный феномен? - Очевидно потому, что это противоречило его субъективизму, номинализму и метафизически воспринятым формально-логическим законам. Согласно Риккертю единственностью в своём роде обладает всякая вещь, всякое отношение, всякое же единство этих многообразных, отличных друг от друга черт кажется ему общим и противоречащим единственности этих же объектов и потому не реальным. Единство может быть получено через естественнонаучное образование понятий, - как в примере с углем, - но это связано с отрицанием единственности. Другой же путь образования понятия о единстве, на котором сохраняется единственность, и, следовательно, индивидуальность, образуется только через соотношение индивидов с определённой *трансцендентной* ценностью.

Трансцендентность ценностей у неокантианцев связывается с их независимостью от времени и пространства. Трансцендентность ценностей, далее, понимается не как их абсолютность и объективность, или как «объективная абсолютность», а как «субъективная абсолютность», и потому в их системе трансцендентные ценности - это одновременно и *трансцендентальные* формы, принципы, как «независящие от всякой индивидуальной воли», как «сверхэмпирические».

Ограниченность аксиологии неокантианцев и видится прежде всего в том, что ценности в их понимании являлись сугубо трансцендентальными и идеально-субъектными феноменами, и это следовало из их исходных мировоззренческих посылок. Но в таком разе «обесцененными» остаются целые пласты бытия, да ещё какие! Общество, природа, само бытие при таком подходе не имеют самоценности, против чего восстаёт наше субъективное чувство ценности и общественный человеческий опыт. Это не значит, что нужно отрицать трансцендентность или трансцендентальность ценностей, - нет, они характеризуются определённой и трансцендентностью и трансцендентальностью, как это мы покажем ниже, но не совсем в том смысле, как это понимал Г. Риккерт.

Понятие ценности начинает играть в учении Г. Риккерта важную роль, потому что это якобы позволяло ему без противоречий, как он считал, объяснить научный характер исторических понятий, суждений, которые, как научные обладают общезначимостью. Последнее же имеет место именно вследствие *общезначимости* самих ценностей. «История интересуется лишь тем, - писал Г. Риккерт, - что, как обыкновенно говорят, имеет *общее значение*. А это может означать лишь то, что та ценность, по отношению к которой объекты становятся для неё историческими индивидуумами, должна быть общей ценностью»¹.

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 307.

Ценности, как понятия, трудно определимы. «Мы употребляем это слово, - отмечал Г. Риккерт, - обозначающее понятие, которое, подобно бытию, не допускает уже никакого дальнейшего определения»¹. Совокупность ценностей образует определённый мир, самостоятельное царство, находящееся по ту сторону субъекта и объекта. У неокантианцев нет столь разработанной классификации ценностей, которую затем предложит Макс Шелер, хотя и в их работах встречаются замечания о наличии определённой иерархии ценностей, о подчинении, например, ценностей науки ценностям морали, а последних - религиозным ценностям.

Ценностям противостоят антиценности, что отличает, собственно, оценку, связанную с ценностями, от понятий, суждений: так «хорошему» противостоит «плохое», «добру» - «зло», а «столю» не может противостоять «нестол». Ценности, и здесь неокантианцы несомненно правы, являются в особом качестве. Они не есть идеи в духе Платона. У Риккерта даже можно встретить довольно-таки резкие замечания в адрес платоновского или гегелевского идеализма. Главный недостаток Платона видится ему в том, что для древнегреческого мыслителя «общее понятие равным образом становится сущим», и это приводит к тому, что «единичная вещь не имеет значения для познания, она, с точки зрения Платона, собственно говоря, вовсе не существует. Истинная действительность для Платона - мир общих и в то же время воззрительных форм; эти идеи суть *общие вещи* и эти вещи служат предметом познания»².

Таким образом, «ценность» у неокантианцев отлична от «идеи» Платона потому, что «идея» представляет собой общее, сущностное и реальное, в то время как «ценность» связана с единичным, её «общность» сочетается не с объективно существующим общим, а с общепризнанным, по отношению к которому единичные части и составляют единое, целое. Учение об идеях не состоятельно ещё и потому, что в гносеологии оно приводит к положению о подобии или к отражению, в то время как по Г. Риккерту суждения, в которые «разрешаются» научные понятия, не отражают прообраз, в том числе и общее в нём, а лишь имеют силу как организующие наши впечатления, желания.

Отмеченные у Платона недостатки, с точки зрения Г. Риккерта, свойственны любому учению, признающему «метафизическую объективность», в том числе и «диалектическому идеализму» Гегеля и «диалектическому материализму» Маркса, ибо признание реальности общего, общих законов истории «уничтожает» единичное, «не позволяет» без логических противоречий обнаружить какой-либо смысл в исторических, всегда индивидуальных явлениях. Поэтому-то значение, которое имеет для истории,

¹ Риккерт Г. Два пути познания//Новые идеи в философии. № 7, СПб., 1913. С.46

² Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 94.

например, Гегель, он получил не вследствие своей метафизики, а вопреки ней.

«Философия истории немецкого идеализма, - пишет Г. Риккерт, - получила своё великое значение лишь благодаря непоследовательности. Она не привела и не могла провести своих метафизических формул»¹. «Итак, - подытоживает там же Риккерт, - все метафизические формулы должны уничтожить смысл исторической жизни».

Неокантианцы обратили внимание на ту важную роль, которую играют ценности при выборе субъекта, будь то выбор в материальной или духовной деятельности. В последующем, для многих аксиологических учений станет характерным отождествлять ценность и *значение*, неокантианцам Баденской школы подобное отождествление не свойственно. Ценность не тождественна значению уже по причине своей трансцендентности, и потому определённой независимости от субъекта, в то время как значение так или иначе субъективно. Кроме того, значение феномена для субъекта может оказаться различной валентности, различной качественной и количественной оценки, что определяется как раз соотношением оцениваемого с определённой ценностью. Ценность, таким образом, лежит в основе всякого значения, выражаемого в той или иной оценке.

Думается, что данное разделение понятий *ценности* и *значения* правильно, ибо их отождествление приводит к чрезмерной субъективации ценностей. Против широко распространённого понятия ценности как значения можно заметить, что в таком случае ценности будут зависеть от степени их исполнения субъектом, однако опыт свидетельствует и о ценности того, что принципиально в определённых условиях не может быть выполнено, как и о ценности того, что уже исполнено².

Именно ценности, подчеркивают неокантианцы, а не объективно общее, определяют, например, историческое значение той или иной индивидуальности, т.е. определяют её подобное общее значение. «То, что, поскольку оно относится к некоторой общей ценности, имеет общее значение, само не есть вследствие того нечто общее»³.

С точки зрения на общее, как объективно существующее, невозможно объяснить, считает Г. Риккерт, тот интересный факт, который отмечается в исторических науках, что исторический индивидуум имеет значение для всех благодаря тому, что он отличается от всех, что именно наиболее общие ценности часто приурочиваются к абсолютно индивидуальному и единственному в своём роде. Так же трудно объяснить, признавая реальность общего, по мнению неокантианцев, и другой факт, а именно факт нарушения причинного равенства в общественных процессах, когда «ма-

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 543.

² См., об этом, например: Лосский Н., Ценность и бытие.// Бог и мировое зло. М., 1994. - С.259.

³ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 309.

лые причины» способны вызвать «великие действия». «Историк, - писал Г. Риккерт, - не должен бояться допускать возникновения существенных исторических действий из исторических несущественных причин. И здесь пути естествознания и истории опять-таки необходимо расходятся»¹. Подобные факты и в самом деле будут иметь важное значение для развития аксиологии, анализирующей специфику общественного, его отличие от естественного.

Ценность не тождественна не только значению, но и *цели, норме, идеалу*, - вокруг связей этих понятий будет вращаться аксиология, включая настоящую, предлагая различные варианты их диалектического или формального сочетания. Для Г. Риккерта, как представителя неокантианства, ценность не тождественна цели уже в силу того, что она трансцендентна. А цель всегда субъективна, - цель характеризует только субъективную деятельность человека. Роль цели в человеческой деятельности зависит от ценности, с которой она связана. Любая целевая, телеологическая деятельность человека, в конечном счете, определяется ценностью как своим основанием. Так, например, «форма всякой эмпирической науки должна мыслиться зависящей в последнем счёте от некоторой ценности». Даже то отвлечение от ценностей индивидуальных объектов, которое характеризует естествознание, может быть, понято как акт субъекта, ценящего естественнонаучное образование понятий. Иными словами, всякая целевая, телеологическая человеческая деятельность обнаруживает, при её анализе, свой ценностный характер, ценность же реализуется через ту или иную целевую деятельность.

Значение ценности для целевой деятельности состоит и в том, что она придаёт *смысл* этой деятельности, определяет её *норму*, её *идеал*. Именно отнесение к ценности позволяет отделить существенное от несущественного, бессмысленного, т.е. определить смысл в историческом процессе. Напротив, рассмотрение мира как природы, - рассмотрение его в естественнонаучных понятиях, суждениях, - находится в необходимой связи с отказом от всякой попытки определить смысл однократного развития.

Мир, как природа, становится бессмысленным кругообращением, ибо в природе, как её нам представляет естествознание, всё имеет ту одинаковую ценность, считает Г. Риккерт, что не имеет никакой ценности. Здесь нельзя отделить нечто как более ценное, и нельзя выделить связь, процесс, приближающихся к ценности, т.е. как имеющих смысл, от иных, бессмысленных.

С ценностью связан и *идеал*, хотя и не сводим к ней. Идеал у баденцев отличается от ценности тем, что выступает преимущественно в роли оценки, а не ценности. Иными словами, идеал не трансцендентен, а имма-

¹ Риккерт Г. Там же. - С.359.

нентен, субъективен, представляет собой определённый продукт сознания, ориентирующегося на ценность. Это не означает, что идеал лишён всякой идеальности, что нет идеальных предметов. Таковыми, например, являются «предельная наука» или история, оперирующая только ценностным методом и т.п. Однако всегда необходимо помнить, что все эти понятия у баденцев по существу своей связаны с ценностью, что ценностный подход и реализуется через телеологический метод, через понятия смысл, оценки, значения, идеала, нормы, но что все они имеют своё основание в ценности.

Сравнительно много говорится у неокантианцев о соотношении ценности и нормы. И здесь, как и всюду, проводится основополагающий принцип о ценностной сущности всех элементов субъективного выбора, в том числе и нормы. Понятие нормы необходимо потому, что для употребления ценностных понятий, таких как «истинное» и «ложное», «доброе» и «злое», «прекрасное» и «безобразное», «святое» и «греховное» надо выработать их строгое определение, что достигается не путём перечисления всего того, что называется истинным, добрым, прекрасным и святым, а через установление того, что единственно заслуживает этих имён, и, следовательно, через выработку норм для научной, нравственной, художественной и религиозной жизни. Таким образом, норма позволяет определить границу между ценностью и неценностью, и хотя ценность не сводима к норме, последняя всецело основывается на ценности, а не на каких-либо объективных отношениях, законах.

Г. Риккерт потратил немало усилий, чтобы «доказать», что норма не связана по существу с окружающей человека природой, или с природой самого человека. Норма как «мерило» ценностей не может следовать из понятий естествознания или из «естественных ценностей», поскольку естественнонаучное познание принципиально отрешивается от единичного, совершенного и т.п., т.е. от ценностного, для него «всякая действительность становится одинаково существенной», а «естественных ценностей» попросту нет. «Всякое верование в «естественный прогресс» и в «естественные ценности», - говорит Г. Риккерт, - основывается на антропоморфизме, который совершенно не правомерен»¹.

Рассматривая более конкретные ценности, - нравственные, эстетические, религиозные и т.д., - а система этих ценностей составляет то, что определяется как культура (идея, ставшая хорошо известной), Риккерт вновь обращает внимание на их неприродный характер. Этика, трактуемая им как наука о нормах человеческой воли, должна исходить из сознания долга, а долженствование прямо противоположно естественной закономерности как утверждению о том, что всегда есть, ибо «то, что всегда есть, не

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С.517.

может для человека долженствовать быть».¹ И, пожалуй, главное, почему законы нравственные не суть законы природы, - последние по своей сути «игнорируют» индивидуальные различия, и потому этика «имеющая дело с естественнонаучными понятиями, в конце концов, должна была бы прийти к отрицанию смысла личной жизни и смысла жизни вообще». Очевидно, что для подобной точки зрения не существует ни естественной нравственности, ни естественного права и т.п.

Г. Риккерт при анализе конкретных норм науки отмечает, что есть формальные и материальные нормы, которые определяют, соответственно, развитие научного познания со стороны формы наук и со стороны их содержания. Некоторые формальные общезначимые нормы непосредственно связаны с трансцендентными ценностями, а другие согласуются с конкретным историческим социальным содержанием, т.е. с конкретными ценностями культуры. Думается, что есть здесь определённая непоследовательность, как уступка давлению исторических фактов, которое вынуждает в противоречии с утверждением о трансцендентности ценностей признать, что выработать «общеобязательные этические или правовые нормы удасться лишь в том случае, если принимаются в соображение исторические формы, принимаемые нравственностью и правом»².

Особую значимость для аксиологии имеет проблема соотношения ценности и истины. Следует отметить, что часто, особенно в обыденном сознании, ценность понимается как противоположность истине, и тогда реально функционирующая ценность воспринимается в роли определённого мифа, догмы, стереотипа. Для неокантианцев Баденской ветви характерно особое понятие истины, которую они связывали с логической непротиворечивостью суждений, с правильностью вывода. Для них не существовало объективной истины, истина субъективна, поскольку сознание, в том числе научное, не отражает действительность как объективную реальность, а приводит к определённости, к общности как к общезначимости, многообразию человеческого опыта. Даже «естественнонаучные понятия истинны не вследствие того, что они отображают действительность, но вследствие того, что они имеют силу по отношению к действительности». И здесь первенствующую роль перед истиной начинает играть ценность: «признание ценности истинности есть логическая предпосылка всякой науки»³.

Так происходит, прежде всего, потому, что познание, в том числе научное, осуществляет «хотящая воля», «хотящая», следовательно, имеющая цель, отдающая предпочтение определённому выбору, что, совершается, в конечном счёте, на основе той или иной ценности. «Тот, кто зани-

¹ Риккерт Г. Там же. - С. 592.

² Риккерт Г. Там же. - С. 607.

³ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 558.

мается наукой, - высказывает афоризм Г. Риккерт, - может, правда, сомневаться в обязательности других ценностей, но отнюдь не в ценности науки»¹. Правомерно, таким образом, ставить вопрос о ценности истины. Ценность позволяет отделить существенное от несущественного, организовать определённым образом опыт, а именно, как соответствующий точке зрения субъекта: «субъективизм познания, в самом деле, доходит до того, что не только формы, но и материал всякой науки, а именно признаваемые истинными факты, зависят от субъекта, производящего оценку»². Научное же познание определяется ценностями, которые являются общепринятыми, чем и достигается общность или общезначимость научных положений, характеризующих научный характер и естественнонаучного и исторического знания.

Г. Риккерт, разъясняя феномен общезначимости, указывает на следующие важные и верные, с нашей точки зрения, факты. Во-первых, даже для различных партий, классов характерно то, что различие оценок наблюдается всё же по отношению к *одной и той же* системе фактов, совокупности ценностей. Во-вторых, общезначимость ценностей связана с их *трансцендентным* характером. И по отношению к таким ценностям уже не применимо понятие истины, - истинными или ложными могут быть лишь оценки этих ценностей.

Кажется парадоксальным, но это факт, что в своей позитивной части, в раскрытии содержания тех или иных конкретных ценностей, данная философия оказалась не очень богатой. Правда, вслед за своим предтечей Кантом неокантианцы могли бы сказать, что и ими совершён коперниканский переворот в культуре, когда не открыв разуму новых миров, они заставили этот разум взглянуть на известное ему с новой и более верной точки зрения. В этике, например, по сути дела, пересказаны мысли И. Канта о долге, как важнейшей моральной ценности. Заслуживает здесь внимание, высказанное неокантианцами положение о связи морального выбора с ценностями. Выбор добра определён с одной стороны ценностью добра, а с другой стороны наличием воли, хотящей добра, т.е. определённым хотением воли. Есть в этом определённый мостик между неокантианством и философией жизни. В. Виндельбанд, проанализировав хотение воли, как мы видели, пришёл к выводу об иррациональном её характере, и к тому, что выбор воли можно рассматривать как определяемый только ценностью.

Г. Риккерт, более глубоко с неокантианских позиций исследовав сами ценности, делает заключение о недостаточной императивной мощи ценностей при иррациональном характере действительности. И это соот-

¹ Риккерт Г. Там же. - С. 558

² Риккерт Г. Там же. - С. 550.

ветствует истине, и особенно в системе взглядов неокантианцев, где ценности, имея трансцендентный характер, органично не связаны с самой реальностью.

В конце концов, чтобы объяснить моральный выбор неокантианцы постулируют существование святой воли и Бога. Религиозные ценности занимают особое место в системе ценностей неокантианцев. Самой низшей из культурных ценностей предстаёт ценность истины, которая в свою очередь связана с осознанием долга. Именно в сознании долга мы обнаруживаем «сверхлогическую базу и для логических ценностей»¹. Таким образом, утверждается примат «практической» воли над «логической», морали над наукой, долга над истиной. В свою очередь моральные ценности имеют основание в религии.

Мы должны предположить, говорит Г. Риккерт, идеал святой воли, как воли хотящей всех абсолютных ценностей, которая очевидно присуща лишь *высшему существу*. С другой стороны, без веры в мощь всеобщих ценностей, т.е. без веры в необходимость и возможность их утверждения через поступки, наша воля, стремящаяся к абсолютным ценностям, предстаёт бессильной, бессмысленной. И потому необходимо сделать предположение о наличии святой воли, выполняющей то, «что невозможно для нас, т.е. осуществляющую посредством наших поступков, безусловно, всеобщие ценности. Итак, сознание нашего бессилия относительно того, что долженствует быть, требует от нас и объективно благой или святой действующей реальности»².

Советские философы, проанализировав в своё время учение неокантианцев, обратили особое внимание на социальную сторону их доктрины. Они при этом не всегда были справедливы, когда обвиняли неокантианцев в буржуазной ограниченности, в чрезмерном антимарксизме³. Однако, определённая ограниченность социальных идей у баденцев есть. И это является необходимым следствием недостатков их мировоззрения и аксиологии. Неокантианцы также сознательно противостояли учениям, прямо заявляющим о «переоценке ценностей», включая и общечеловеческие, к которым надо отнести и философию жизни Ницше, и исторический материализм К. Маркса. И в этой критике, в этой борьбе за истинные ценности у неокантианцев есть несомненные заслуги перед людьми, здесь правда была на их стороне.

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - С. 579.

² Риккерт Г. Там же. - С. 610.

³ См., например, работу В.Ф.Асмуса «Марксизм и буржуазный историзм» (М.-Л.), или работу А.С.Богомолова «Немецкая буржуазная философия после 1865 года» (МГУ, 1969), но это вполне объяснимо особенностями времени, когда писались эти работы.

ГЛАВА 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ М. ШЕЛЛЕРА

§ 1. УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ М. ШЕЛЛЕРА

Реальной переоценкой ценностей, выработанных европейской цивилизацией к XX веку, предстала в сознании многих слоёв общества первая мировая война. Несомненно, мировая война являла собой исторический кризис, и была как фактором изменения традиционных ценностей, так и необходимым результатом определённых процессов. Но наряду с переоценкой ценностей надо отметить и определённую преемственность в их развитии. Самой же существенной переоценкой ценностей предстала Октябрьская революция 1917 года в России.

В начале XX века наряду с реальным изменением содержания традиционных ценностей, связанных с государством, нациями, социальными группами, с индивидом менялось и представление о способах их обоснования и формах проявления. Появились новые аксиологические учения, которые в большей степени, нежели неокантианство, отвечали изменившейся исторической реальности.

В связи с этим следует отметить, что интерес и в обыденном и в теоретическом сознании в XX веке к проблеме ценностей несравненно более высок, чем он был в прошлые века, что определяется, в конечном счёте, изменившимся характером мировой истории, когда она становится всемирной, когда ускоряются темпы её развития, увеличивается количество качественных общественных преобразований, которые к тому же неоднозначны по своим ценностным характеристикам, когда усложняется сам выбор человека, а мир ценностей становится более противоречивым.

Проблема ценностей - это, можно сказать, социальный заказ XX века, и решается эта проблема на разных уровнях, идеологическим основанием которых предстаёт философия. Оказывается, что «простые» для обыденного сознания аксиологические вопросы являются довольно-таки сложными при их теоретическом, философском анализе. Аксиология, как философская дисциплина, предстаёт определённым логическим завершением той или иной системы. Она оказывается удовлетворительной лишь на солидном философско-теоретическом основании, ибо основывается на определённых философских и гносеологических положениях, являясь их развитием, дополнением, разрешением возникающих в них имманентных проблем. Возникает вопрос: «Во всякое ли философское учение органично вписывается аксиология?» - Думается, нет. Те философские доктрины, которые отрицают *трансцендентность*, не могут иметь и развитой аксиологии, иначе это предстаёт их внутренней непоследовательностью, логическим противоречием. Аксиология требует развитого учения о бытии, в ко-

тором бы признавалось и трансцендентное бытие, ибо сами ценности по своей природе являются трансцендентными феноменами, в открытии чего несомненная заслуга неокантианцев.

«Материальная этика ценностей» Макса Шелера (1874 - 1928) является подтверждением отмеченной выше связи аксиологии и философии, - она предстаёт органичной частью оригинального философского учения, сочетающего в себе идеи феноменологии, антропологии, философии жизни.¹ Директор Кёльнского института социальных наук, профессор М. Шелер оставил заметный след в аксиологии, - все современные сколь либо значительные теоретические исследования ценностей не обходятся без обращения к его наследию.

В сравнительно коротком по времени творчестве Макса Шелера, тем не менее, выделяются два периода. *Первый, ранний* период охватывает два начальных десятилетия XX века, и включает в себя работы по феноменологии и аксиологии. Важнейшими здесь предстают такие труды, как «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916), «Ресентимент в структуре моралей» (1912), «Ordo amoris» (1916). Исследователи творчества М. Шелера по-разному оценивают данный период. Так, российский учёный Л. Чухина характеризует его как *классический*, когда «Шелер выступал в качестве идеолога неокатолицизма, причём в центре его философских интересов находились феноменология ценностей и феноменология актов религиозного сознания»².

Другой российский учёный А.В. Денежкин определяет первый период творчества М. Шелера как «*феноменологический*», и отмечает определённую парадоксальность положения Шелера в самой феноменологии. Его, действительно, называли иногда феноменологом номер *два*, после Гуссерля; и в то же время «никто резче его не отрицал феноменологии как школы или единого движения»³. М. Шелер не воспринимал феноменологию как «проект новой науки», «и феноменология представлялась ему во многом только как новое и продуктивное средство разработки «новых» философских проблем»⁴.

С приведёнными оценками первого периода творчества М. Шелера можно согласиться. Собственно, они не противоречат друг другу. Замечание вызывает лишь оценка его позиции как неокатолическая. С нашей точки зрения, в первый период своего творчества М. Шелер стоял, несомненно, на позициях признающих Бога, и более того, защищал христиан-

¹ См.: Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994; его же: Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999.

² Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 380.

³ Денежкин А.В. От составителя // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. IX.

⁴ Денежкин А.В. Там же. – С. IX.

ские ценности, но у него уже тогда сочетались идеи католические и протестантские. Так в своей работе «Ресентимент в структуре моралей» М. Шелер делает много уступок идеям Лютера. Например, он пишет: «Более поздний теологический тезис о том, что Бог сотворил мир якобы «себе во славу», не соответствует духу евангелизма... В духе евангелизма лишь тезис о том, что Бог славит себя в своём творении из любви»¹. Следовательно, ценность любви выше нежели ценность дел. «Спасение» человека связано, прежде всего, с любовью, а не «с добрыми делами», как учит католицизм. Уже здесь появляется одна из любимых идей и позднего Шелера, что греховный импульс следует не искоренять, а *сублимировать* в более *высокие* в ценностном значении дела. «Пресловутое «Rescare fortiter»² Лютера – тоже горячий порыв сердца, опустошенного страхом перед Законом»³.

Таким образом, уже в ранний период своего творчества М. Шелер не удовлетворялся теистическими идеями какой-то одной христианской конфессии, и это стимулировало его к разработке собственной точки зрения на Бога, на соотношение Бога и человека, что наиболее ярко проявляется во втором периоде его деятельности.

Для нашей работы особенно важен первый период его творчества, когда он разработал свою «материальную этику ценностей». И из всего наследия этого периода мы в дальнейшем будем особое внимание уделять именно аксиологии. Предварительно, мы можем дать следующую оценку аксиологическим идеям Шелера. В аксиологии Макс Шелер был во истину велик! У него были изумительно тонкое и верное чувство ценностей, великолепная ценностная интуиция. Даже когда он неверно, на наш взгляд, объяснял те или иные факты из бытия ценностей, он очень правильно отражал их сущность, тонко чувствовал их специфику. И здесь ему, несомненно, помогала феноменология. Аксиологическое творчество Шелера и можно рассматривать как пример эффективной феноменологической методологии.

Что здесь было первичным – проблема ценностей, интерес к ценностям или же феноменология, и затем естественное распространение феноменологического подхода на различные сферы бытия, в том числе на актуальную тогда аксиологическую тематику? Думается, косвенно мы уже ответили на этот вопрос выше, когда отметили, что для самого М. Шелера феноменология была лишь «продуктивным средством» решения философских проблем. В своей поздней работе «Философское мировоззрение» (1928 г.), которая вошла в посмертный сборник его статей с одноимённым

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999. - С. 74.

² «Грешите смелей» (лат.)

³ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 98.

названием¹, он выделил *три* вида знания: 1) знание ради господства или достижений; 2) «сущностное знание» как знание «о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть»², (именно для этого вида знания и служит особая феноменологическая методология); 3) знание метафизическое и священное. Здесь данные феноменологии, аксиологии, позитивных наук соединяются с антропологическим знанием, и, в конечном счёте, выводят нас к «метафизике абсолютного», к «метафизике второго порядка»³. Таким образом, М. Шелер несколько не преувеличивал ни роли феноменологии, ни роли аксиологии и антропологии, которой он стал заниматься усиленно во второй период своего творчества.

Как определяет и понимает ценности М. Шелер? По Шелеру ценности есть специфические *сущности*. В мире первоначально выделяются два рода бытия – бытие вещей и бытие благ, и лишь затем мы открываем, чувствуем в них ценности. «В естественной установке «даны» вещи и блага, – пишет М. Шелер. – Только во вторую очередь нам даны ценности, которые мы чувствуем в них и само это чувство»⁴. Мы ещё рассмотрим вопрос о специфике ценностей, а сейчас более подробно остановимся на данном утверждении философа. Его позиция не совсем ясна, и это порождает возможности различных интерпретаций. Так, Н. Лосский считал, что М. Шелер под ценностями понимал *качества*, но «это качество не *вещи* (как, например, голубость есть качество неба), а качество *блага* (Gut)»⁵.

Вопрос о том, являются ли ценности качествами или сущностями – отнюдь не формальный, ибо согласно давней философской традиции, сущности «первичнее» качеств, качества являются всегда качествами определённых вещей или сущностей, а сущности могут существовать самостоятельно. С нашей точки зрения, М. Шелер понимал ценности всё же как специфические сущности, поскольку не раз заявлял об их определённой автономности, не зависимости от вещей, что особенно характерно для раннего его периода творчества. Да и феноменологический анализ, открывающий за вещами и благами ценности, по природе своей направлен на открытие именно сущностей, – это второй вид познания, по классификации М. Шелера. «Это познание имеет значимость для сущего как оно есть само по себе и в самом себе»⁶. Но из понимания ценностей как сущностей следует их определённая автономность. С нашей точки зрения на ценности, с подобным их пониманием как *сущностей* согласиться нельзя, поскольку ценности всё же не обладают независимым бытием, а всегда яв-

¹ См.: Шелер М. Философское мировоззрение // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.

² Шелер М. Там же. – М., 1994. – С. 7.

³ Шелер М. Там же. – С. 11.

⁴ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 279.

⁵ Лосский Н. Ценность и бытие // Н. Лосский. Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 262.

⁶ Шелер М. Философское мировоззрение // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 9.

ляются ценностями «чего-то» или «кого-то». Ценности есть специфические *качества* объектов и субъектов¹.

Следующая проблема, связанная с анализируемым сейчас положением аксиологического учения М. Шелера, состоит в том, что как всё же понимать *соотношение* вещей, благ и ценностей. Если с понятием *вещи*, как материального объективного феномена, интуитивно согласиться можно, то что такое *благо* у М. Шелера? В русскоязычных переводах работ философа не встречается определение блага. Н. Лосский приводит следующую якобы шелеровскую дефиницию блага: «Благо есть вещеобразное единство ценностных качеств»².

Классическое определение *блага* мы находим у Аристотеля. «Благом называется либо то, что является лучшим для каждого сущего, т.е. нечто по самой своей природе достойное избрания, либо то, что делает благими другие причастные ему вещи, т.е. идея блага»³. Можно предположить, что М. Шелер скорее всего «благо» понимал в аристотелевском смысле, как и «материальное», другое понятие часто им используемое. Но и в этом случае вызывает возражение его отделение благ и ценностей от вещей, а ценностей от благ. При такой «конструкции мира» как мира вещей, так и мира ценностей и благ, возникает ряд проблем, в частности, как *соединяются* данные миры, изначально разделённые. И, если мир вещей сам по себе не имеет ценности, то не открывает ли это дорогу для человеческого волюнтаризма по отношению к вещам, не имеющим самим по себе никакой ценности, и т.п.? При отделении ценностей от объектов и субъектов с необходимостью происходит определённое их «обесценивание», да и определённое обесценивание самих ценностей. Справедливо, с нашей точки зрения, здесь критиковал Шелера Н. Лосский. Представим себе, писал русский философ, что мы уже живём в подобном царстве «восхитительности, нежности, возвышенности» и т.п., без того, *что* восхитительно, нежно, возвышенно и т.п.; «такие оторванные ценности обесценивались бы и даже стали бы отвратительными тенями»⁴.

Идея о «разделении» мира останется и в поздний период у М. Шелера, только там он будет говорить о разделении хаотического «жизненного порыва» и духа. Думается, что размышления над структурой мира, которая открылась Шелеру в первый период его творчества, попытка разрешить возникающие здесь проблемы, и заставили его пересмотреть некоторые свои взгляды на мир. Во втором периоде своего творчества он больше занимался миром вещей и самим человеком, ибо через человека и проис-

¹ См., об этом: *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. – С. 18 – 31.

² *Лосский Н.* Ценность и бытие // *Н. Лосский.* Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 262.

³ *Аристотель.* Большая этика // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т., - М., 1983. – Т. 4. – С. 297.

⁴ *Лосский Н.* Ценность и бытие // *Н. Лосский.* Бог и мировое зло. – С. 263.

ходит единение вещи и ценности, и сам человек принадлежит обеим мирам.

Какими же свойствами обладают ценности по М. Шелеру? Ценности обладают свойством *априорности*. М. Шелер определяет «априори» как «самоданное» в непосредственном созерцании положение, при воздержании от всех утверждений о субъекте и предмете этих созерцаний¹. Сущности и их связи, к которым относятся и ценности с их связями, по М. Шелеру, ««даны» «до» всякого опыта» (такого рода), «даны априори», а *предложения*, которые находят в них исполнение, априори «истинны»². М. Шелер подвергает критике учение Канта об априоризме как наиболее значимое. Кантовское учение он оценивает как «трансцендентализм в толковании априори». И главными его недостатками являются ограничение априорного только формами разума, т.е. ограничение априори формой и рациональностью. «Отождествление «априорного» с «формальным», - пишет М. Шелер, - есть фундаментальное заблуждение кантовского учения»³. Априорное по М. Шелеру связано не только с формами, но и с материей, не только с разумом, но и с чувствами. Если же брать ценности, то их априорность и проявляется в их определённой материальности и чувственности. Но все эти положения должны быть осмыслены феноменологически. М. Шелер соглашается с Кантом в том, что долженствование нельзя непосредственно «извлечь» из бытия, в этом ошибка всякого эмпиризма в аксиологии, и в этике, в частности. И этика, и аксиология должны строиться на априорных фактах. Но ошибка Канта в том, что он не увидел «круга фактов, на который должна опираться априорная этика – как и всякое познание»⁴. Такими априорными фактами являются данные до всякого опыта «сущности» и их связи, к которым относятся и ценности с их связями. И эти факты не являются произвольными конструкциями, они даны в феноменологическом опыте «непосредственно», т.е. без опосредования через символы, знаки, указания какого-либо рода.

Согласно феноменологическому методу, как его понимал М. Шелер, «априорная данность – это интуитивное содержание, а не какой-то «эскизный проект» мышления, не нечто «сконструированное» им и т.п.»⁵. Сущности, «сущностные структуры» открываются феноменологическим познанием не только в сфере души, но и в сфере «всякого *возможного* мира», мира, «закрывающему в себе все возможные души и все возможные миры

¹ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 266.

² Шелер М. Там же. – С. 267.

³ Шелер М. Там же. – С. 272.

⁴ Шелер М. Там же. – С. 266.

⁵ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 270.

благ»¹. В этом и заключается «материальность» сущностей и их связей, включая ценности и ценностные связи. Другими словами, если брать ценности, то их никоим образом нельзя понимать субъективно и связывать только с сознанием. В «книге «Ресентимент в структуре моралей» М. Шелер напишет» «Общая предпосылка всех современных теорий морали состоит в том, что ценности вообще, и нравственные ценности в особенности, есть лишь *субъективные* феномены человеческого сознания, независимо от него не существующие и не имеющие смысла»².

Шелеровское учение о «материальном априори» и направлено против подобного *субъективного* и, как мы вместе с ним считаем, *ограниченного* понимания ценностей. Сам он даст следующую характеристику субъективизму в сфере аксиологии и этике: «Речь идёт *либо* об оправдании полной анархии в вопросах нравственных оценок, так что создаётся впечатление, будто в этой сфере вообще нет «твёрдой почвы», на которую можно было бы опереться, *либо* о принятии вместо подлинной ценностной объективности некоего суррогата»³. И в качестве заключительной оценки он напишет, что «главной движущей силой в происхождении *этого* представления был Ресентимент»⁴.

Другим заблуждением в сфере априорного во М. Шелеру, является отождествление «материального» с чувственным содержанием, а «априорного» - с мышлением. Почему он обращает особое внимание на подобную, с его точки зрения, ошибку? Дело в том, что ценности М. Шелер связывает с материей, в аристотелевском её понимании. Но ценности есть особого рода качества или сущности, как их понимал Шелер, которые непосредственно нельзя ощутить, а традиционно считалось, что всякое материальное отражается нашими чувствами. Тогда, согласно этому традиционному воззрению на материю, ценности не материальны. Вот против такого взгляда на материю и выступает М. Шелер.

В своей критике учения, отождествляющего «материальное» с чувственным содержанием, он использует данные современной ему науки, в частности *гештальтпсихологии*. Это в целом интересная и, с нашей точки зрения, очень сильная сторона всех его аксиологических и антропологических учений, а именно: стремление учитывать данные не только философии, но и естественных, гуманитарных наук. Несомненно, он знал и находился под сильным впечатлением от новейших достижений современной ему психологии, особенно, гештальтпсихологии, психоанализа, физики. М. Шелер, опираясь на гештальтпсихологию, отмечает, что «чистого»

¹ Шелер М. *Ordo amoris // М. Шелер. Избранные произведения.* – М., 1994. – С. 365.

² М. Шелер. *Ресентимент в структуре моралей.* – СПб., 1999. - С. 161.

³ М. Шелер. Там же. - С. 161.

⁴ М. Шелер. Там же. - С. 162.

ощущения «вообще никогда не дано». Мы всегда «видим» некую поверхность иначе, чем она непосредственно нам является. «В «видении» некоей поверхности, например, всегда соприсутствует тот факт, что она имеет другую сторону, хотя мы и не «ощущаем» её».¹ Так же и при восприятии куба, мы всегда видим куб, «а не перспективную его сторону», т.е. не одну только видимую нами сторону, но и другие его стороны. Поэтому полное содержание ощущения никогда нам не дано, но оно «моментально переживается», «возникает» из контакта субъекта и вещей. «Но что справедливо для теоретической области, то справедливо и для *ценностей* и для *воления*, - пишет М. Шелер, обращаясь уже к существованию и познанию ценностей, - здесь существуют далеко идущие аналогии»².

В естественной установке нам «даны» прежде всего, как уже отмечалось, вещи и блага. «Только во вторую очередь нам даны ценности, которые мы *чувствуем* в них, и само это чувство»³. Таким образом, ценностные качества могут быть связаны с материей, ощущаться нами, быть основой нашего воления, и тем не менее оставаться априорными. Это в принципе, согласно М. Шелеру, опровергает утверждение Канта, что всякое желание, которое определено не «законом разума», но материей, уже поэтому не априорно.

Априорные сущности и содержания отличаются «чистотой», независимостью от человеческой организации, а также наличием в них определённого *порядка*, определённой *закономерности*. Поэтому есть определённый «порядок любви», «логика сердца». М Шелеру очень нравилась идея Паскаля о «*logique de Sœur*» которую он характеризует как «великую идею»⁴. М. Шелер, признав определённый порядок ценностей, в частности, порядок любви и ненависти, настаивал на том, что воля обладает «изначальной закономерностью», как и мышление, чего не понимал даже Кант. Поэтому «есть ценностные аксиомы», которые совершенно» независимы от логических аксиом». Отсюда М. Шелер делал вывод об автономии феноменологии ценностей и феноменологии эмоциональной жизни, которые и раскрывают содержание и порядок мира ценностей, и их постижение человеком. Следует отбросить как «фундаментальное заблуждение» предпосылку о первоначальном хаосе ощущений, который организует рассудок с помощью определённых форм. Эту предпосылку наиболее отчётливо развивали Юм и Кант, который «некритически воспринял её от

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 275.

² Шелер М. Там же. – С. 279.

³ Шелер М. Там же. – С. 279.

⁴ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 330.

Примечательно, что учение об определённой логике любви глубоко восприняли, конкретизировали в образах великие русские писатели – Пушкин, Достоевский, Толстой и др.

англичан». Но по М. Шелеру «априорной тогда оказывается действительная предметная структура в самых обширных областях опыта»¹.

Априорные ценности, порядок ценностей не зависит от субъекта, и в том смысле, что субъект не является их предпосылкой. И это справедливо для этики. «И здесь Я (в любом случае) есть лишь *носитель* ценностей, а не *предпосылка* ценностей, - заявляет М. Шелер, - не «оценивающий» субъект, благодаря которому будто бы впервые появляются или же впервые становятся постижимыми ценности».² Это не значит, что субъект не играет никакой роли в существовании ценностей, например, моральных ценностей в жизни общества. Со временем М. Шелер будет уделять этому вопросу всё больше внимания, но и на первом этапе своего творчества он отмечал, что некоторое априорное будет общезначимым только для тех субъектов, «которые могут иметь это усмотрение».

В этом смысле ценности можно охарактеризовать как *интенциональные*. *Интенциональность* ценностей проявляется в их связи с определённой материей, как с их определённым материальным носителем. Иногда говорят об аксиологическом законе М. Шелера, указывающего на определённую связь ценности и её материи, в качестве которой могут выступить: 1) предметы, 2) чувственные и иные акты восприятия, и существующие между ними связи, 3) сущностные связи между сущностями актов и предметов³.

Как оценить учение М. Шелера об априорности ценностей, о наличии априорного порядка ценностей, об их материальной интенциональности? Для Шелера было очень важно отстоять понятие «априорного» в отношении ценностей. В определённой степени это связано с феноменологической гносеологией, но главным здесь было стремление утвердить *априорный* характер самих ценностей, как «самоценных в непосредственном созерцании», не сводимых ни к чувственному, ни к рациональному познанию в традиционном смысле слова, и, следовательно, не зависимых от субъекта, как это обычно понималось и понимается по отношению к ценностям. С нашей точки зрения, идея М. Шелера об определённой *объективности* ценностей верна. И в дальнейшем мы будем развивать учение о моральных ценностях именно в дискурсе их *объективности*⁴. Мы считаем, что правильно утверждать именно об *объективности* ценностей, а не об их *априорности*. Всё же понятие *априорного* в философии традиционно

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 285.

² Шелер М. Там же. – С. 296.

³ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 290.

⁴ См., об этом: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

понимается именно в кантовском смысле, что Шелеру поколебать не удалось, как показывает прошедшее после него время.

Понятие *априорного* было важно, как отмечалось, и по причинам феноменолого-гносеологическим. Мы считаем, что хотя у человека, несомненно, есть врождённые способности к познанию ценностей, и в этом смысле априорные, однако не следует сводить это познание только к феноменологическому постижению сущностей. В этом процессе свою роль играет и непосредственное созерцание сущностей, и чувство ценностей, и рациональные формы их познания, оценки. Мы согласны с идеей М. Шелера, что объективны, в отмеченном выше значении, не только ценности, но и определённый порядок между ними, что существует объективная логика ценностей, открытие которой составляет одну из важнейших целей аксиологии, в том числе аксиологической этики. Само существование общечеловеческих моральных ценностей и принципов является подтверждением данной концепции.

Но отстаиваемая нами в этой работе *объективность* ценностей всё же имеет отличие от их *априорности* в духе Шелера. У М. Шелера акцент делается на субъекте познания ценностей, на их восприятии и реализации, на анализ самого этого субъекта. Мы же в первую очередь акцент делаем на самих вещах как материальных предметных носителях ценностей, на анализ существующих в них ценностных качеств. Поэтому ценности для нас даже более подвижны, динамичны, историчны, нежели для Шелера. Думается, что в определённой степени наше исследование продолжает и дополняет исследования Шелера.

Другая черта ценностей, которая у М. Шелера также связывается с их априорностью – это определённая автономность ценностей по отношению к историческому пространству и времени. Мы также признаём подобную независимость ценностей, и определяем её как *трансцендентность*¹.

С нашей точки зрения, необходимо согласиться и с *материальной* интенциональностью ценностей, отмеченной М. Шелером. Но у Шелера всё же сохраняется определённый разрыв между вещами, благами и ценностями, который совершенно не обоснован, что уже подвергнуто критическому анализу выше. Ценности всегда в действительности или в возможности связаны с определённой материей, с конкретными их предметными носителями, но сами не являются материальными. В этом отношении они подобны формам Аристотеля. Собственно, конкретные ценности и предстают частными *формами* более общих ценностей. В морали, например, нравственные ценности – это формы добра и зла.

¹ См., об этом: *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. – С. 46 – 52.

М. Шелер отметил и другие качества ценностей. Так он обратил внимание на их разделение на ценности *положительные* и *отрицательные*. Он пишет: «Все ценности (этические, эстетические и т.д.) распадаются на позитивные и негативные (так мы обозначаем их ради простоты)»¹. Деление ценностей на положительные и отрицательные признаётся многими аксиологами, и по справедливости рассматривается как существенное и отличительное свойство ценностей. Но в аксиологии, в том числе в российской, есть и другая точка зрения, отрицающая правомочность подобной дихотомии. В основном эта концепция характерна для субъектного или субъектно-объектного понимания ценностей как определённых значений объекта для субъекта, удовлетворяющих его потребности. В таком случае, действительно, то, что не удовлетворяет потребностям, интересам субъекта, служит против них, и не может, по определению, именоваться ценностью². Поэтому, понятие «отрицательные ценности» как ценности, направленные против субъекта, просто бессодержательно.

Однако если понимать ценности как определённые, объективные, трансцендентные сущности или качества, то деление ценностей на положительные и отрицательные вполне оправдано. «Отрицательная» ценность существует сама по себе, она есть также определённая сущность или качество, противоположное по содержанию тому, что есть в «положительной» ценности. И если обратиться к сфере моральных ценностей, то зло, как наиболее общая отрицательная моральная ценность, не есть просто «недостаток» добра, оно есть особое специфическое качество (см., об этом *ниже*, в ч.3). Мы придерживаемся именно этой точки зрения и придаём принципиальное значение данному качеству ценностей. Дело в том, что ценности сами по себе могут быть положительными или отрицательными, но не обеими одновременно. Такое качество ценностей мы называем их *одновалентностью*. Другое дело предметные носители этих ценностей, которые могут содержать в себе и положительные и отрицательные ценности. В этом мы видим критерий отделения ценностей от их предметных носителей, хотя в языке они часто предстают как омонимы.³

М. Шелер значительно раньше пришёл к аналогичному выводу, «что одна и та же ценность не может быть и позитивной и негативной»⁴. Но иногда у него можно встретить подобные утверждения и о *предметах*, что они могут быть положительными или отрицательными. «В сфере *ценностей*, - пишет М. Шелер, - существуют аналогичные отношения. Одно и то же, или один и тот же предмет, конечно, может быть оценён и пози-

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 300.

² См., например: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 68-69.

³ См.: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – С. 44-45.

⁴ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 300.

тивно или негативно; однако он может быть так оценён только на основании *различных* интендированных в нём отношений ценностей»¹. Но предметы сами по себе не являются ни положительными, ни отрицательными, их ценностные качества могут быть таковыми. И конкретные предметы содержат в себе множество ценностных качеств, в том числе противоположных, поэтому их можно оценить и позитивно и негативно одновременно. Отождествлять же ценности и предметы, значит, совершать *натуралистическую* ошибку.

М. Шелер, как и другие аксиологи, признавал наличие определённой *иерархии* ценностей, и, следовательно, наличие определённого *ранга* ценностей. В этом аксиологи справедливо видят особенность ценностного подхода к действительности. М. Шелер отмечал, что все ценности «выступают по отношению друг к другу, как высшие и низшие». Ценностная иерархия, по его мнению, не может быть дедуцирована, она обосновывается чувствами «предпочтения» и «пренебрежения», и постигается каждый раз заново. И, тем не менее, ценностная иерархия, *order* ценностей объективны. М. Шелер выделял ряд признаков «высших» и «низших» ценностей. К таковым он относил «долговечность» ценностей. «Ценности кажутся тем более «высокими», чем они *долговечнее*»². Следующим критерием является «*делимость цельности*» ценностей. Суть этого критерия по М. Шелеру состоит в том, что ценности более низкие зависят от количества материальных благ, с которыми они связаны. И если подобные материальные блага делятся между субъектами, то соответственно уменьшается и ценность каждой доли. «Так, например, кусок ткани приблизительно вдвое более ценен, чем половина этого куска». Другое дело ценности духовные, они не зависят от количества их материальных носителей. «Ибо сущность ценностей этого вида определяет то, что они могут *передаваться* неограниченно и *не* подвергаясь какому-либо разделению или умножению»³. Самыми неделимыми и, следовательно, самыми высокими ценностями являются ценности «святого» и «божественного».

Третьим критерием ранга ценностей предстаёт по М. Шелеру «*обоснованность*» одной ценности другими. «Высшая» ценность обосновывает «низшую», и в этом отличительный признак её более высокого ранга. Так, духовные ценности более «высокие», нежели жизненные ценности, и, в частности, потому, сами жизненные ценности могут быть адекватно постигнуты только через духовные акты, «которые не обусловлены витально», и с которыми связаны духовные ценности. И в этом смысле бытие жизнен-

¹ Шелер М. Там же. – С. 302.

² Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 308.

³ Шелер М. Там же. – С. 312.

ных ценностей зависит от бытия духовных ценностей, и потому они более низкого порядка.

Но, спросим мы, как быть, например, с ценностью жизни *умалишённых*? Интуитивно и она обладает ценностью более высокой, нежели ценность любого животного, хотя в обоих случаях нет и не может быть «духовных актов», через которые было бы её адекватное *самопостижение*? Разрыв ценностей и мира вещей и в случае классификации ценностей ставит трудные для данной концепции проблемы.

Критерием высоты ценностей (четвёртым) предстаёт и «глубина удовлетворения», сопровождаемая уже их чувствование. Так, чувственные удовольствия приносят нам настоящее удовлетворение «тогда и только тогда, когда мы чувствуем себя «удовлетворёнными» в «центральной» сфере нашей жизни».¹ И, напротив, при неудовлетворённости «высшими» ценностями наблюдается постоянный поиск ценностей наслаждения, что характерно, например, для гедонизма.

Интересно сравнить это учение М. Шелера со знаменитым учением американского исследователя потребностей человека А. Маслоу, которое было опубликовано позже. Согласно А. Маслоу существует *пять* видов *потребностей*, расположенных в строгой иерархии от «низших» к «высшим». Это потребности – «физиологические», «экзистенциальные», «социальные», «престижные», «духовные». Маслоу утверждал, что потребность может стать мотивом побуждения к действию лишь тогда, когда хотя бы на минимальном уровне удовлетворены потребности низшего порядка. Это положение, в свою очередь, очень напоминает знаменитое утверждение марксистской философии, что чтобы «делать историю» люди должны иметь возможность жить, для чего нужны «прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что».

Так что же важнее для человека: хотя бы частичное удовлетворение своих «низших» потребностей, связанных с «низшими» ценностями, или «высших потребностей», связанных с «высшими» ценностями? Или мы здесь имеем дело с разными типами культур, личностей? Вопрос, с нашей точки зрения, остаётся открытым. Думается, эти вопросы также могли стимулировать дальнейшее обращение М. Шелера к антропологии и искать в человеке ключ к решению подобных проблем.

Очень существенной характеристикой ценностей, что также можно рассматривать как критерий (пятый) их статуса, является их «отношение к абсолютным ценностям». Таким образом, М. Шелер признавал существование «абсолютных» и «относительных» ценностей. И ценностями более высокими являются те, «которые в самом чувствовании и предпочтении (т.е. не только в размышлении) даны как более близкие к абсолютной цен-

¹ Шелер М. Там же. – С. 315.

ности»¹. М. Шелер отмечал, что другие сущностные отношения между более *высокими* и *низкими* ценностями основываются на отмеченной выше связи. «Абсолютные ценности» М. Шелер определяет как те, которые существуют для «чистого чувства» (предпочтения, любви) как для чувства *независимого* «в способе и законах своего функционирования» от сущности чувственности и сущности жизни.

Данное определение, можно сказать, предстаёт более номинальным, нежели реальным. И потому к абсолютным ценностям у Шелера относятся целые виды ценностей, например, *нравственные* ценности². Однако в любом виде ценностей мы интуитивно выделяем абсолютные и относительные. Об относительности ценностей по М. Шелеру можно утверждать двояко. Во-первых, есть относительность ценностей «второго порядка», как их отношение к соответствующим благам. Во-вторых, существует относительность ценностей «первого порядка» - это относительность самих видов ценностей. Так, примером относительности «второго порядка» может служить то, что некоторые вещи для одних животных являются ядом, а для других предстают пищей. Данная относительность обнаруживается только через суждение и умозаключение. Относительность «первого порядка» обнаруживается через «непосредственное чувство относительности ценностей». М. Шелер пишет: «В нас есть некоторая *глубина*, в которой мы всегда неявно знаем как обстоит дело с «относительностью» переживаемых нами ценностей»³. Между относительными ценностями первого порядка существуют по М. Шелеру априорные связи, но их нет между благами.

Как можно оценить данное учение М. Шелера об иерархии ценностей? Несомненно, что здесь, как и во многих других подобных случаях, есть истина и есть заблуждение (как это и не тривиально). Во-первых, если мы признаем множество видов ценностей, как это делал и М. Шелер, то мы должны признать и два вида иерархии ценностей, а именно: *межвидовую* и *внутривидовую* иерархию. И критерии «высших» и «низших» ценностей в этих иерархиях не тождественны и требуют конкретного исследования. Во-вторых, то, что касается сущности отмеченных Шелером критериев, то сам автор первые четыре критерия «высоты» ценностей оценивал лишь как косвенные, которые предстают лишь «подтверждениями», но не доказательствами. Только пятый критерий как степень близости к «абсолютным ценностям» выступает как определённое «доказательство» их высоты. Однако, само определение абсолютных ценностей не совсем удовле-

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 317.

² См.: Шелер М. Там же. – С. 317.

³ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 318.

творительное, и, кроме того, в каждом виде ценностей можно выделить абсолютные и относительные ценности, о чём уже писалось выше, и что будет проанализировано ниже через исследование моральных ценностей¹. В-третьих, М. Шелер попытался открыть критерии ранга ценностей в феноменологической парадигме, т.е. прежде всего через анализ чувства ценностей, и недостатки его здесь свидетельствуют о границах феноменологического метода в аксиологии. Феноменологический подход требует дополнения другими подходами, в частности, опирающимися на дедукцию и индукцию, на рациональные и опытные методы исследования.

Итак, в своей классификации ценностей М. Шелер выделяет *два* априорных порядка ценностей: 1) ранг ценностей в соответствии с их сущностными носителями; 2) порядок рядов «ценностных качеств» или «ценностных модальностей». По замечанию М. Шелера последний вид порядка ценностей есть «чисто материальный порядок».

В *первом* априорном порядке ценностей они подразделяются на: А) *личностные* и *предметные* ценности. К «личностным» ценностям относятся ценности самой *личности* и ценности *добродетелей*. Под «предметными» ценностями понимаются все ценности и «ценные вещи», которые представляют блага. Блага могут быть *материальными*, «*витально ценными*» (например, все «хозяйственные блага») и *духовными*. «Духовные блага» – это культурные блага в собственном смысле слова, как, например, наука, искусство и т.д. М. Шелер заявляет по поводу выделенных двух видов ценностей (личностных и предметных), что личностные ценности «являются более высокими» нежели ценности предметные.

Отметим, что в данной классификации ценностей проявляются ярко некоторые недостатки аксиологического учения Шелера. Так, относить к ценностям «ценные вещи» значит совершать натуралистическую ошибку, отождествляя особые качества ценностей с материальными качествами вещей.

Б) Далее М. Шелер подразделяет ценности на «*собственные* и *чужие* ценности», которые равны по высоте. С нашей точки зрения, данное деление ценностей кажется несущественным.

В) Ценности можно подразделить на «*ценности актов*», «*ценности функций*» и «*ценности реакций*». «*Ценности актов*» – это ценности, например, актов познания, актов любви и ненависти, актов воли. К «*ценностям функций*» относятся, например, ценности слуха, зрения, чувств и т.д. «*Ценности реакций*» – это ценности *ответных* реакций, такие, как «радость по поводу чего-либо», как сочувствие, месть и т.д. Между ними существуют априорные отношения по *высоте*. Так, ценности *актов выше*,

¹ См, также.: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – С. 142-154.

чем ценности *функций*, а оба этих класса – *выше* ценностей ответных *реакций*.

Данные ценности следует отличать от ценностей *личностных*, и видимо потому, что они предстают более природными, чем приобретёнными, что характерно для личностных ценностей и добродетелей. Потому Шелер заявляет, что «все они по своей ценности ниже личностных ценностей»¹.

Г) Ценности можно подразделить также на *ценности убеждения*, *ценности действия* и *ценности успеха*. Ценности убеждения и действия являются по М. Шелеру также *нравственными* ценностями.

Д) Ценности подразделяются и на «*ценности интенций*» и «*ценности состояний*», при этом первые по рангу *выше* вторых.

Е) Ценности могут быть также «*ценностями оснований*», «*ценностями форм*» и «*ценностями отношений*». Это подразделение, с нашей точки зрения, вполне оправдано, и связано оно с важнейшими элементами бытия личностей. Эти элементы можно подразделить на «*основания*» различных форм этого бытия, к каковым относятся и сами личности; на «*формы*» этого бытия, к ним правомерно можно отнести различные социальные институты; и на «*отношения*» личностей внутри этих форм. Между этими видами ценностей существуют, как считал М. Шелер, априорные ценностные отношения, которые господствуют над любым сообществом, являющемся носителем *нравственных* ценностей.

Ж) Ценности могут быть также *индивидуальными* и *коллективными*, *самостоятельными* и *производными*. «Самостоятельные ценности» по своим ценностным качествам независимы от других ценностей. «Производные ценности» являются ценностями лишь через феноменальную (наглядно чувствуемую) соотнесённость с другими ценностями. В «производных ценностях» М. Шелер выделил два основных вида: 1) «*технические ценности*» и 2) «*символические ценности*». При этом данные виды ценностей следует отличать соответственно от «*ценностей средств*» и «*символов ценностей*», поскольку последние вообще не имеют «*никаких непосредственных* или *феноменальных* ценностей». «Производные ценности» в целом предстают феноменальными ценностными фактами.

Например, ценность любого орудия труда именно как орудия труда предстаёт настоящей *производной технической* ценностью, поскольку она определена феноменально ещё *до того*, как будет определена ценность продукта, произведённого с помощью данного орудия. Ценности *функций* орудий труда – вот что является «*ценностями средств*», и они отличны от «*технических ценностей*» данного орудия.

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 380.

Аналогично следует рассуждать и по отношению к *символическим* ценностям. Так, *знамя полка* – это подлинная символическая ценность, которая «не имеет ничего общего с его ценностью как куска материи». В знамени полка символически сконцентрированы «честь и достоинство этого полка». «В этом смысле и все вещи, связанные с таинствами («*res sacrae*») суть подлинные символические ценности, а не пустые символы ценностей»¹. У них есть специфическая «символическая функция» - указать на «святое» того или иного вида, которое независимо от символизируемых вещей. И это отличает и возвышает их над простыми «символами ценностей».

М. Шелер замечает, что между этими видами ценностей также существуют априорные отношения. И все более высокие ценности распадаются на самостоятельные и производные, и для каждого вида высших ценностей есть своя область технических ценностей.

Подразделение М. Шелером ценностей на самостоятельные и производные, как и деление производных ценностей на технические и символические, можно принять. Оно в том или ином виде встречается и в других, более поздних классификациях ценностей². Правильным, с нашей точки зрения, является и отделение ценности от символа. Ценности могут быть символическими, но и они относительно самостоятельны, а не предстают просто символами ценностей. Другими словами, ценности – не символ, а объективный реальный феномен, обладающий собственной самооценностью.

Недостатком классификации М. Шелера является то, что он чётко не отделяет *предметные носители* символических и иных видов ценностей от *самих ценностей*. И получается, что все вещи, связанные с таинствами, «суть подлинные символические ценности», а это не так. И знамя полка, и икона в христианстве не тождественны сами по себе каким-либо ценностям. Сами по себе они представляют собой соединение множества материальных качеств определённого куска материи или дерева с определёнными материальными качествами красок, с идеальными эстетическими и нравственными качествами изображённых на них символов и образов, и т.д. И именно эти лишь чувствуемые и умопостигаемые качества и определяют их эстетические и нравственные ценности. Таким образом, знамя полка, икона и т.п. есть совокупность определённых материальных сущностей и идеальных ценностей.

Второй порядок ценностей по М. Шелеру, т.е. второй вид классификации ценностей – это «*иерархические* отношения качественных систем материальных ценностей», или «ценностные модальности». Они являются

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 323.

² См., например: Брожик В. Марксистская теория оценки. – М., 1982. – С. 187-200.

наиболее важными и основополагающими из всех априорных ценностных отношений. Именно данная классификация «материальных ценностей» Шелера и получила наибольшую известность. М. Шелер говорит здесь о видах ценностных модальностей, а не о видах ценностей, поскольку каждый из выделенных четырёх типов ценностной модальности содержит сам в себе множество видов ценностей.

Согласно этой классификации можно выделить *чувственные* ценности как «ценностный ряд *приятного* и *неприятного*». Хотя то, что «приятно» для одного может быть не приятно для другого, «само различие ценностей «приятно-неприятно» остаётся *абсолютным*, и оно очевидно даже до познания этих ценностей»¹. М. Шелер выделяет даже особый аксиологический закон «предпочтения приятного неприятному», который является и «законом понимания» чужих оценок.

Следующей, второй, ценностной модальностью предстаёт совокупность ценностей «*витального чувства*». Эти ценности охватывают противоположности «*благородного*» и «*низкого*». «Благородное» есть определённый «оттенок доброго», как пишет М. Шелер, когда оно сближается со значением «порядочное» и противопоставляется не «злomu», но «дурному». Поэтому «благородное» и его противоположность «неблагородное» распространяются не только на человека, но и на другие формы жизни. Так, мы говорим о «благородной лошади», о «благородном дереве», «благородной породе» и т.д. Отсюда понятным становится и само обозначение данного вида ценностей как «*витальные*» или «*жизненные*»².

Производными и подчинёнными ценностям «благородное» и «неблагородное» предстают ценности «*благополучие*» и «*благосостояние*», «*неблагополучие*» и «*неблагосостояние*». Но со своей стороны «*благополучие*» как жизненная ценность выше, чем просто «*полезность*» или «*приятность*», «а *благосостояние* некоторого сообщества – выше чем, например, сумма его интересов (как общества)»³.

К *витальным* ценностям относятся все модусы чувства жизни, как, например, чувство здоровья и болезни, старости и смерти, чувство силы и слабости и т.д. Сюда же следует отнести и ответные реакции, проявляющиеся в чувствах, как-то: радости и печали, мужества и страха, мести и гнева и т.д. М. Шелер по этому поводу заметил: «Здесь невозможно даже намекнуть на чрезвычайное богатство этих ценностных качеств и их коррелят»⁴.

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 325.

² М. Шелер к ценности «благородное» будет обращаться и в других своих работах, в частности, в «Ре-сентименте в структуре моралей», что говорит об особой значимости этой ценности.

³ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 337.

⁴ Шелер М. Там же. – С. 325.

С нашей точки зрения, М. Шелер и здесь смешивает биологические, психические феномены и интенционально связанные с ними определённые ценности, причём и нравственные, и утилитарные, и другие. В целом, классификация Шелера производит впечатление весьма громоздкой и неаргументированной конструкции. Но нельзя же требовать от исследователя совершенства во всём?! Да ещё в сравнительно молодом для учёного возрасте!

Третий вид «ценностной модальности» - это *духовные* ценности. Основными видами духовных ценностей являются: 1) ценности «прекрасного и безобразного» и вся область *эстетических* ценностей; 2) ценности «справедливого» и «несправедливого» и другие ценности «объективного *правопорядка*»; 3) ценности «чистого познания истины» или «*гносеологические* ценности». М. Шелер делает интересные аксиологические замечания по поводу ценностей науки, что сейчас стало особенно актуальным. Так он заявляет, и по нашему мнению вполне справедливо, что ценности науки производны от ценностей познания. Но вот с его замечанием, что «истина вообще не относится к ценностям»¹, полностью согласиться нельзя, ибо *истина* может выступать в нескольких значениях, в том числе и в аксиологическом.

В качестве четвёртого, последнего и высшего, вида «ценностной модальности» выступает модальность «*святого и несвятого*, которая опять-таки составляет далее не определимое единство некоторых ценностных качеств»². М. Шелер отмечает, что эти ценности даны только в «абсолютных предметах». «Абсолютные предметы» - это любой предмет в «абсолютной сфере», т.е. в сфере абсолютно-идеального, совершенного. Специфическими реакциями на эти ценности являются «вера» и «неверие», «благоговение» и т.п., которые, следовательно, связаны с данным видом ценностей и предполагают соответствующий ценностный анализ.

Изначальный акт, в котором мы постигаем ценность *святого* есть *любовь*, «ценностное направление которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о святых предметах и *определяет* их»³. Но *любовь* может проявиться только на уровне личностей, поэтому в сфере святого самостоятельной ценностью с необходимостью предстаёт ценность *личности*.

Подобные дедукции, с нашей точки зрения, не убедительны, но определённая интенциональная связь ценностей и с личностью и с социальными институтами, или, как говорил М. Шелер, с «видами человеческих

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 337.

² Шелер М. Там же. – С. 327.

³ Шелер М. Там же. – С. 328.

сообществ», несомненно, существует. И более существенными в этой связи являются всё же не ценности, а предметные носители этих ценностей.

М. Шелер считал, что из отмеченных четырёх видов ценностных модальностей можно «получить» и «чистые личностные типы», такие как святой, гений, герой, «художник наслаждения» и т.п., а также «чистые типы видов сообществ», такие как церковь, государство и т.п. Собственно, во второй период своего творчества он и станет исследовать данный процесс, но уже с изменившихся позиций.

Четыре вида ценностных модальностей находятся в *априорных иерархических отношениях*. Так, ценности благородного и *низкого* более высокого ранга, чем ценности приятного и *неприятного*, *духовные* ценности выше *витальных* ценностей, ценность *святого* входит в более высокий ряд, чем *духовные* ценности.

Примечательно, что в этой классификации ценностей М. Шелера, которая наиболее полно представлена в его книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей», не нашлось места собственно *нравственным* ценностям, хотя они и в этой книге и в других работах автора неоднократно упоминаются и анализируются, о чём мы будем особо говорить *ниже*. Случайно ли отсутствие нравственных ценностей в общей классификации ценностей, данной в работе, имеющей в своём названии слово «этика»? Думается, нет. Здесь напрашивается аналогия с «Этикой» Спинозы, творчеству которого М. Шелер уделил особое внимание¹. Дело в том, что и при аксиологическом подходе к морали, когда, естественно, особое внимание обращается на моральные ценности, и при том онтологическом подходе к нравственности, что продемонстрировал Спиноза, выделить *собственно нравственное* не так просто. Мораль «растворяется» среди других социальных и природных феноменов. Так, моральными ценностями предстают и определённые *моральные* ценности экономики, и определённые *моральные* ценности политики, права, гражданского общества, духовной сферы. А есть ли «*собственно нравственные* ценности»? С нашей точки зрения подобные «*собственно нравственные* ценности» существуют, и они обладают своими специфическими свойствами, как и в целом мораль, которая также по своему автономна, и не сводима ни к политике, ни к религии и т.п. *Собственно нравственные* ценности – это, например, ценности *смысла жизни, счастья, идеала*.

Подобный парадоксальный факт при изучении этики имеет свои основания, ибо мораль не только *автономна*, но и *гетерономна*, органично связана со всеми формами бытия. И, одарённые гениальной нравственной интуицией, Спиноза и М. Шелер это чувствовали, и вольно, и невольно от-

¹ См. его замечательную статью «Спиноза» в сб. «Философское мировоззрение» (М. Шелер. Спиноза / Философское мировоззрение // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.)

разили данный факт в своих работах по этике. Их недостаток - недооценка, недопонимание особенности моральных ценностей, морали в целом.

М. Шелер в своей аксиологии особое внимание уделил процессу познания, «усмотрения» ценностей. Всякое ценностное *a priori* обнаруживается, «усматривается», прежде всего, в таком познании, «которое выстраивается в чувствовании, в предпочтении, в конечном счёте – в любви и ненависти»¹. Через живой чувственный контакт с миром, в предпочтении и в пренебрежении, в любви и ненависти открываются ценности и их порядки. Любовь и ненависть предстают у М. Шелера и как наиболее общие формы предпочтения и пренебрежения, уже поэтому они особо выделяются. Предпочтение и пренебрежение необходимые, основополагающие формы познания ценностей, их чувствования, ибо только так может быть осознана объективная и априорная иерархия ценностей. Эта иерархия никак не может быть дедуцирована, по М. Шелеру, а постигнута каждый раз заново в акте предпочтения или пренебрежения.

М. Шелер не сомневался в способности человека неким образом познать трансцендентный мир ценностей. Его позиция в первый период творчества совершенна чужда какого-либо агностицизма. Через сущностное познание и познание сущностной структуры «в образах этого мира», «мы способны познать не только конституцию этого действительного мира, но и сущностную конституцию также всякого *возможного* мира»². М. Шелер правильно обращает внимание на роль чувств в постижении ценностей, ибо в том и проявляется одна из особенностей ценностей, что они должны не только пониматься разумом, но и почувствоваться «сердцем». Разум может даже выступить источником ложных оценок, неправильного выбора в сфере ценностей, как это прекрасно показал в своих романах Ф.М. Достоевский. Для Шелера чувственное познание особенно важно в связи с его феноменологической установкой. Ведь чувствование ценностей, как чувствование трансцендентных сущностей вещей, это особое познание, которое позволяет постигнуть сущность через переживание одного феномена, одного факта, когда нет необходимости в повторении фактов, что важно для индукции. Здесь нет необходимости и в логических доказательствах как при дедукции. Поэтому для феноменологии, по М. Шелеру, не столь уж важна *истина*, более значима *самоданность*. «Самоданность и очевидность (у-смотрение) суть, тем самым идеалы познания, которые предшествуют истине и ложности»³. М. Шелер с удовольствием цитирует

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 287.

² Шелер М. *Ordo amoris* // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 365.

³ Шелер М. Феноменология и теория познания // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 201.

известное высказывание Спинозы: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»¹.

Только у него самого подобную роль играет «самоданность». Поэтому возможна ситуация, когда только одному субъекту открывается некая ценность, и только он может быть прав. Но как всё же избежать субъективизма, субъективных ошибок и при познании ценностей, и при феноменологическом постижении мира вообще? М. Шелер не даёт убедительного ответа на подобные вопросы, которые возникают у сомневающихся или отрицающих в принципе феноменологический метод познания. Думается, что ценностная сущность вещи может открыться, действительно, первоначально в чувстве только одному человеку и в одном факте. Ведь в единичном случае того или иного феномена также проявляется его сущность. И почему мы не можем открыть её по данному конкретному, хотя бы и единичному, факту, отсекая всё несущественное, случайное? Думается, можем. Надо только разработать соответствующую методологию, чем и занимается феноменология.

Однако субъективизм, ошибки здесь возможны. И сложность видится ещё в том, что объекты имеют много сущностей, они входят в различные трансцендентные порядки действительности. Свойства объектов по-разному проявляются в разных системах, куда входят данные объекты. И чтобы выделить нужные сущности и свойства, важен и иной, не только феноменологический, опыт, важна и индукция, и дедукция, и другие методы познания, которые в «свёрнутом виде» могут предстать в акте постижения ценностей. Для обоснования истинности своих утверждений любому аксиологу также важны иные, независимые от него, свидетельства, опытные подтверждения или опровержения. Поэтому феноменологический метод познания может и должен быть использован, но не вместо иных методов и форм познания, а в совокупности с ними. Здесь действует принцип дополнительности!

§ 2. УЧЕНИЕ О МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЯХ М. ШЕЛЕРА

Что же конкретного говорит М. Шелер о *нравственных* ценностях? Как мы уже отмечали выше, и у М. Шелера при ценностном подходе к действительности моральные ценности невольно «выпадают», как бы «растворяются» в мире ценностей. Можно сказать и так, что все ценности имеют определённое отношение к нравственности, хотя бы потому, что они выделяются благодаря актам предпочтения и пренебрежения, высшими формами которых предстают любовь и ненависть. Любовь же и ненависть, несомненно, обладают нравственными значениями. Но в целом, у

¹ Спиноза. Избранные произведения. – Т. 1. – М., 1957. – С. 440.

М. Шелера здесь, с нашей точки зрения, нет должного, чёткого решения проблем. Тем не менее, у него встречаются выражения «этические ценности», «ценности добра и зла» и т.п. М. Шелер нигде не противопоставлял «этические ценности» и «нравственные ценности», поэтому можно считать, что для него это были синонимы. По поводу данного, *нравственного*, вида ценностей М. Шелер заявляет, что «нравственно добрыми или злыми могут быть (изначально) только *личности*»¹. С одной стороны, нельзя личность оценивать как «приятную» или «полезную», ибо это «ценности вещей и событий». Но, с другой стороны, «не существует нравственно добрых или злых вещей и событий»².

М. Шелер заявляет далее, что этические ценности не могут быть, во-первых, даны как предметы, поскольку «они относятся к *личностной* стороне»; во-вторых, их носителями всегда являются реальные личности, а не какие-то видимости или образы; в-третьих, нет необходимости в том, чтобы этические ценности связывались с наглядно-образными носителями. «Напротив, они могут проявляться и в *помысленных* носителях»³.

«Третья», отмеченная Шелером, особенность этических ценностей казалось бы противоречит «второй». Но, видимо, М. Шелер здесь имел в виду, что и «*помысленные*» носители этических ценностей должны быть образами *реальных* личностей, а не иллюзорных. При этом данные реальные личности не обязательно должны быть наглядно-образными. например, Бог в христианстве не является наглядно-образной личностью, в то же время предстаёт носителем высших этических ценностей и т.п.

Данная Шелером характеристика этических ценностей требует комментариев. С нашей точки зрения, с нею всецело согласиться нельзя. Правильным здесь предстаёт утверждение Шелера об *объективности* и *реальности* моральных ценностей, в чём он не сомневался. Но ограниченность его точки зрения нам видится в чрезмерном ограничении сферы моральных ценностей. Нравственные ценности он «замыкает» на личность, и заявляет, что «доброй или злой» может быть личность, но не вещь. Однако, при классификации ценностей ему пришлось сделать существенную оговорку, когда он говорит о витальных ценностях как ценностях «благородного» и «низкого». Здесь «благородное» понимается и как «доброе», но с приближением его значения к «порядочному», и с противопоставлением уже не «злому», но «дурному»⁴. Таким образом, зло уже не равно добру по сфере приложения. Вообще-то это интересная идея, но, думается, не осознаваемая в должной степени Шелером, да и в целом он не её имел в виду в дан-

¹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 304.

² Шелер М. Там же. – С. 304.

³ Шелер М. Там же. – С. 305.

⁴ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 325.

ном случае. Примечательно здесь другое, - как ему, следуя его гениальному аксиологическому чувству, его тонкой ценностной интуиции, пришлось сделать существенную уступку и «распространить» добро и на сферу живых, но не разумных существ.

Мы считаем, что сферу моральных ценностей, как ценностей добра и зла, следует расширить ещё больше, и распространить её на мир неживых вещей¹. Но следует различать «добро» и «зло» объекта или субъекта и «доброе» или «злое» объекта или субъекта. В последнем случае даётся оценка прежде всего *воли*, в первом случае – оценивается нравственно объект или субъект в целом. Поэтому, с одной стороны, мы не можем оценивать как добрую или злую неживую вещь, поскольку у неё нет воли. С другой стороны, мы можем говорить об определённом добре и зле в живой неразумной природе, и даже в неживой природе, поскольку их феномены обладают определёнными нравственно-положительными или нравственно-отрицательными качествами. Даже в языке мы используем с вполне конкретным значением высказывания «злая собака», «добрый конь», «злой ветер» и т.п.

Почему М. Шелер так ограничил мир моральных ценностей? Думается, что здесь сказывалось до конца не преодоленное влияние Канта, которого он в других случаях подверг жёсткой критике. В самом деле, Кант связывал нравственность с практическим разумом, со свободной волей. И эта традиция сохранялась в этике очень долго, и живёт до сих пор. М. Шелер в исследованиях моральных ценностей работал в рамках данной, кантовской, парадигмы.

К анализу нравственности, моральных ценностей М. Шелер обращался и при исследовании таких феноменов как *ресентимент*, *любовь*, *ordo amoris*. М. Шелер отмечал, что дать исчерпывающего определения *ресентимента*, а это понятие ввёл в этику Ницше, невозможно. В понимании Шелера ресентимент означает *затаённую* и *беспредметную* злобу и *ненависть*, *обиду*². Это слово французское и вынужден им пользоваться немецкий философ потому, что «не удаётся перевести его на немецкий» адекватно. Такую же проблему испытывают и русские учёные, как отметил А.Н. Малинкин в «Приложении» к книге «Ресентимент в структуре моралей». Думается, что можно считать оправданным сохранение этого слова и в русскоязычной литературе для обозначения отмеченного выше явления, а именно: затаённой, беспредметной злобы, ненависти, обиды.

Почему М. Шелер обратился к изучению ресентимента? А.Н. Малинкин считает, что ресентимент потому заинтересовал Шелера, что предстаёт способом явления «космического начала, противоположного любви»,

¹ См.: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир, 2004.

² См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. - СПб., 1999. – С. 10.

которое «в конечном счёте ведёт человека к Антихристу»¹. «Чистая любовь», напротив, является как «божественное начало» в человеке, «и единственно верный путь к Христу».

Мы уже отмечали, что даже в первом периоде творчества Шелера встречаются идеи о «внутреннем порыве», которые трудно совместимы с традиционными представлениями христианской этики, как она развита в том же католичестве. С нашей точки зрения, обращение М. Шелера к исследованию ресентимента обусловлено рядом причин. Действительно, ресентимент предстаёт как определённое нравственно-психологическое начало в человеке, которое должно было быть когда-то исследовано. Важным стимулом для Шелера, несомненно, были исследования Фрейда и других психологов потаённых психических начал в человеке. Но ресентимент предстаёт и источником моральных оценок, он связан с основными формами познания ценностей – предпочтением и пренебрежением. Примечательно, что предметом конкретного исследования Шелера стала не ненависть, как противоположность любви, а ресентимент. Здесь, с нашей точки зрения, вновь проявилось великолепное нравственное чувство Шелера, которое «заставляло» его в конкретных исследованиях обращать внимание и на иные формы постижения ценностей, нежели любовь и ненависть.

Обстоятельное исследование учения Шелера о ресентименте должно стать объектом отдельной работы. Мы здесь обратим внимание лишь на некоторые аспекты этого глубокого и тонкого исследования. Нас будут больше всего интересовать идеи Шелера о ценностях, о морали. По своей природе ресентимент есть лишь ответная реакция, он не самостоятелен. И формируется ресентимент, во-первых, через импульс мести, но такой, которая не может быть непосредственно удовлетворена, которая затаилась и порождает злобу, зависть, недоброжелательство, коварство. Мечь – это ещё не ресентимент, но она может перерасти в ресентимент, особенно в тех социальных условиях, когда есть формальное равенство и свобода, но где их нет в действительности. Не случаен взрыв ресентимента, отмечает М. Шелер, во время Великой Французской революции.

Для ресентиментного субъекта характерно стремление прибегать к «ценностной девальвации другого человека», чтобы таким образом иллюзорно снять напряжение. Ресентиментный субъект поэтому часто прибегает к критике, но «критикует не для того, чтобы устранить зло, а лишь использует зло как предлог, чтобы высказаться»².

Следующим, «вторым», отправным началом формирования ресентимента по М. Шелеру предстаёт «зависть, ревность и стремление к конку-

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 207.

² Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 23.

ренции». М. Шелер даёт тонкий анализ зависти, особо выделяя «экзистенциальную зависть» как фактор ресентимента. «Экзистенциальная зависть» - это зависть к человеку такому, как он есть.

Какое отношение к моральным ценностям имеют все подобные исследования? Собственно, М. Шелер исследует не столько сами моральные ценности, сколько их проявление в жизни человека и общества. И мораль для него есть «система правил предпочтения самих ценностей»¹. При этом он не всегда чётко разделяет ценности и их предметные носители и совершает, как уже отмечалось, натуралистическую ошибку. Ненависть, зависть, как и другие подобные чувства, отношения, описываемые Шелером, и являются действительными и возможными чувствами, отношениями, которые связаны с определёнными моральными ценностями, но не тождественны таковым. А эти ценности могут быть и положительными, и отрицательными, даже у ненависти. Как, например, имеет положительные аспекты ненависть к диктатуре, или «белая зависть» к проявленному добру и т.п. Но примечательно всё же обращение Шелера на протяжении всех данных исследований к ценностям, к ценностному анализу. Ценностный подход позволяет ему выявить те аспекты ресентимента, которые остаются не отмеченными при иных подходах. Это замечание касается звучащей иногда критике в адрес ценностного анализа как не эффективного, бесплодного, не открывающего ничего нового для этики².

Во всех случаях происхождения ресентимента на основе зависти и других элементов его «второго начала» присутствует установка «на ценностное сравнение самого себя с другими»³. М. Шелер совершенно правильно выделяет два разных способа *сравнения ценностей*. В одном случае, ценности сравниваются с чем-то объективным, не зависимым от субъекта. В другом случае, ценности сравниваются между собой. В первом случае мы встречаемся с *благородством*, а во втором – с *подлостью*. «Благородному человеку, - пишет М. Шелер, - ценности даны в переживании *до* сравнения; подлый переживает их впервые лишь в сравнении и через его *посредство*»⁴.

Для благородного человека характерно уважительное отношение ко всему положительно ценному, обнаруживаемому в универсуме. И чем больше позитивного он отмечает в объекте, тем больше объект становится для него «достойным любви». У благородного человека есть чувство собственного достоинства, которое не производно от других чувств, а скорее составляет «саму его *сущность и бытие*». Поэтому благородный спокой-

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 65.

² Данная точка зрения в российской этике берёт начало от работ О.Г. Дробницкого, который, тем не менее, остаётся одним из лучших и наиболее глубоких российских этиков, и который много сделал для понимания социальных аспектов морали (см., *ниже*)

³ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 26.

⁴ Шелер М. Там же. – С. 29.

но принимает то, что кто-то «превосходит» его в чём-то. У «подлого человека», напротив, всё ценное познаётся через сравнительный анализ с самим собой, а самого себя с другими. Поэтому он воспринимает многое как «более высокое» или «более низкое» по сравнению с собственной ценностью. Данная установка порождает два типа людей: *карьеристов*, опирающихся на силу, и *ресентиментный* тип, сопряжённый со слабостью.

В отличие от карьеристов, которые демонстрируют активность действительно, чтобы значить больше других, люди, поражённые ресентиментом, стараются «достичь» большей собственной ценности за счёт иллюзорного «*принижения*» ценных качеств объекта сравнения или с помощью выработки особой «слепоты» по отношению к ним»¹. А может подобное иллюзорное «самовозвеличивание» достигаться и за счёт искажённого восприятия самих ценностей. Это означает, в частности, с точки зрения М. Шелера, что *реализм*, отстаиваемый в учении о ценностях, с которым согласны и мы, *не* фундирован ресентиментом, а, напротив, он определяется истинным ценностным сознанием объективных ценностей, в том числе добра и зла, а не завистью и бессилием. Скорее противоположная позиция, номиналистическая, отрицающая объективность ценностей, может быть фундирована ресентиментом. А М. Шелер прямо заявляет, что «она сама является чистым продуктом ресентимента и в то же время описанием ресентимента»².

М. Шелер выделяет социальные условия, ситуации, которые в наибольшей степени способны породить ресентимент. Это, в частности, положение женщины в обществе, отношения между поколениями, семейно-брачные отношения, некоторые типы человеческой деятельности, как, например, религиозная деятельность, совершаемая священником. Уже в ранний период М. Шелер отличал «*homo religious*» как «положительный тип» от священника.

По М. Шелеру существует две важнейшие разновидности ресентиментного типа человека – «*отступник*» и «*романтик*». «Отступник» - это не тот, кто радикально изменил свои взгляды ради чего-то нового, а тот, кто живёт «лишь борьбой против старого, и ради отрицания старого». М. Шелер видит проявление ресентимента и в том типе философствования, которое в основу взяло лишь критику идей, которое старается через критику выявить «несомненное» и «бесспорное», а не «данное», «очевидное само по себе». Даже диалектика поражена ресентиментом. «Романтический тип» ресентимента также не стремится к утверждению ценностей даже своей мечты, а стремится «убежать из собственной эпохи».

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 33.

² Шелер М. Там же. – С. 34.

И всюду одна и та же сцена: утвердить нечто не ради него самого, а чтобы девальвировать нечто иное. «“А” разыгрывают против “В”»¹. И основой для формирования ресентимента выступает ситуация, когда импульсы (аффекты) мести, ненависти, зависти не получают должной разрядки и вследствие бессилия средств выражения принимают «форму ресентимента». Интересно, что М. Шелер считал, что «вся молодая русская литература» переполнена ресентиментом. «Книги Достоевского, Гоголя, Толстого просто кишат героями, заряженными ресентиментом». И, причина этого в социальном положении людей, которые в условиях самодержавия и отсутствия парламента, свободы печати лишены возможности «дать выход чувствам, возникающим под давлением авторитета»².

Отношения между ресентиментом и нравственностью неоднозначны. Подлинная нравственность не может строиться на ресентименте, на нём основываются лишь ложные, «вырастающие из ценностных заблуждений» оценки и соответствующие им поступки, а также формы жизнедеятельности. При ресентименте, подчёркивает М. Шелер, уже «девальвируются», «обесцениваются» не обладатели позитивных ценностей, а сами ценности. И здесь наряду с сознательной ложью может быть и бессознательная, «органическая лживость», если можно так сказать. Он высказывает красивый афоризм: «Тому, кто лжив, незачем лгать»³.

И здесь следует вновь остановиться на понимании М. Шелером ценностей и самой морали, их соотношения. Повторимся, по М. Шелеру, «мораль – это система правил предпочтения самих ценностей». Получается, что сами ценности не входят в систему морали. Далее, М. Шелер утверждал, что существуют разные морали, и они претерпевают «глубинные изменения» в истории⁴. Наряду с реальными моральями, по его мнению, следует признать и существование «абсолютной этики». Этический абсолютизм, по определению М. Шелера, есть учение, «согласно которому существуют самоочевидные вечные законы предпочтения и соответствующие ему вечный ранговый порядок ценностей»⁵. Подобная абсолютная, идеальная этика в реальных моральях представляется с разной степенью адекватности.

С этих позиций М. Шелер подвергает критике «так называемый этический релятивизм», к каковому он относит и учение Конта, Спенсера, Милля и т.п. М. Шелер считал, что они, не смотря на свои эволюционистские взгляды, на свой казалась бы исторический подход к нравственности, на самом деле «отрицают сам факт существования разных моралей», и

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 49.

² Шелер М. Там же. – С. 49.

³ Шелер М. Там же. – С. 64.

⁴ См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 66.

⁵ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 67.

считают, что «фундаментальная ценность остаётся неизменной», а изменяются исторические условия жизни, с которыми связана эта ценность».¹ На самом же деле релятивисты знают лишь мораль современной им эпохи, которую они абсолютизируют, и рассматривают поэтому изменения в нравственности как «эволюцию» современной морали. Как отмечено выше, М. Шелер по иному понимал и мораль, и её бытие, признавая разные моральные системы и их сущностные, «глубинные» изменения.

Однако не со всеми положениями Шелера можно согласиться. С нашей точки зрения следует признать существование абсолютных и относительных моральных ценностей, последние предстают неполной реализацией первых. В действительности существуют как определённые качества субъектов и объектов лишь относительные моральные ценности, а абсолютные моральные ценности есть лишь в возможности.² Сама мораль, с аксиологической точки зрения, предстаёт как система ценностей добра и зла, а также соответствующих им, со стороны разумных и свободных существ, форм сознания, деятельности и отношений. Моральные ценности следует включать в нравственность. Иначе, с одной стороны, получается мораль без добра и зла, а, с другой стороны, *внеморальное* добро и зло. М. Шелер чрезмерно ограничил сферу морали, а в ней самой абсолютизировал роль нравственного сознания и, в частности, его установки на «предпочтение» и «пренебрежение».

Поскольку моральные ценности, как мы считаем, есть качества реальных вещей, то и они изменяются в зависимости от изменения этих вещей, хотя и обладают определённой автономией. А вопрос об абсолютности *несвязанных* с миром ценностей – это отчасти праздный вопрос, ибо таковые ценности не реальны.

С критикой М. Шелером «этического релятивизма», как он его представил, в целом следует согласиться. Здесь есть оригинальная мысль! Релятивисты всё же страдают редукцией, когда оценивают прошлую мораль с точки зрения современной им нравственности. И это характерно не только для *этики* эволюционистов. Так они оценивали и *историю религии*, когда так называемые «ранние формы» религии описывали с точки зрения анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, отмеченных у *современных* им аборигенов Африки, Австралии, Океании³.

М. Шелер особо выделил и проанализировал два исторических вида морали – «буржуазную мораль» и «христианскую мораль». «Буржуазная мораль», по его оценкам, «начиная с XIII века всё больше вытесняет христианскую и достигает своего апофеоза во Французской революции»⁴.

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. - С. 66.

² См., об этом: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

³ См., например, работы Э.Б. Тайлора «Первобытная культура», Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» и др.

⁴ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 68.

Корни этой морали уходят в ресентимент. Христианская мораль, напротив, возрастает на иной почве. Для М. Шелера стояла особая задача опровергнуть знаменитое учение Ницше о изменчивой природе христианской морали, и, в частности, о её фундированности ресентиментом¹.

В христианской морали особое значение имеет *любовь*. И М. Шелер даёт содержательный ценностный анализ любви. Он отмечает разные исторические её формы, в частности, её *греческое* понимание как имманентного мирозданию динамического принципа, как стремления низшего к высшему. В христианской концепции любви этой идее, как считает М. Шелер, был нанесён решительный удар, ибо теперь сущность любви стали видеть в «снисхождении» высшего до низшего. Именно в таком акте человек приобретает «нечто более высокое», - он становится «подобным Богу». И теперь «*summum bonum*» («высшим благом») становится не предмет нашей любви, а любовь как таковая. И как таковая любовь есть «актуальная ценность», она ценна сама по себе². Любовь, как она утверждается христианством по М. Шелеру, «есть сверхчувственный акт *духа*», а не *только* эмоция. Она предстаёт изначально *духовным* актом, который независим от телесно-чувственной природы человека, но её бытие только в личности.

В христианской любви к ближнему нет никакого биологического, политического или социального принципа. М. Шелер подчёркивает это потому, что ресентимент в любви может произрасти на этих естественных и социальных основах. А христианская любовь в этом отношении чиста, она всецело духовна. И уже здесь неправы Ницше и Шопенгауэр, которые в основу своей этики положили ценности жизни, а не духовные ценности. М. Шелер обратил внимание и на акты аскетизма, терпения, прощения, жертвенности и самопожертвования, проявляемые движениями христианской любви. И он считает, что нигде здесь нет следов ресентимента.

Значимость любви проявляется, в частности, и в том, что она позволяет человеку выходить за пределы самого себя, трансцендироваться, «чтобы по возможности вступить в контакт-переживание с миром»³. Здесь сущее, оставаясь самим собой, «покидает самое себя», участвует в ином сущем, но так, «чтобы оба они каким-то образом всё-таки не становились реальными частями друг друга»⁴. Любовь направляет «каждую вещь в сторону свойственного её ценности совершенства». В человеке любовь предстаёт только разновидностью «универсальной, действующей во всём и на всём силе»⁵. Любовь, как пишет М. Шелер в книге «*Ordo amoris*», пер-

¹ См.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение // *Ф.Ницше.* Сочинения: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 425.

² См.: *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – С. 75.

³ *Шелер М.* *Ordo amoris* // *М. Шелер.* Избранные произведения. – М., 1994. – С. 352.

⁴ *Шелер М.* *Ordo amoris* // *М. Шелер.* Избранные произведения. – С. 352.

⁵ *Шелер М.* Там же. – С. 351.

вичнее познания и воления: «Итак, любовь всегда пробуждает к познанию и волению, более того, любовь – мать самого духа и разума»¹.

Правильно ли понимал М. Шелер христианскую любовь, и считал ли он её высшей формой любви? Уже сам факт существования различных концепций любви, разработанных в христианском дискурсе в XIX и в XX веках свидетельствует, что эта тема многогранна, и исследование Шелера не может считаться единственно правильным и адекватным христианскому учению о любви. Для самого М. Шелера в первый период его творчества так понимаемая им христианская любовь, как это изложено выше, несомненно, оценивалась как высшая из представленных *им* форм любви. Считал ли он её в то время идеалом? – Мы не находим точного ответа на этот вопрос даже в первый период его научной деятельности.

С нашей точки зрения представленное здесь учение М. Шелера о любви, если его рассматривать как учение об *идеале* любви, о ценности любви имеет свои недостатки. Здесь есть определённая идеализация любви как формы «предпочтения» ценностей, как феномена нравственности. Несомненно, что любовь предстаёт одной из важнейших ценностей, но не Абсолютом². Нельзя согласиться и в ограничении любви только сферой личности, только субъективными переживаниями. Это чрезмерно ограничивает и любовь, и мораль в целом. Также нельзя согласиться и с пониманием любви только как духовного феномена. Следует и здесь различать ценность любви и её «предметных носителей», каковыми могут быть и личность, и её психические эмоции, и социальные отношения, и даже формы организаций. Подобные предметные носители могут быть и у ненависти, и у других форм зла. Не случайно М. Шелер, следуя своему уже отмеченному выше замечательному чувству ценностей, вынужден сделать уступку Ницше и признать определённую позитивную ценность в жизненном богатстве сил, в жертвенном *порыве* существ, в их живом даре *сопереживания* с другим живым существом. Он справедливо заметил, что «нас влечёт жертвовать – до того, как мы узнаем, кому, почему и зачем»³.

М. Шелер критикует даже реалистов XIX века за их стремление показывать «маленького человека», обращать особое внимание именно на социальные недостатки. И высказывает по этому поводу следующие замечательные слова: «Реалисты такого сорта во всём живом усматривали нечто клопообразное, в то время как Франциск даже в клопе видел «жизнь», святое»⁴.

¹ Шелер М. Там же. – С. 352.

² К. Льюис в своём эссе о любви замечательно высказался, что любовь «становится бесом, когда становится Богом (См.: Льюис К.С. Любовь // Вопр. философии. – 1990. - № 8. – С. 109.).

³ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 80.

⁴ Шелер М. Там же. – С. 83..

Вопреки своему утверждению о духовности моральных ценностей, М. Шелеру пришлось признать определённую самооценку даже в живом греховном импульсе и акте, которых лучше совершить, а затем раскаяться, и таким образом пережить, нежели вытеснить их волевым усилием, а в результате «отравить» их ядом свою внутреннюю сущность. Отсюда знаменитое положение Лютера - «Pescare fortiter» («Грехи смелее»). Как отмечалось, уже здесь содержатся ростки будущих идей Шелера, когда он на втором этапе своего творчества обратит особое внимание именно на «жизненный порыв», проявляемый в различных существах, включая и человека.

Интересно, что тема любви получила большое внимание в XIX и начале XX веков именно у немецких и русских философов! И думается, что это не случайно. Присутствовало у духовно чутких и мудрых представителей этих культур трагическое предчувствие будущих нравственных потрясений именно на почве ненависти, ресентимента и любви. Они чувствовали, осознавали, как много ненависти скопилось в душах их сограждан, которая требует разрядки. Свидетельством разразившейся трагедии, которую не удалось предотвратить, явилась многострадальная история немецкого и русского народов в XX веке.

Дав высокую оценку христианской любви, М. Шелер подверг критике различные формы человеколюбия, в частности, «гуманитаризм» как «любовь к человечеству», или «любовь ко всему, что имеет человеческий облик». Ограниченность подобной любви М. Шелер видел уже в том, что она чрезмерно сужает предмет любви, «обрезая» его сверху и снизу, ибо признаёт любовь к человечеству, отрицая значимость любви к Богу и к «прочим живым существам». Другой ошибкой данной любви по Шелеру является то, что здесь любовь понимается как чувство симпатии, а не как духовный акт. Отсюда стремление некоторых учёных понимать любовь не как символ сверхъестественного порядка, не как высший «энергетический поток внутри Царства Божья», а как эволюционное развитие инстинкта, возникшего из сексуальной сферы и постепенно развившегося до высших своих форм, в том числе, и до человеческой любви. По М. Шелеру – это совершенное непонимание сущности любви. М. Шелер критически оценивал и попытки обществ Новейшей истории вместо христианского личностного акта любви утвердить различные общественные учреждения, институты благотворительности.

Наряду с ошибочным, по мнению М. Шелера, предположением современного гуманизма «о равенстве людей в отношении духовных и моральных задатков», существует у него и другая ошибка, а именно «*отрицание солидарности* человечества в нравственной вине и нравственной заслуге»¹. Замечательный немецкий мыслитель вновь вспомнил великого

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 155.

русского писателя Ф.М. Достоевского, как тот великолепно выразил христианскую идею солидарности через речи старца в «Братьях Карамазовых». Тонкая ценностная интуиция Шелера, не раз отмеченная нами, заставила его признать ценность и солидарности людей, которая, несомненно, предстаёт определённым видом единства. Правда, это единство в признании общей вины и заслуг.

Истоки неверного человеколюбия, проявленные современным гуманизмом, находятся в ресентименте. Этот ресентимент в свою очередь фундирован отрицанием Бога, попыткой заменить любовь к Богу любовью к абстрактному человечеству. Современное человеколюбие питается по М. Шелеру и протестом против любви к родине, к семье. Его корни находятся также в альтруизме, в котором присутствует ложное, аморальное забвение собственного «Я», «ненависть к самому себе и бегство от самого себя»¹. Ошибкой гуманизма является также попытка уравнивать всех людей, стремление абстрагироваться от качеств духовного различия между людьми как личностями, и признать определённое ценностное равенство человека с человеком. По М. Шелеру между Ницше и христианской моралью есть даже общее связующее звено в этом вопросе, а именно «антигуманизм». М. Шелер в первый период своего творчества считал, что есть принцип качественного внутреннего различия между христианином и нехристианином. Он проводил идеи определённого аристократизма и соглашался с Августином Блаженным, что есть «избранные» и «отверженные». Он признавал так же, как ранние христиане, что существующее «отличие плотского и естественного человека» от животного лишь «степенное, а не существенное», в то время как «второе рождение», т.е. рождение человека как христианина, «открывает новый порядок, абсолютный бытийный и сущностный пласт»².

Примечательно, что подобные мысли раньше М. Шелера, о чём Шелер, конечно, не знал, высказывал в русской культуре св. Феофан Затворник. Так, православный мыслитель писал, «что христианское дело не то же, что всякое другое, - ибо есть особого рода повороты сознания, ума, воли и сердца, кои запечатлевают действия христианина особым характером. У христианина своё состояние личности, своё отношение к деятельности и свой порядок совершения каждого дела»³.

С нашей точки зрения оценка Шелером гуманизма не совсем верна. Несомненно, что существует качественное телесное и духовное различие личностей, как есть качественное различие между всем существующим. Поэтому одной из фундаментальных моральных ценностей предстаёт

¹ Шелер М. Там же. – С. 131.

² Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – С. 137.

³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Часть первая // Творения Феофана Затворника. – Свято-Успенский Псково-Печёрский монастырь. 1994. – С. 89.

единственность, а одной из базисных моральных ценностей общества – *личность*. Но наряду с различием, единственностью есть и *единство* всего существующего, которое проявляется и в материальном единстве мира, и в идеальном его единстве. И единство есть не только онтологическое свойство, но и *аксиологическое* и нравственное. С нашей точки зрения, *единство* также является одной их фундаментальных нравственных ценностей (см., об этом *ниже* - ч.3).

Можно и нужно ценить и любить единичное и общее. Ошибка М. Шелера состоит здесь в том, что он не понимал, что можно и должно любить и отдельного человека и всё человечество. Так, первоначально мы больше всего любим своих близких – отца, мать, а, повзрослев, встречаем других людей, которые также становятся нашими любимыми, но если мы не изверги рода человеческого, то мы не перестаём любить и отца с матерью. Поэтому если даже гуманизм ограничивать только любовью к человечеству, он имеет право на существование. И он по новому становится актуальным в век *глобализации*, когда мир строится на глобальных, всеобщих основах.

Признавая ценность личностного акта любви, нельзя отрицать также ценности и общественных институтов вспомоществования и благотворительности. Их роль особенно возросла в эпоху современного постиндустриального, глобализирующегося общества. На это обратил внимание соотечественник М. Шелера, крупнейший социолог конца XX века Н. Луман.¹ Н. Луман выделил три исторических типа общества: архаические общества, общества высокой культуры и современные, глобальные общества. В этих трёх типах общества по разному решаются социальные проблемы. Так, в архаическом обществе *взаимопомощь* понималась как *обязанность* помогать либо отдавать излишки. Само архаическое общество в известной степени основывалось на взаимопомощи. В обществах «высокой культуры» помощь основывается на морально *обоснованной*, упорядоченной в соответствии с социальными слоями структуре ожиданий. Помощь здесь оценивается как *нравственный* и *религиозный* долг. Но общество уже не включало в себя *помощь* как необходимый элемент, хотя подобные вероучения и соответствующие моральные принципы взаимопомощи способствовали интеграции общества. Современное глобальное общество не основывается на взаимопомощи и не интегрируется посредством вероучений или систем нравственных норм. «Зато оно формирует окружающую среду, способную создать организованные социальные системы, специализирующиеся на помощи. Благодаря этому помощь становит-

¹ О социологических идеях Н. Лумана на русском языке см.: *Луман Н. Власть*. – М., 2002; его же: *Теория общества // Теория общества*. – М., 1999; *Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос*. Выпуск 1. – М., 1991; *Формы помощи в процессе изменений общественных условий // Социологический журнал*. – 2000. №1-2 и др.

ся услугой с недостижимым уровнем гарантированности»¹. Таким образом, согласно Н. Луману, современное общество проблему помощи, как и другие социальные проблемы, решает через создание соответствующих социальных организаций, институтов, фирм и т.п., т.е. *системно*. При этом на организацию помощи влияет уже не столько моральные факторы, сколько системные факторы тех же организаций помощи, - кто эффективнее помогает, тот сам получает больше льгот и т.д. Н. Луман не отрицал существования и определённой пользы и *личной* помощи как социальной формы солидарности. «Конкретная помощь так же возможна и так же имеет смысл, как и раньше, - писал он, - и сегодня можно взять за руку пожилого человека и помочь ему перейти через улицу с оживлённым движением. Вот только пафосу помощи действительно пришёл конец. Можно помогать, а можно и не помогать, если у тебя в этот момент другие цели. Общество признаёт, в том числе нормативно, свободу индивидуального решения. В этом заключаются условия индивидуации и добровольности, которые без исчезновения общественного нормотирования просто бы не могли появиться»².

В условиях глобального общества меняется само понятие «помощи». Так проблема «помощи развивающимся странам», которую надо решать в глобальном масштабе, не уместается в прежние формы «помощи». «И с тех пор, как стало ясно, что земля круглая и ресурсы ограничены, напрашивается новое, глобальное определение помощи, а именно как проблемы распределения»³. Для её практического решения не достаточно ни морали, ни религии, и пока, к сожалению, нет и достаточных политических, организационных и научных ресурсов.

К глобальному обществу привели качественные изменения в прежнем типе обществ. Это изменения в экономике, где утверждается рыночная форма, предполагающая свободную конкуренцию и приводящая к мировому хозяйству. В социальной сфере – это переход от стратификации к функциональной дифференциации. И данное социальное изменение существенно сказалось на ценностной системе общества, на её латентной, смыслополагающей функции. Дело в том, что социальная стратификация для своего существования нуждалась во внешних системах, таких как ценностная, именно по причине своей легитимности, ценностной обоснованности. В конечном счёте стратификационная иерархия упиралась «своим верхним концом» для устойчивости в неподвижного Бога. Для современ-

¹ Луман Н. Формы помощи в процессе изменений общественных условий // Социологический журнал. – 2000. №1-2 – <http://win.www.nir.ru/socio/scipubl/sj/sj1-2-00luhm.html>

² Луман Н. Формы помощи в процессе изменений общественных условий // Социологический журнал. – 2000. №1-2 – <http://win.www.nir.ru/socio/scipubl/sj/sj1-2-00luhm.html>

³ Луман Н. Там же. - <http://win.www.nir.ru/socio/scipubl/sj/sj1-2-00luhm.html>

ного глобального общества функциональной дифференциации ничего подобного не требуется.

Как видим, в определённой степени М. Шелер предвидел, что возможны подобные *лумановским* социальные концепции и проекты общественных институтов, совершенно автономных, сознательно игнорирующих моральный фактор, ценности личностного акта. Для М. Шелера подобным конструкциям следует отказать в позитивной моральной ценности. И в этом проявляется единство позиций М. Шелера и Н. Лумана, только с разными конечными выводами. Если для М. Шелера – это продукт ресентимента, то для более позднего представителя западной цивилизации Н. Лумана – это вполне естественное и прогрессивное явление. Здесь они оба ошибались. Дело в том, что любые социально организованные системы, любые социальные институты, в том числе институт помощи, и в современном глобальном обществе *объективно* связаны с целым рядом моральных ценностей, как положительных, так и отрицательных. *Моральность* социальных институтов, может быть, в наибольшей степени проявляется в частностях, т.е. в их конкретной деятельности, в их отношениях со своими объектами и субъектами. И это значимо для самого человека как моральной личности. Согласиться ли жить человек в таком аутопойетическом и самореферентном обществе, как его описал Н. Луман, которому нет дела до морали, до моральных оценок, до личностно проявленной любви?!

Точку зрения Н. Лумана нельзя абсолютизировать. Она является точкой зрения субъекта конца XX века, принадлежащего к социальной группе, разделяющей релятивистский и субъективистский взгляды на ценности. Вызывает также возражение сама исходная посылка о самореферентности и аутопойетичности глобального общества. Современное общество действительно обладает подобными свойствами, но не в абсолютной степени. Общество любое есть лишь часть универсума, которое может быть адекватно понято лишь в единстве с другими его частями, в том числе во связях его с человеческой природой, с идеальной сферой ценностей. Современное общество обладает не только чертами аутопойетичности и самореферентности, но и открытости, *интерреферентности*. Об этом, в частности, свидетельствуют и проблемы «социального риска», «социальных конфликтов», глобальные проблемы, от которых самостоятельно не может избавиться и аутопойетическая самореферентная система.

Но следует признать истинность отмеченного Н. Луманом социального факта институализации всех форм общественной деятельности в современном обществе. В целом это явление имеет и прогрессивные черты, ибо возможности организации в деле добра не сравнимо большие, чем возможности отдельной личности.

Важное место в творчестве раннего Шелера занимала проблема «*ordo amoris*», о которой уже упоминалось выше. Изучению данного фе-

номена посвящена отдельная одноимённая работа М. Шелера - «Ordo amoris», увидевшая свет в 1914 году, т.е. в год начала Первой мировой войны, как массового проявления ненависти и насилия! «Ordo amoris», по определению, есть «порядок любви и ненависти». Идея о наличии определённого порядка, логики в сфере чувств, «сердца» высказал ещё Б. Паскаль. М. Шелер положительно оценил идеи французского мыслителя.¹ Он старался развить их в новых условиях и на основе нового опыта.

«Ordo amoris» характеризует моральную сущность субъекта, - социальную группу или личность. «Кто узнал ordo amoris человека, тот узнал и его самого».² Здесь, как и в других своих работах, М. Шелер учитывал данные науки – психологии, педагогики, социологии. Так, вслед за З. Фрейдом он обратил внимание на значение раннего детства для формирования ordo amoris, которое затем будет управлять его судьбой. Несмотря на то, что «порядок любви» характеризует субъективные чувства, установки, предпочтения и т.п., он *объективен* по своей природе, ибо фундирован объективным, независимым от человека царством ценностей. «Подобно тому, - пишет М. Шелер, - как идея правильного и истинного ordo amoris есть для нас идея строго объективного и независимого от человека царства, где упорядочено достойное во всех видах любви нечто такое, что мы способны лишь познавать, но не «полагать», творить, создавать, и подобно тому, как «индивидуальное предназначение» некоего духовного субъекта, единичного или коллективного, в силу своего особого ценностного содержания, хотя и имеет в виду этот субъект, - и только его, но одновременно оно есть нечто не менее *объективное*, нечто такое, что нельзя полагать, но должно лишь *познавать*»³.

Признание объективного мира ценностей, объективного содержания ordo amoris ставит проблемы судьбы, свободы, индивидуального предназначения человека. И М. Шелер не уходит от ответа на эти вопросы. Человек находится «словно в раковине», образованной ценностями и ценностными качествами. И «через окна этой раковины он воспринимает мир и себя самого». При этом структура окружающего мира, соответствующая своей «ценностной структуре», «не перемещается и не меняется, когда человек перемещается в пространстве». Вещи, наполняющие этот мир, притягивают человека по определённым и постоянным правилам предпочтения. Но в этой системе притяжения и отталкивания присутствует ordo amoris человека, что и определяет его судьбу. «Судьба и окружающий мир

¹ «В этом выражении Паскаля высказано понимание глубинного смысла - понимание, которое в настоящее время очень медленно освобождается от хлама недоразумений: есть ordo du coeur, mathematicus du coeur, logique du coeur, которая столь же строга, столь же объективна, абсолютна и непреложна, как правила и выводы дедуктивной логики» (Шелер М. Ordo amoris // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 359).

² Шелер М. Ordo amoris // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 342.

³ Шелер М. Там же. – С. 345-346.

покоятся *на одних и тех же* факторах *ordo amoris* человека и различаются только во временном и пространственном измерениях»¹. Судьба является единством человеческого характера и того, что происходит вокруг человека и «в него проникает». И на всё это накладывает свой отпечаток *ordo amoris*.

Примером влияния *ordo amoris* на судьбу может служить тот факт, что «определённое пространство выбора» для *эроса* является, по М. Шелеру, наследственно врождённым. М. Шелер солидарен во многом с теми учениями о любви, согласно которым предмет любви предопределён симпатиями и антипатиями прежних поколений предков человека. И психоаналитическое учение о том, что мальчики и девочки в своих чувствах симпатии выбирают похожих на мать или отца можно объяснить врождённой определённостью определённого типа предпочтения, который повторяется из поколения в поколение. М. Шелер признавал «определённые схемы эротических судеб»².

Наряду с судьбой, которая «слепа к ценностям», надо говорить и об *индивидуальном предназначении*. «*Индивидуальное предназначение*» не тождественно судьбе, иначе мы будем иметь фатализм. «*Индивидуальное предназначение*», конечно, должно осуществляться в рамках общезначимого предназначения человека вообще, учитывать индивидуальную судьбу, и в этом оно не всецело субъективно, в нём есть объективные моменты. Но человек может по-разному, «лично свободно», относиться ко всему этому. «*Индивидуальное предназначение*» вообще есть предмет *интуитивного постижения* «вневременной ценности сущности» каждой личности. Оно является предметом нашего интуитивного постижения через *самолюбие*, которое надо отличать от *себялюбия*. «*Индивидуальное предназначение*» нельзя просто образовать и положить актом духа в человеке, оно постигается и постепенно раскрывается в личном опыте жизни. Всё это не отрицает моральной свободы и ответственности человека, а, напротив, «включает в себя взаимную *солидарность ответственности* в вине и заслугах со стороны моральных субъектов»³.

М. Шелер поднял здесь проблемы, которые остаются актуальными для науки и по настоящее время. В частности, это проблема определённых биологических основ морали, и даже такого её акта как любовь, чего нельзя всецело отрицать, и что требует конкретного изучения. Встаёт также проблема свободы и ответственности человека при признании определённых объективных основ его выбора. Признание *объективности* добра и

¹ Шелер М. Там же. – С. 344.

² Шелер М. *Ordo amoris* // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 375.

³ Шелер М. Там же. – С. 347.

зла, объективного нравственного порядка не снимает с нас ответственности, ибо мы несём по большей части ответственность не за объективные основы морали, а за нарушение этих основ. Специфика человеческого и общественного бытия состоит, в частности, в его свободе как способности нарушить моральные принципы и выбрать зло. Человек изначально включён в бытие как субъект, могущий повлиять на ход событий. Социальные системы, общественные процессы в этом смысле являются *открытыми, аутопойетическими*, когда само осознание социального процесса выступает как фактор этого процесса и влияет на его ход. Но при этом человек не может *порушить, отменить* объективный нравственный порядок, объективные моральные ценности. Это и позволяет дать должную оценку моральному поведению человека, избежать релятивизма, нигилизма, декаданса.

Заслуживающим внимания представляется учение М. Шелера о *видах* любви и возможных здесь *заблуждениях*. Он отмечал *три* главных и основных заблуждения в этом вопросе. *Первое* заблуждение связано с *платоническим* пониманием любви как учения о *врождённых идеях* предметов любви. Возражение здесь вызывает, прежде всего, положение об *идеях* предметов любви. Все объективные *представления* любимого и ненавидимого возникают из опыта, - утверждает М. Шелер, или же в опытном постижении предметов. А идеи того, что мы любим или ненавидим, сформированы благодаря сравнению и рефлексии.

Второе заблуждение, по М. Шелеру, связано с эмпирическим воззрением, согласно которому «всякое строение ориентации любви и ненависти возникает благодаря опытному постижению окружающего мира». Однако М. Шелер считал, что есть, уже отмеченные выше, врождённые определённые ориентации любви и ненависти.

Третье заблуждение состоит в утверждении, что все виды любви и ненависти есть преобразование одной единственной силы любви. Подобное учение Шелер называл «*монизмом любви*». Эта «единственная любовь» может быть представлена как «*божественная любовь*» или «*либидо*». Однако М. Шелер утверждал о существовании разных видов любви, и считал, что ошибка «*монизма любви*» состоит в отрицании изначального сущностного различия видов любви. Разные виды любви «*никогда не вытекают один из другого*».

Об учении о «*божественной любви*» как единственной, лежащей в основе всех иных видов любви, М. Шелер заметил то же, что в своё время М. Вебер, что оно «*религиозно предосудительно*», ибо как можно связать с Богом «*предосудительную любовь*» к низким по своим ценностям вещам и лицам, которые «*нередко также глупые и сумасбродные*».¹

¹ См.: Шелер М. Ordo amoris // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 374-375.

Итак, М. Шелер отстаивал идею о плюрализме видов любви. На это положение важно обратить внимание, поскольку его учение о любви можно также воспринять как определённый «монизм любви». Однако у М. Шелера признаётся монизм форм познания ценностей, когда за основную форму принимается любовь и ненависть. Но сама любовь, так он её понимал, может быть разных видов. И вопреки учению монизма и эволюционизма виды любви не следуют один из другого.

Мы считаем, что в учении М. Шелера о видах любви есть много верного. В действительности существуют разные виды любви как специфической формы чувств, отношений, деятельности, и многие из них являются лишь симулякрами любви. Но есть и единая трансцендентная *ценность* любви, лежащая в основе всех исторических, социальных форм любви. Нельзя согласиться и с учением М. Шелера о монизме форм постижения ценностей.

§ 3. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ М. ШЕЛЕРА

Второй период творчества М. Шелера начинается с 20-х годов XX века и продолжается до конца жизни учёного – до 1928 года. Исследователи по-разному оценивают последний этап творчества философа. Так, А.В. Денежкин охарактеризовал его как период «динамического пантеизма» и создания проекта «философской антропологии»¹. Л. Чухина считает, что в поздний период М. Шелер перешёл с позиций теизма на «пантеистические позиции»². Собственно, с этими оценками следует согласиться. Несомненно, существует различие между идеями раннего и позднего М. Шелера и даже есть в некоторых положениях существенное различие. Но считать всё это «решительным размежеванием» вряд ли можно. По крайней мере, как уже отмечалось, и в первый период творчества Шелера у него встречаются идеи, проблемы, которые и привели его *логически* к определённому *антропитеизму*. Но и во второй период у него остались, как показывает анализ его творчество, противоречия, сомнения. Очевидна его заслуга в становлении философской антропологии, одним из основателей которой он считается.

Центральной работой позднего М. Шелера является книга «Положение человека в космосе», но и кроме неё им были опубликованы ряд трудов, которые свидетельствуют о качественном росте его как философа, способного к глубоким обобщениям современных ему тенденций истории, эпохи. У М. Шелера есть замечательные работы, в основе некоторых из

¹ См.: Денежкин А.В. От составителя // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.

² См.: Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.

них лежат доклады, о формах знания и образования, о положении человека в эпоху «уравнивания», о Спинозе.¹

Обращение М. Шелера к антропологии и пересмотр своих прежних идей можно объяснить несколькими факторами. Во-первых, фактор гносеологический, ибо впервые за период «письменной истории» «человек стал совершенно «проблематичен», когда он больше не знает, что он такое, но в то же время *знает, что* он этого не знает»². Во-вторых, фактор аксиологический, когда М. Шелер стал понимать человека как «особого центра», «возвышающегося над противоположностью организма и окружающего мира»³. В-третьих, сказался фактор социальный. Новая историческая эпоха, которая существенно изменила положение человека в обществе, породила новые социальные силы, в том числе хаотические, деконструктивные, как, например, фашизм. Несомненно, что это особое «социальное время», разразившееся страшной мировой войной, подействовало на выдающегося учёного. «Дух», «сила духа», «порыв» стали лозунгами набиравшего силу фашизма, нового поколения немцев. Максимальная мощь нужна была униженному прошедшей первой мировой войной великому народу для духовного воскресения. Но сейчас мы знаем, в какие чудовищные формы зла она вылилась, когда пренебрегла истинной моралью. Объективно, в самом «порыве», который признавался М. Шелером, есть нравственно положительное и нравственно отрицательное, что требует изначально критического к нему отношения, и чего не хватало теории ценностей М. Шелера во втором периоде его творчества.

В-четвёртых, повлиял фактор научный. Здесь мы имеем в виду тот факт, что это было время утверждения новой исторической формы науки – *неклассической*. Идеалы и нормы неклассической науки «характеризовались отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительности истинности теорий и картин природы, выработанных на том или ином этапе развития естествознания»⁴. В первый же период своего творчества М. Шелер стоял всецело на позициях объективного онтологизма, – так аксиология, тогда развиваемая им, была, как мы отметили это выше, сплошь онтологической. Как современно мыслящий человек, знающий и чувствующий современный ему научный дискурс, М. Шелер мог и уступить напору агрессивного субъективизма и начать ревизию своих взглядов. Но, как мы убедимся, и на втором этапе у него встречаются утверждения, сделанные в прежнем духе объективизма, что свидетельствует о сомнениях учёного. И с нашей точки зрения, в будущем, если бы продлилась дольше

¹ См.: Шелер М. *Философское мировоззрение. Сборник статей (1929) // М. Шелер. Избранные произведения.* – М., 1994.

² Шелер М. *Человек и история // М. Шелер. Избранные произведения.* – М., 1994. – С. 70.

³ Шелер М. *Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения.* – М., 1994. – С. 157.

⁴ Стёпин В.С. *Теоретическое знание.* – М., 2003. – С. 623.

чем это получилась, жизнь этого замечательного учёного, мог наступить *третий* период в его творчестве, когда бы он постарался синтезировать идеи своего первого и второго периодов, и представить нечто новое.

Влияние научного фактора сказывалось на М. Шелере и во втором периоде его исследований ещё и иным, более непосредственным образом, а именно через влияние естественных наук, особенно физики, а также психологии, физиологии.

В-пятых, был ещё латентный, «внутренний» фактор, который с логической необходимостью обусловил переход Шелера на новые позиции. Выше мы уже писали о том, что в своей аксиологии М. Шелер изначально *разделил* объективный мир вещей и объективный мир ценностей, благ. При такой конструкции, как мира вещей, так и мира ценностей, возник ряд проблем, в частности, проблема соединения этих миров. И, если в первый период своего творчества М. Шелер по большей части занимался миром ценностей, то во втором периоде – он основное внимание уделил миру вещей, и прежде всего самому человеку, ибо через человека и происходит единение вещей и ценностей, так как сам человек принадлежит обоим мирам. И потому мы и предполагаем о возможном для М. Шелера третьем этапе творчества, где бы он соединил идеи ранние и поздние, но этот этап судьба ему не дала.

В работе «*Человек и история*» М. Шелер выделяет пять основных типов антропологических учений. *Первое* учение, по его классификации, – это *религиозное* учение о человеке, или теологическая антропология. Но почему-то М. Шелер выделил только её иудаистско-христианский вариант. В эту антропологию входит и учение о грехопадении и вине, «которые суть миф»¹, а также порождаемые ею ощущения подавленности, страха земного, от которых не может освободить ни «один великий психоаналитик истории».

Вторая концепция о человеке – *рациональная*, берущая начало у греков, «это – идея «*homo sapiens*». Она, по мнению Шелера, предстаёт лишь следствием предпосылки о существовании совершенного Бога и человека, как его образа и подобия. Он даёт в этой работе краткую, но довольно содержательную оценку рациональному учению о человеке. Так, согласно рациональной антропологии человек наделён божественным началом, которого нет в иной природе, и что это начало абсолютно «константно», т.е. неизменно. Вся «философская антропология от Аристотеля до Канта и Гегеля» входит в эту рациональную концепцию человека. И только Гегель внёс в неё новизну, когда стал отрицать «постоянство человеческого разума», и утверждать, что только в процессе становления человек достигает своей идеи. М Шелер охарактеризовал Гегеля как «бого-

¹ Шелер М. Человек и история // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 75.

пьянного философа»¹! Но и в концепции Гегеля нет истинной свободы у человека, - человек предстаёт лишь проводником намерений мирового духа.

Третья антропологическая концепция – *натуралистическая*, куда относятся и возникшие позднее прагматические и марксистские учения о человеке. Суть их состоит в утверждении о «*homo fabier*». По М. Шелеру здесь не признаётся существенное качественное различие между человеком и животным, а лишь «степенное». В целом, М. Шелер с большой симпатией отнёсся к этому антропологическому учению. Таким образом, нельзя согласиться с мнением Н. Бердяева, что в антропологической классификации Шелера нет места социальному учению о человеке, «как существа социального, как продукта общества, а так же, как изобретателя орудия».² Но чего действительно нет у М. Шелера, так выделения социального учения о человеке в самостоятельный тип. М. Шелер считал, что все разновидности натуралистических антропологических учений, от Маркса и Гумпловича до Конта и Спенсера, объединяет вера в «единство человеческой истории», в «осмысленную эволюцию» как движения «к одной великой возвышенной цели» и «могучая вера в некий ценностный рост человеческого мира да и самого человека»³. Но эта вера противоречит воли и знанию. К тому же у позитивистов и прагматистов человеческий дух сводится лишь к «техническому интеллекту», который не способен постичь адекватно мир ценностей.

Четвёртая антропологическая концепция – это концепция *декаданса* человека. С этой точки зрения, человек – «*дезертир жизни* – жизни вообще, её основных ценностей, её законов, её священного космического смысла»⁴. Он приводит характерное для этого подхода к человеку высказывание Т. Лессинга: «Человек – это вид хищных обезьян, постепенно заработавших на своём так называемом «духе» манию величия». Здесь человек понимается как «тупик жизни». Представители декаданса чётко разделяют дух и жизнь, и ценности жизни объявляют высшими. Но, с точки зрения М. Шелера, они ограниченно понимают сам дух, который сводят к «техническому интеллекту», опосредованному мышлением. Подобный дух, действительно, не может постичь «царство идей и ценностей». И здесь позиция антропологов декаданса схожа с отмеченной выше позицией позитивистов и прагматистов.

Пятая антропологическая концепция – это концепция «*возвеличивания человека*». Для неё характерен «постулированный атеизм», история сводится к личной каузальности. «Этот новый тип антропологии воспри-

¹ См.: Шелер М. Человек и история // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 78.

² См.: Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. – С. 89.

³ Шелер М. Человек и история // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 85.

⁴ Шелер М. Там же. – С. 86.

нял идею сверхчеловека Ницше и подвёл под неё новый рациональный фундамент»¹. М. Шелер выделил два крупнейших представителя новой антропологии – Д. Керлера и Н. Гартмана. О *Н. Гартмане* Шелер высоко отозвался как об учёном, «который во многих отношениях в высшей степени плодотворно продолжает мои усилия в разработке материальной этики ценностей»².

К какому из отмеченных антропологических учений принадлежит учение самого М. Шелера? В известной степени он претендовал на оригинальную антропологическую концепцию, которая бы сняла всё положительное, что было сказано о человеке в других типах антропологии. В своей речи «Человек в эпоху уравнивания» М. Шелер говорил об идеале человека как о «всечеловеке». «Всечеловек в абсолютном смысле – идея человека, раскрывшего все свои сущностные возможности»³. «Всечеловек», а не «сверхчеловек», ибо последний мыслится как отделённый «от массы и всякой демократии», а первый формируется через участие «во всех высших формах человеческого бытия»⁴.

Для каждой исторической эпохи существует свой «относительный сверхчеловек». Современную ему эпоху М. Шелер оценил как эпоху *уравнивания*, когда объединяются демократия и элита, уравниваются физиологическое и духовное начало в самом человеке. «Восстание природы в человеке и всего, что есть в нём телесного, порывистого, импульсивного ... оно должно было когда-то начаться»⁵, – отметил философ. Современная эпоха характеризуется де-сублимацией и де-рефлексией, движением к равновесию мужского и женского начал в человечестве. М. Шелер в связи с этим удачно вспомнил Лютера и Вл.С. Соловьёва, когда первый восстал против культа Матери Богородицы, а второй – попытался его философски обосновать. Для будущего мира, указывал М. Шелер, очень важно уравнивать капиталистический и социалистический порядки, добиться уравнивания масс и элит, провести уравнивание «метафизических идей о Боге, мире, человеке», как «последнего и высшего предмета уравнивания грядущей эпохи». Первоочередную задачу политики М. Шелер видел в руководстве

¹ Шелер М. Человек и история // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 93.

² Шелер М. Там же. – С. 97.

³ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 105.

⁴ Интересно, что нечто подобное, раньше и независимо от того, что было сказано М. Шелером в Германии, в России высказал П.И. Новгородцев. В своей работе «Об общественном идеале» (1917 г.) он написал: «Безусловный принцип личности с необходимостью приводит к идее *всечеловеческой, вселенской солидарности*. Сводя полученные нами начало к краткой формуле, общественный идеал можно определить как *принцип свободного универсализма*» (Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М., 1991. – С. 111.). Примечательно здесь и то, что, как мы уже отметили выше, в конце XIX и начале XX веков немецкая и русская мысль работала над схожими темами и выдвигала схожие идеи.

⁵ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 112.

и управлением процесса уравнивания, «чтобы оно соответствовало ценностному росту вида «человек»»¹.

Сейчас, спустя почти восемьдесят лет после публикации последних работ М. Шелера, мы можем оценить его философские прогнозы, предостережения, призывы. И много сбылось из того, о чём говорил М. Шелер, причём в отрицательном варианте реальных возможностей. А «уравнивание», предвиденное М. Шелером, идёт и сейчас, при чём на мощной материальной основе и в масштабах глобальных, - это один из аспектов глобализации, вызывающей неоднозначное к себе отношение. Отсюда и актуальность творчества М. Шелера. И права российская исследовательница Л. Чухина, когда она написала: «В данной связи стоит отметить, что эти прожекты Шелера ныне высоко котируются на Западе. Так, многие политики и исследователи считают шелеровскую идею «выравнивания» прототипом теории конвергенции, социального партнёрства и других подобных концепций»².

В описанном выше процессе «уравнивания» М. Шелер особое внимание в своих поздних работах уделил «порыву». Идея о субстанции самой мировой основы должна быть идеей «вечно становящегося взаимопроникновения духа и порыва».³ В наибольшей степени «порыв», его взаимодействие с духом, изучены М. Шелером в работе «Положение человека в космосе», изданной в 1927 году, и считающейся главной его работой во второй период, как работа «Формализм в этике и материальная теория ценностей» признаётся главной работой первого периода. В этой работе изучение отмеченных проблем М. Шелер начинает с анализа биопсихического мира в целом, чтобы через сравнение человека с другими формами жизни понять его особое положение и адекватнее его оценить. Он утверждал, что самой низшей ступенью психического, является «чувственный порыв», и «эту первую ступень становления души ... мы можем и должны отнести уже растениям»⁴. В качестве примера подобного «порыва» у растений является их естественное *стремление* к свету.

Инстинкт – это вторая сущностная форма души, встречающаяся у живых существ, в том числе у растений и животных. Знание, заключающееся в инстинкте, по М. Шелеру, это «чувствование притягивающих и отталкивающих сопротивлений, ценностно выделенных и дифференцированных по ценностным впечатлениям»⁵. М. Шелер, как видим, допускал *инстинктивную форму осознания ценностей*. И это возможно, скажем и мы, особенно если иметь в виду не только высшие, например, моральные

¹ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 107.

² Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 397.

³ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 114.

⁴ Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 135.

⁵ Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 143.

ценности, но и низшие – витальные, утилитарные и др. Но тогда как быть с хрестоматийным примером, что овцы такая ценность для волков, с которой они никогда «не согласятся». Но в том-то и дело, что и овцы *инстинктивно* это чувствуют, отсюда их ужас! И овцы чувствуют, что они важнейшая ценность для волков, но только не приемлют волчьего отношения к таким ценностям. С нашей точки зрения на ценности как объективные качества объектов и субъектов, они существуют и в неразумной природе, и, следовательно, можно говорить о специфической «моральности» природы.

Следующей, более развитой формой психической жизни, по М. Шелеру, является «ассоциативная память» и «практический интеллект», которых уже нет у растений, а есть только у животных. Здесь, как и в других работах, М. Шелер широко использует естественно научный, психологический материал, и как уже отмечалось выше, это несомненное достоинство его трудов. Но у животных нет «предпочтения в выборе между ценностями ... независимо от конкретных благ»¹. И здесь начинается отличие человека от животных. Если ещё можно признать у животных определённый интеллект, «практический интеллект», то у человека, и только у него, есть *дух*. И центром проявления духа предстаёт *личность*.

Отличительным свойством духа является его «экзистенциальная несвязанность», его *свобода*, его отрешённость от принуждения, от давления, от зависимости, «от органического». Следующими чертами духа являются его *предметность*, как «способность определяться так-бытием самих вещей», и способность к «*изменению предметности* какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное»². Человек «открыт миру», в то время как животное «заключено в надёжных границах структуры окружающего мира». Только человек может осознавать мир в категориях «вещей» и «субстанций». Интересно, как М. Шелер объяснял наличие у человека сознания «пустого пространства и времени» до всякого опыта, что было положено в основу классической механики Ньютона, а затем исправлено теорией относительности Эйнштейна, показавшего, что нет никакого «пустого пространства и времени», независимого от вещей. «Только человек, - пишет М. Шелер, - не подозревая того, рассматривает пустоту *собственной души* как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей»³.

М. Шелер делает обобщение, что «человек – это существо, превосходящее себя и мир», а дух «есть *чистая* и *беспримесная актуальность*»⁴. Данное положение о человеке у него уже не связывается с традиционным

¹ Шелер М. Там же. – С. 152.

² Шелер М. Там же. – С. 155.

³ Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 159.

⁴ См.: Шелер М. Там же. – С. 160.

христианством. Но, примечательно, что оно вполне совместимо с христианским подходом к человеку, как это следует из творчества, например, русского мыслителя В.Н. Лосского¹. С нашей точки зрения, такое единство идей разных мыслителей является свидетельством, правда косвенным, их истинности.

Дальнейшая логика рассуждений М. Шелера понятна. Он считал, что поскольку дух способен «опредметить» любой физический и психический феномен, постольку он сам не принадлежит физическим и психическим мирам. «Он есть чистая и беспредметная актуальность», - как отмечено выше. Однако почему не предположить, что дух также является элементом этих миров, но способен выйти за их пределы?! Даже в математике, в теории множеств, есть так называемые «совершенные множества», которые являются элементами самих себя. Несомненно, также, что дух – это особый элемент. Однако следует признать и единство мира, и это важно.

Теперь с новой точки зрения на дух, который не только отражает действительность, но и выходит за её пределы, т.е. способен к её творчеству, М. Шелер решает по новому и вопрос о соотношении вещей и идей, вещей и ценностей. Он отмечает, что прежняя философия допускала «предвидение» и план творения мира ещё *до* действительного бытия мира, т.е. допускала существование идей прежде вещей! Но на самом деле идеи и ценности «существуют не *до* вещей, не *в* них, и не *после* них, но вместе с ними»². Они творятся в акте реализации мира в вечном духе. Поэтому мы, когда мыслим идеи и ценности, не просто их «открываем», «находим, как независимое от нас сущее», а «со-порождаем» их. Как пишет буквально М. Шелер, это есть «истинно со-порождение идей и присущих вечной любви ценностей из *самого первоистока* вещей»³.

Мысль о *со-порождении* идей и ценностей, а не о чистом их творчестве субъектом, показывает, что и поздний М. Шелер не порвал всецело с объективизмом, что кроме субъекта он допускал и «вечный дух», и «вечную любовь», и «первосток вещей», который также сопричастен со-порождению идеального (духовного) мира идей и ценностей. Правда, поздний М. Шелер уже не столь категоричен, как ранний, когда он писал об объективном «*ordo amoris*», об объективном порядке ценностей. «Законы любви», как и другие нравственные законы, утверждал он в докладе «Формы знания и образования», сделанного в 1925 году, есть лишь «среднестатистические законы, или законы больших чисел, которые не безус-

¹ См.: Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // В.Н. Лосский. Боговидение. – М., 2003.

² Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 161.

³ Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 161.

ловны, а лишь очень условно обязательны».¹ И если иметь в виду реализацию, осуществление нравственных законов в обществе, то это положение правильное. Существование этих законов, действительно, имеет статистический характер, но это не отрицает *абсолютной* категоричности их содержания, их императивов.

И здесь встаёт вопрос о возможности духа, об его энергии, силе, свободе, как способности обретать сущность вещей и следовать обрётённым сущностям. М. Шелер обращает внимание на *аскетизм*, заключающийся в способности человека отказать импульсам собственных влечений, и *сублимацию*. Человек есть одновременно «вечный протестант против всякой *только* действительности», Фауст, никогда не успокаивающийся на окружающем его состоянии вещей, и «всегда стремящийся *прорвать* пределы» своего окружающего мира, включая «наличную действительность собственного Я»².

Но что здесь первично – аскеза и сублимация, которые порождают дух, или дух, который благодаря аскезе и сублимации *лишь* получает энергию? М. Шелер решительно отстаивает точку зрения, что верно – *второе*, аскеза и сублимация *только* снабжают дух энергией. «Сам дух ... есть атрибут сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «собирающейся» в себе личности»³. Но в своей «чистой форме» дух изначально не имеет никакой «силы», «власти». «Чтобы вообще получить *какую-нибудь* хоть малейшую степень деятельности, должна *присовокупиться* та аскеза, то вытеснение влечения и *одновременная* сублимация, о которых мы говорим»⁴.

В связи с этим он разбирает существующие теории духа, а именно «классическую» и «отрицательную», противоположную первой. «Отрицательная» теория духа утверждает, что сам дух возникает, исключительно *благодаря* этому нет, т.е. через отрицание. Представителями «отрицательной» теории являются Будда, Шопенгауэр и другие. Но подобные концепции страдают тем недостатком, что не отвечают на главный здесь вопрос: «*Что* же в человеке совершает отрицание?» Все они также заблуждаются в том, что духу и идеям изначально свойственна власть.

К представителям «классической» теории духа М. Шелер относил Платона, Аристотеля, Фихте, Гегеля и др. «Классическая» теория духа считает, что высшие формы бытия являются и более сильными, мощными. Высшей точкой так устроенного мира предстаёт «духовный и всемогущий Бог». И в этом, по М. Шелеру, состоит основное заблуждение всех «классических учений» о духе, т.е. «оно состоит в предположении, что этот мир,

¹ Шелер М. Формы знания и образования // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 34.

² Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 164.

³ Шелер М. Там же. – С. 165.

⁴ Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 165.

в котором мы живём, изначально и постоянно упорядочен так, что, чем выше формы бытия, тем больше они возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти».¹

Поток же энергии, согласно М. Шелеру, течёт «не сверху вниз, но снизу вверх». И это для позднего М. Шелера принципиальное положение. «Низшее изначально является мощным, высшее – бессильным»², - заявил он. И это объективное свойство бытия определяет «соотношение между высшими (или низшими) формами бытия и категориями ценностей и силами, в которых осуществляются эти формы»³. М. Шелер уточняет затем, что можно говорить о двух принципах мироустройства. «Первый» принцип указывает на детерминацию сущности «высшими» сферами. «Второй» принцип указывает на «порыв» низших сфер, который и творит реальность. Другими словами, не закон изначально первичен по отношению к хаосу, «но хаос царит за законом формально-исторического характера»⁴.

М. Шелер, как и раньше, использует для обоснования этого тезиса данные других наук. В частности, он обращается к физике, к широко представленной тогда статистической концепции физических законов, согласно которой эти законы имеют статистический, т.е. вероятностный, а не динамический характер. Данная проблема природы физических законов имеет в истории науки олицетворённую форму как спор Бора с Эйнштейном. М. Шелер здесь однозначно принял сторону Н. Бора.

Как оценить идеи позднего Шелера о «бессильном духе» и энергически «мощных низших сфер» бытия, как и другие его утверждения, только что отмеченные выше? Здесь, с нашей точки зрения есть и то, что можно принять, и то, что следует отвергнуть. Российский учёный А.В. Разин справедливо отметил, что «это возражение против рационализации субъекта, отвержение попытки вывести его нравственные характеристики исключительно из разума, что было характерно для Канта»⁵. Думается, прав А.В. Разин и в том, что в идее М. Шелера «о принципиальной слабости духа заложено понимание того, что сами духовные феномены могут раскрыться только через прагматические моменты бытия»⁶.

А в целом здесь, несомненно, присутствуют новые положения, которые не свойственны были раннему Шелеру. Слишком большое значение теперь придаётся низшим формам бытия, самой материи. И подобное, как мы отмечали выше, можно было ожидать от немецкого философа, учитывая существовавший в его ранней картине мира «разрыв» между сферой предметов и сферой ценностей. Тогда при более пристальном внимании к

¹ Шелер М. Там же. – С. 170.

² Шелер М. Там же. – С. 171.

³ Шелер М. Там же. – С. 171.

⁴ Шелер М. Там же. – С. 172.

⁵ Разин А.В. Этика. – М., 2003. – С. 463.

⁶ Разин А.В. Там же. – С. 463

так «обесценённому» миру вещей и могли возникнуть разные его субъективные оценки. С нашей точки зрения любой предмет, как «высшей» сферы бытия, так и «низшей», связан с разного рода ценностями, как положительными, так и отрицательными. И среди ценностей, т.е. в мире ценностей, существует свой ранг, о котором хорошо писал ранний Шелер. Связь духа и материи в нашем понимании следует интерпретировать как подобную интенциональную связь мира реальных объектов и субъектов и мира ценностей.

Требует уточнения и положение М. Шелера о соотношении «низших» и «высших» сфер бытия. Шелер, несомненно, и здесь руководствовался данными физики, в частности, законом сохранения энергии, законами термодинамики. Но к настоящему времени развились такие науки как синергетика, кибернетика, которые принципиально пересмотрели многие прежние физические принципы. В некоторых положениях современная *постнеклассическая* наука даже подтверждает идеи Шелера. Так его внимание к хаосу находит отклик в современной синергетике. Один из её творцов, русский физик И. Пригожин завил, что «источником порядка является неравновесность. *Неравновесность есть то, что порождает «порядок из хаоса»*»¹. Согласно принципу кибернетики «высшей» сферой является та, которая наиболее организована, информативна. Но так оцененные как «высшие», с кибернетической точки зрения, сферы бытия предстают «высшими» и с аксиологической точки зрения. Согласно аксиологии с «высшими» сферами связано большее количество ценностей, и сами ценности «высших» сфер занимают более высокий ранг в своей внутренней ценностной иерархии.² В мире ценностей существует отношение, которое мы характеризуем как «принцип обратной перспективы», согласно которому есть специфическая анти-пропорциональность естественного и морально ценного. Так, самые необходимые для жизни естественные средства – воздух, вода – имеют и самую абстрактную моральную ценность *блага*. В мире моральных ценностей нет прямой пропорциональной зависимости между количеством естественных благ и их моральной ценностью. Следует иметь также в виду, что с аксиологической точки зрения оценка ценностей как «высших» и «низших» не должна переходить ни в *нигилизм*, отрицающий «высшие» ценности, ни в *декаданс*, отрицающий «низшие» ценности, ибо любая ценность по определению, по своей сущности, самоценна. Поэтому подобное деление можно характеризовать как относительно значимое, важное лишь при выборе ценностей, когда с необходимостью приходится «жертвовать» одной из ценностей, что и в этом случае остаётся злом, но не грехом (см., об этом ниже – ч.3).

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М., 2000. – С. 252.

² См., об этом, например: Матвеев П.Е. Моральные ценности – С. 108-111.

Являются ли более высокие ценности и более энергетически мощными? М. Шелер поставил проблему соотношения духа и силы, ценности и энергии. В какой-то степени это связано с проблемой соотношения духа и свободы, морали и свободы воли, традиционной для этики. А связаны ли вообще ценности, в том числе моральные ценности, с энергией и свободой? И если связаны, то какова природа этой связи? Другими словами, откуда у ценностей энергия, если она там есть? При решении этих вопросов следует учитывать, что связь между ценностями и объектами и субъектами является *функциональной*, а не причинно-следственной. Это означает, что ценности не могут выступить причинами, определяющими бытие объектов и субъектов, но они могут предстать и предстают факторами, влияющими на их бытие через деятельность субъектов, осознающих в той или иной степени данные ценности. И взаимосвязь ценностей и субъектов разнообразна. В том числе здесь есть и факт непосредственного энергетического, т.е. духовного влияния.

Ценности справедливости, свободы, достоинства, любви и другие, осознанные не только разумом, но и «пропущенные» через чувства, т.е. пережитые человеком, оказывают на него воздействие благодатное, вдохновляющее, приносящее счастье, покой, духовную силу и другие положительные эмоции. В целом здесь проявляется духовная функция морали, которая этикой изучена не столь углубленно, как её другие функции. Очень важно при том не совершить *натуралистическую* ошибку, отмеченную Дж. Муром¹, и не отождествить физические феномены с духовными, физические качества и отношения с нравственными качествами и отношениями. Духовная энергия не тождественна физической энергии. Так, измождённый физически аскет индуист или христианин демонстрирует силу духа в преодолении своей плоти, которая просто не доступна и находящемуся в великолепной физической форме атлету. Но каким образом моральные ценности могут духовно воздействовать на человека? Можно просто сказать, что такова их природа. Но чтобы избежать мистики, следует обратить внимание на то, что ценности действительно характеризуют определённый порядок, свидетельствуют об объективном положении их предметных носителей в совокупности других предметов. Само место в ценностной иерархии свидетельствует об определённой объективной мощи как автономии, независимости по отношению к другим предметам. Да и само определённое место в иерархии есть упорядочение бытия вещей, что также связано с определённой энергией. Всё это и стоит за ценностями и чувствуется, воспринимается сознанием при соответствующим подходе.

Но как объяснить отмеченную выше «обратную перспективу» в мире ценностей? Более подробно об этом будет сказано ниже, здесь же отме-

¹ См.: Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984. – С. 71

тим, что в основе моральных ценностей лежат *фундаментальные* моральные ценности добра и зла, а именно ценности *бытия, единственности и единства*. И чем «выше» уровень бытия объектов и субъектов в традиционном смысле, тем больше здесь степень воплощения, реализации, индивидуализации данных ценностей в более конкретных формах добра и зла, что и определяет их более высокий ценностный ранг и большую духовную энергию.

Так что приходится признать, - если по законам физики более «высокие» сферы бытия¹, обладают меньшим запасом физической энергии, что определяется уже законом сохранения энергии, то по законам аксиологии они обладают большим запасом духовной энергии. Такова структура и сущность бытия.

Рассматривая процесс бытия, М. Шелер выделил «поток деятельных сил», который течёт «снизу вверх», и один полагает «наличное бытие» и «случайное так-бытие». Важное значение как причине появления силы у высших форм бытия поздний Шелер придавал, как уже отмечалось, аскезе и, особенно, сублимации. Он даже высказал гипотезу, что если признать всеобщий статистический характер законов природы, то «тогда была бы возможной формализация понятия *сублимации применительно ко всему происходящему в мире*»². Можно было бы тогда признать, что сублимация имеет «место в каждом фундаментальном процессе, благодаря которому силы низшей сферы бытия ... постепенно ставились бы на службу более высокой форме бытия в становлении»³. Становление человека и духа тогда так же можно было бы рассматривать как «последний процесс *сублимации природы*».

Поздний М. Шелер считал, что человек не может полностью освободиться от природного «порыва» жизненных сил, который обнаруживается у него, да и не должен этого делать. Напротив, человек должен научиться терпеть самого себя, в том числе и свои дурные наклонности, и уметь сублимировать их в высшие формы деятельности. Как справедливо отмечает в примечаниях А.В. Денежкин это «одна из любимых идей Шелера, восходящая, впрочем, ещё к стоикам»⁴. Действительно, М. Шелер не раз высказывал эту идею, которую он сам обнаружил у Спинозы. Так, в речи «Спиноза» М. Шелер обращает внимание на «великую максиму» Баруха, согласно которой никогда не надо стремиться искоренить пороки борьбой против них, через запреты, порицания, ибо подобная борьба только запутает нас. Борьба со злом внутри себя надо всегда косвенно, через пробуж-

¹ В самом общем виде структура бытия включает уровни «*неживой*» материи, «*живой*» материи и «*живой и разумной*» материи.

² Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 172.

³ Шелер М. Там же. – М., 1994. – С. 172.

⁴ Денежкин А.В. Примечания и комментарии // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 408.

дённую в себе «новую силу добродетели», через любовь ко всем позитивным ценностям¹. А в речи «Человек в эпоху уравнивания» он заявил, что «у нас, у людей Запада, вообще отсутствует *систематически разработанная техника преодоления страданий изнутри*»².

С нашей точки зрения, здесь чрезмерно большое значение придаётся сублимации. Человек получает духовную энергию не только через сублимацию, но и через аскезу, о которой упоминает М. Шелер, и которой он не придавал такого большого значения как сублимации, а также через другие формы и методы. Ницше, Шелер, Фрейд и другие, высказывающие подобные «нигилистические» мысли ошибались так же, как и те, которые придерживались идей «декаданса» и не замечали значимости низших ценностей. В мире ценностей высшие ценности не отменяют низших, а низшие не могут заменить собой высшие.

Если брать религиозный аспект данных идей, то здесь, несомненно, есть нечто новое для М. Шелера, ибо он отходит от ортодоксального христианского понятия Бога. Здесь присутствует недоверие к Богу, как к высшей, совершенной ценности, разочарование в нём мыслителя, которому, видимо, не помогло христианство и, прежде всего, в преодолении самого себя. Можно оценить это как проявление *ресентимента* у того, кто лучше всех описал сам ресентимент. Очень характерным является следующее горькое признание мыслителя: «Если Бог всемогущ и всезначим, как же Он мог сотворить такого разорванного человека, как я»³.

Поздний М. Шелер уже не признаёт идеи о творении мира из ничего. Становление Бога и становление человека предполагают друг друга. «Мировая основа» постигает и осуществляет себя в человеке, который лишь центр духа и «порыва», и оба они необходимы друг для друга в человеке. «Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух»⁴. Дух сам по себе, как уже отмечалось, не имеет никакой энергии. Всю свою «энергию деятельности» дух получает извне, из психологической основы. Но дух необходим для *идеации* бытия, для организации его в ценностном аспекте.

Сами ценности уже не анализируются подробно поздним М. Шелером. Его аксиологические исследования продолжили другие, в частности, Н. Гартман. Можно предположить, что атеистическая аксиология Н. Гартмана оказала обратное влияние на Шелера, ибо он увидел, что идеи близкие ему можно развивать и не обращаясь к идее Бога.

К исследованию аксиологии Н. Гартмана мы и приступим в следующей главе.

¹ См.: Шелер М. Спиноза // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 66.

² Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 66.

³ Цит. по: Денежкин А.В. От составителя // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. VIII.

⁴ Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. – С. 182.

ГЛАВА 3. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ Н. ГАРТМАНА

§ 1. УЧЕНИЕ О БЫТИИ Н. ГАРТМАНА

Ускорение исторического процесса в XX веке приводило к перманентной переоценке ценностей, что в условиях всемирной истории затрагивало в той или иной степени системы ценностей всякого региона, народа, общества, всякой личности на Земле. Картина при этом получалась весьма пёстрой, так если фашизм утверждал определённые национальные ценности в ущерб общечеловеческим, то социализм ставил целью утверждение классовых ценностей. И успехи, хотя как оказалось и временные, достигнутые социализмом и фашизмом, заставляли задуматься о существовании подлинно ценного в мире, о значении общечеловеческих начал в истории, о роли самого человека в оправдании добра. Становилось всё более очевидным, что рациональные учения прошлого недооценивали определённую иррациональность истории, её открытый, поливариантный характер. То, что в том или ином обществе признавалось за ценное, и то, что в нём являлось реально ценным, часто отличалось между собою. И, кроме того, и это было особенно тревожно, эти виды ценного отличались от трансцендентно ценного, которое лишь в потенциальной форме присутствовало в обществе.

Одним из тех, кто попытался в рамках западной идеологии ответить на поднятые в 30-40-е годы XX века аксиологические вопросы был *Николай Гартман* (1882 -1950). Н. Гартман является основоположником так называемой «*критической онтологии*» как определённой школы реалистической философии¹. В данной главе мы постараемся проанализировать аксиологические идеи немецкого философа с учётом современных данных теории ценностей. Особое внимание при этом будет уделяться учению Гартмана о нравственных ценностях, что связано с главной темой нашей книги.

¹ На русском языке в последние годы опубликованы следующие крупные работы *Н. Гартмана*: «Этика». – СПб., 2002; «К основоположению онтологии». – СПб., 2003; «Эстетика». – Киев, 2004. – Книга «Эстетика» издавалась на русском языке ещё в 1958 г. Кроме того, в онтологии «Культурология XX века» есть глава из книги «Проблема духовного бытия» (*Гартман Н.* «Проблема духовного бытия» // *Культурология XX век.* – М., 1995). Из работ на русском языке, посвящённых анализу идей Н. Гартмана, надо выделить следующие: *А.С. Богомолов.* «Немецкая буржуазная философия после 1865 г.». – М., 1969. (Глава 8. «Критическая онтология Николая Гартмана»); *Т.Н. Герништейн.* «Философия Николая Гартмана». – Л., 1969; глава в книге *В.Д. Губина* «Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии» (М., 1998); вступительная статья *Ю.В. Перова* и *В.Ю. Перова* к книге «Этика»; вступительная статья *Я.А. Слитина* в книге «К основоположению онтологии». В учебниках по истории западной философии также можно встретить страницы, посвящённые Н. Гартману. – См. например: «Буржуазная философия кануна и начала империализма». – М., 1977 (глава IX, § 2. «Критическая онтология», написанные А.С. Богомоловым).

Н. Гартман является основоположником так называемой «критической онтологии» как одного из главных направлений реалистической философии Новейшей истории. В этой философской системе довольно значительное место при анализе бытия, и особенно духовного бытия, отводится учению о ценностях. Как правильно отметили Ю.В. Петров и В.Ю. Петров: «Гартман исходил из убеждения в перспективности и плодотворности построения материально ценностной этики, базирующейся на общепhilosophической теории ценностей (аксиологии)».¹ Добавим, что аналогичное можно сказать и об эстетике Н. Гартмана, где также большое внимание уделено анализу эстетических ценностей и где также применяется ценностный подход.

Необходимо обратить внимание, что «критическая онтология» Гартмана относится к тому направлению в философии конца XIX и начала XX веков, которое получило название «реализма». Как писал А.С. Богомолов: «В самой общей форме под «реализмом» понимают признание действительности, независимой от человеческого сознания и познаваемой нами посредством восприятия и мышления».² «Современный реализм» предстаёт определённым течением в философии Новейшей истории, вобравший в себя множество школ, среди них такие как «неореализм», «критическая онтология», «критический реализм» и др. . Это направление следует отличать и от средневекового реализма и от реализма эстетического. «Современный реализм» имеет свои особенности по сравнению с материализмом, включая диалектический материализм, и по сравнению с традиционными идеалистическими учениями. Он отличается от материализма тем, что не признаёт материального единства мира, а от объективного идеализма – утверждением о несводимости всей действительности к идеальному миру³. Важнейшее значение в этом философском направлении получает категория «бытия», которая как бы «снимает» противоположность материального и идеального, ибо то и другое должно прежде *бытийствовать*, существовать, чтобы стать предметом философского анализа.

В своё время советские философы, следуя марксистской методологии дихотомического подразделения всех философских школ на материалистические и идеалистические, встретились с затруднением в оценке «современного философского реализма». Роль «реализма» в философии XX века оказалась противоречивой. От него мог быть путь к материализму, признающего объективность мира, и к объективному идеализму, признающему действительность духа и его идей, и их независимость от человека. Поэтому и делался всё же вывод, что «следовательно, современный

¹Петров Ю.В. и Петров В.Ю.. Философия ценностей и ценностная этика // Н.Гартман. Этика. – СПб., 2002. – С. 29.

²Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М., 1969. – С. 239.

³Богомолов А.С. Там же. – С. 240.

философский реализм если не есть «чистый» объективный идеализм, то по меньшей мере есть путь к последнему»¹. И на Западе в XX веке реализм старались отнести к идеализму. «Реалист должен поэтому оставаться также идеалистом: он целиком признаёт, в противоположность материализму и позитивизму, действительность духа и его идей»².

Расхождения между различными реалистическими школами конца XIX века и в XX веке возникли по большей части в гносеологии, в частности, по проблеме отношения непосредственного и опосредованного познания. Эта проблема получила антиномичную формулировку именно в «критической онтологии» Н. Гартмана, который и постарался дать ей решение, что и определяет его учение как «критическое».

Как отмечалось, данное учение следует отличать от средневекового реализма, хотя оно имеет и определенное с ним единство. Поэтому есть смысл осветить поднятый вопрос поподробнее. У Н. Гартмана присутствует неоднозначная оценка средневековых схоластических учений, как, собственно, и должно быть. Так он отмечает, что «великий спор об универсалиях» получил своё отражение в средневековой мысли, но «он вовсе не исчерпывается антагонизмом средневековых школ»³. Этот спор возникает ещё в философии греков и достигает своего апогея у Платона и Аристотеля. А в схоластике, по мнению Гартмана, его смысл как раз «затемняется рядом досадных псевдопроблем». Н. Гартман имеет в виду, в частности, проблему бытия ангелов, Бога, что для него, как неверующего, представлялось псевдонаучной проблемой. И, тем не менее, средневековая философия имела здесь несомненные онтологические достижения, оценка которым ещё не дана. И «спор об универсалиях не закончен», и «старая противоположность номинализма и реализма составляет кардинальную проблему, которая по-прежнему актуальна»⁴. Но её современное решение, несомненно, должно учитывать позднейшие достижения философской мысли, среди которых Н. Гартман особо выделял гносеологию Канта и феноменологию Гуссерля. «Что нас на все времена отделяет от старой онтологии, - писал Гартман, - так это кантовская перестройка познания»⁵. Но философии Канта не доставало критической оценки онтологических основ самой философии. Кант, по мнению Гартмана, «в значительной мере работал с категориями старой онтологии». «Чего критике не доставало, - писал он, - это каркаса новой, *критически* (выделено нами – МПЕ) выстроенной онтологии»⁶.

¹ Буржуазная философия кануна и начала империализма. - М., 1977. - С. 355.

² I.J. Fische. Geschichte der Philosophie, Bd.V.Graz-Wien-Keln, 1954, p. 4.

³ Гартман Н. К основоположению онтологии. - СПб., 2003. - С. 67.

⁴ Гартман Н. Там же. - С. 69.

⁵ Гартман Н. Там же. - С. 71.

⁶ Гартман Н. К основоположению онтологии. - С. 72.

Общефилософские положения, разделяемые Н. Гартманом, несомненно, сказывались и на его учении о ценностях. Как и в отношении неокантианцев, М. Шелера, так и в отношении Н. Гартмана можно сказать, что он не был «чистым» аксиологом и никогда не стремился им стать. Напротив, свои аксиологические и этические идеи Н. Гартман стремился обосновать онтологией. По справедливому замечанию российских философов: «Да и в целом укоренённость всей важнейшей этической проблематики в онтологии и обоснованность ею (не только проблем свободы, но и идеального бытия и реального осуществления ценностей и пр.) - существенная черта и своеобразие этики Гартмана»¹. Поэтому у нас и были основания назвать данную главу как «*онтологическая* аксиология Н. Гартмана». С нашей точки зрения, здесь проявляется сильная черта философского учения немецкого мыслителя, и его опыт необходимо учитывать.

Н. Гартман, конечно, по своему философскому дарованию был, прежде всего, онтолог. Об этом свидетельствуют его работы. Так, его книга «К основоположению онтологий» производит значительно более сильное впечатление, нежели его «Этика» или «Эстетика», хотя она значительно меньше по объёму. В аксиологии он по своим достижениям, по уровню теоретического анализа уступает М. Шелеру. А его «Этика» и с содержательной и с методологической точки зрения вызывает много возражений. В «Этике» исследования часто проводились на уровне интуиции о *в-себе-бытии* (вот-бытии) ценностей. Рассуждения, подобные приведённым в этой книге, можно строить до бесконечности в духе псевдодialeктики. Мало ссылок, обоснований, доказательств, нет критического должного анализа иных точек зрения, существовавших на тот момент. Работы же Гартмана по онтологии отличаются значительно более строгим научным характером. И написаны они ясным, хорошим литературным языком.

Итак, обращаемся вначале к онтологии Н. Гартмана. Гартман разделял *метафизику* и *онтологию*. Онтология по нему есть учение «о способах бытия, отношений бытия, форм бытия»². И, как таковая, онтология составляет часть метафизики, в предмет которой традиционно входят исследования о Боге, душе, целостности мира. И подобная «старая» *метафизика* содержит в себе не только рационально осмысленное, но и иррациональное, что «в гносеологическом смысле означает непознаваемое». По Н. Гартману *онтологические* вопросы как раз поддаются разработке и исследованию. Поэтому он и делал такой парадоксальный вывод о соотношении метафизики и онтологии, что онтология «есть то, что наименее метафизично в рамках метафизических проблем, наиболее рационально в общем составе того, что содержит иррациональный проблемный остаток».³

¹ Ю.В. Петров и В.Ю. Петров. Философия ценностей и ценностная этика // Н.Гартман. Этика. – С. 77.

² Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 132.

³ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 127.

И именно онтология занимает место фундаментальной дисциплины в философии, а не гносеология. Здесь Н. Гартман расходился со многими философскими западными школами, и был близок к русской философии, где традиционно онтология была на первом месте среди философских дисциплин. Может быть, здесь проявилась и влияние русской культуры, в лоне которой с детства формировался будущий философ. Но +в самой Германии онтологическая традиция также жила, и время от времени давала о себе знать, как, например, в творчестве М. Шелера и др.

В своём исследовании бытия Н. Гартман сразу же обратил внимание на две важнейшие установки субъекта на бытие и сущее: «естественную установку» и «обратную установку» или «косвенную интенцию». Последняя предстаёт как «отрефлектированная установка». Данные положения важны для онтологии, ибо они должны отвечать на вопрос об источниках информации об объективном и трансцендентном бытии.

При естественной установке познание направлено на предмет, а не на сам процесс познания. Естественная установка находит своё продолжение в онтологической и научной установках. Н. Гартман замечает, что «естественное, научное и онтологическое отношение к миру есть, в сущности, одно и то же. Различие заключается лишь в практическом аспекте и в глубине проникновения...»¹. «Естественный реализм» на сущее, как существующее вне и независимо от субъекта, разделяет и наука, и именно подобный реализм важен для онтологии. Н. Гартман считал, что нам трудно принять подобный реализм, поскольку мы уже прошли многовековую школу рефлексивной мысли. Даже новейшая феноменология в этом отношении ошибается, ибо она дошла только до «феномена», который приблизительно совпадает с данностью. А правильной является установка на вещь, а не на данное, поскольку «установка на данное как таковое уже оторефлектирована»².

Важнейшей категорией в онтологии Н. Гартмана является категория «*бытия*». Дать адекватного определения «бытия» невозможно, ибо это основополагающее, «крайнее» в ряду категорий понятие. «Бытие есть последнее, о чём можно спрашивать. Последнее никогда не дефинируемо»³. Также как неопределима и категория «*сущее*», играющая важнейшую роль в учении Гартмана. Рассмотрев традиционные определения сущего, Гартман приходит к выводу, что все они ограничены. Так, точка зрения, отождествляющая сущее только со внутренним и скрытым, не может ответить на вопрос, а почему только внутреннее и скрытое является сущим. Различие между являющимся и не-являющимся также есть бытийственное различие. По Н. Гартману сущими являются также множественность и мно-

¹ Гартман Н. Там же. – С. 165.

² Гартман Н. Там же. – С. 173.

³ Гартман Н. Там же. – С. 156.

гообразии, а «бытийственный примат единого – это рационалистический предрассудок»¹. В конечном счёте он приходит к выводу, что наиболее удачной является аристотелевская формула – «сущее как сущее». Можно сказать и так, что «сущее есть содержательное бытие», хотя, строго говоря, ни *сущее*, ни *бытие* неопределимы.

Обратим внимание на то, что Гартману очень «не нравился» онтологический принцип *единства*, упомянутый выше, и по той причине, что он придерживался иного онтологического принципа – принципа *плюрализма*. А ведь единство – это бытийственный факт, отмеченный философией, почему у данного принципа всегда были сторонники. Иное дело, что единство нельзя понимать как механическое единство, оно может быть (и является в жизни) диалектичным, предполагающим внутренние различия. Иными словами, существует реальное единство в реальном многообразии. Для Н. Гартмана отстоять принцип плюрализма важно в силу признания им принципа многослойности бытия и равнозначности каждого из этих слоёв, ведь он считал, что образования высшего порядка не обладают высшим способом бытия.

Н. Гартман критикует и точку зрения, отождествляющую сущее и благо. Он отмечает, такая точка зрения уже обнаруживается у Платона и Аристотеля, затем получает развитие в средневековье. Здесь пришли даже к выводу, что «сущее наиреальнейшее есть сущее наисовершеннейшее». Однако, как быть с несовершенным, со страданием? Можно ли признать их за несущее, за недействительное? – Конечно, никто об этом в серьёз не говорил. Напротив, старались, как, например, Лейбниц, обелить зло как что-то ценное в общем контексте мира. Итак, делает вывод Н. Гартман: «Если благо как таковое в себе не однозначно, то не однозначно и определение сущего как блага»². – Это правильно, и с нашей точки зрения. Но здесь должно учитываться следующее: надо различать *бытие* как реальный факт и *бытие*, *бытийственность* как положительную моральную ценность бытия. Бытие как факт может быть сопричастно добру и злу, а ценности отличаются *одновалентностью*. Как мы уже неоднократно отмечали, отождествлять вещи и их ценности, или бытие и его ценности, значит совершать «натуралистическую ошибку». Гартман в понимании ценностей не всегда её избегал. Думается, потому у него и не появилось учение о ценностях как специфических качествах, что просто не возникла подобная идея. Понимать ценности как определённое сущее определённого слоя бытия, - к чему пришёл, в конечном счёте, в отношении ценностей Н. Гартман, - это вполне соответствует его концепции многослойности бытия.

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 178.

² Гартман Н. Там же. – С. 184.

Принципиально важной для понимания учения Н. Гартмана о бытии является его концепция структуры бытия. По Гартману существуют: 1) *бытийственные моменты*: *вот-бытие* и *так-бытие*; 2) *сферы* или *способы* бытия: *реальность* и *идеальность*; 3) *модусы* бытия, к каковым относятся *действительность* и *возможность*¹. В книге Н. Гартмана «К основоположению онтологии» много внимания уделяется анализу различных возможных сочетаний этих элементов бытия.

«*Вот-бытие*» у Гартмана означает «тот факт, что оно вообще есть», а «*так-бытие*» - всё, «что оно есть». Или, другими словами, «так-бытие понимается просто как качество, - разумеется, в широком смысле, а *вот-бытие* – как субстрат качества»². Можно понимать различие этих бытийственных моментов по аналогии с различием бытия *сущности* и бытия *явлений*, где *вот-бытие* престаёт сущностным бытием, а *так-бытие* - качественным бытием или бытием явлений.

Реальность, как сфера или способ бытия, или реальное бытие, есть «способ бытия всего, что имеет *во времени* (выделено нами – *МПЕ*) своё место или свою деятельность, свои возникновение или исчезновение»³. Это может быть «вещь или лицо, единичный процесс или общий ход жизни». *Идеальное бытие*, *идеальность* как сфера или способ бытия – это *вневременное бытие*, «оно не пребывает во времени»⁴.

Действительность и *возможность* Н. Гартман понимал традиционно, - действительность как актуальное, наличное бытие, а возможность как потенциальное бытие, как тенденция становления предмета.

Приведённые дефиниции основных компонентов бытия у Н. Гартмана являются обобщением его понимания сущности данных компонентов. А оно отнюдь не традиционное.

Много внимания Н. Гартман уделил анализу бытийственных моментов «*вот-бытия*» и «*так-бытия*», дав критику иных точек зрения и тем самым ярче проявив особенности своей концепции. Так, он справедливо отметил односторонность реализма и универсализма в этом вопросе. «Первый изолирует *так-бытие* и затем не может схватить *вот-бытие* индивидуального, второй изолирует *вот-бытие* и затем не может постичь *так-бытие* индивидуального»⁵.

Во всяком сущем по Гартману присутствуют моменты «*вот-бытия*» и «*так-бытия*», или сущностного бытия и бытия явления. Но есть определённая индифферентность для «*вот-бытия*» и «*так-бытия*». Н. Гартман здесь имеет в виду, что с точки зрения здравого смысла, с естественной ус-

¹ См.: Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 277.

² Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 237.

³ Гартман Н. Там же. – С. 202.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 493.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 190.

тановки вполне правомерно обсуждать существование чего-то, без ясного понимания, чем оно является, как и напротив. Поэтому для бытия явления не важно, есть ли за ним какая-то сущность или нет. «Даже если этого нечто «нет», оно тем не менее *остаётся* обладающим «такими» свойствами»¹.

Однако отмеченные положения не бесспорны. В самом деле, «нечто» остаётся как обладающее определёнными свойствами, если даже его нет, но остаётся в сознании, не в объективной реальности. Уже здесь проявляется онтологический плюрализм Гартмана, ибо он считал «вот-бытие» и «так-бытие» настолько индифферентными, что они могут существовать параллельно. «Вот-бытие и так-бытие, - писал Н. Гартман, - следовательно, при всей их тесной соотнесённости, никогда не смешиваются друг с другом»². Мы же считаем, что бытие явлений не самостоятельно, а зависит от существования сущностей. Иначе надо признать наличие сущностей без качеств, вещей без свойств, живых существ без ценностей, как и наоборот. А это противоречит естественной установке, или «*intentio recta*», которую старался разделить Н. Гартман.

По Н. Гартману является предрассудком оценивать бытие сущностей («вот-бытие») как *преимущественную* сторону сущего. Ведь «так-бытие» вещей заключается не только в их качествах, но и в их отношениях, связях, зависимостях. «Неверно, что так-бытие вещей не принадлежит также к их реальной действительности (к ним как к *actu entia*), - писал Н. Гартман. – Скорее, оно само обладает «вот-бытием в них». Мы говорим, что качества существуют «в» вещах; но тем самым мы подразумеваем, что они действительно наличествуют в них, а не, к примеру, вкладываются в них определённым мнением»³.

И доля истины в этих утверждениях присутствует, ибо недооценивать бытие явлений («так-бытие») будет ошибкой. Можно сказать, пользуясь терминологией Н. Гартмана, что так-бытие само обладает определённым вот-бытием. Однако самостоятельность бытия явлений относительна, подлинной самостоятельностью обладает лишь единство бытия сущностей и бытия явлений (вот-бытия и так-бытия). Для Гартмана же «у вот-бытия нет никакого бытийственного превосходства перед так-бытием». Он приводит пример с шаром и его весом. «Вес некоего шара (составляющая его так-бытие) обладает тем же способом бытия, что и сам шар. И если шар обладает вот-бытием, то и его вес обладает *тем же самым вот-бытием* (выделено нами – МПЕ). Если у него такого вот-бытия нет, то он и шару не свойственен, т.е. в этом случае это и не его вес»⁴.

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 237.

² Гартман Н. Там же. – С. 237.

³ Гартман Н. Там же. – С. 247.

⁴ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 248.

Данные положения о бытии явлений и его соотношении с бытием сущностей Н. Гартман переносил и на ценности, которые по нему обладают самостоятельным так-бытием и вот-бытием. Более того, подобной диалектике бытия явлений и сущностей в целом подчиняются реальное и идеальное бытие. По Н. Гартману существует даже всеобщий закон бытия: «Так-бытие чего-то есть одновременно вот-бытие чего-то другого и вот-бытие чего-то есть в то же время так-бытие чего-то другого»¹.

Однако вот-бытие так-бытия не самостоятельно и с точки зрения естественной установки, к которой часто апеллирует Гартман. Существовать бытие явлений само по себе не может. Например, пространство и время, в которых движутся тела, по теории относительности Эйнштейна должны исчезнуть вместе с исчезновением этих движущихся тел.

Вызывают возражение и некоторые положения Гартмана о реальном и идеальном бытии. Реальное бытие он связывает только со временем, но не со временем и пространством. Но потому к реальному бытию, а не к идеальному, он относил и деятельность сознания, духовное бытие в целом. Он писал: «Материя и дух охватывает именно один и тот же способ бытия... И духовное бытие существует и протекает во времени... Только пространственность отличает вещное (бытие) от него»². Но по Гартману «не пространственность является отличительным (специфическим) признаком реального, но время»³. И он считал «фундаментальным заблуждением материалистического способа мышления» признавать за реальное одно протяжённое. Не размеры, не видимость выделяют реальное, а лишь становление, «процессуальность», «длительность», т.е. всё то, что характеризует время.

В «Эстетике» Н. Гартман приводит классификацию слоёв *реального* бытия, ставшую широко известной. Там он выделил четыре слоя реального бытия: вещь – жизнь – душа – духовный мир. «Теперь со всей определённою можно сказать, - писал Н. Гартман, - что в основе эстетического предмета лежат те же самые слои, что и в строении реального мира. Кратко и упрощённо представляя дело, можно назвать четыре слоя: вещь (чувственное) – жизнь – душа – духовный мир; только каждый из них здесь расщепляется ещё дальше и притом весьма различным образом в различных видах искусства»⁴.

Но правомерно высказать критические замечания в адрес самого Гартмана. Думается, в таком понимании реального заключается одна из важных его ошибок. Именно идея о независимости реального бытия от пространственности могла привести к заключению, что идеальное бытие в

¹ Гартман Н. Там же. – С. 315.

² Гартман Н. Там же. – С. 393.

³ Гартман Н. Там же. – С. 393.

⁴ Гартман Н. Эстетика. - Киев, 2004. – С. 612.

целом автономно по отношению к реальному бытию, ибо оно отличается свойством вневременности. А то, что идеальное бытие не может самостоятельно существовать в пространстве, как и реальное бытие, это не существенно с точки зрения Н. Гартмана. Однако значительно более убедительной является точка зрения, согласно которой при анализе сфер бытия обязательно следует учитывать пространственно-временной континуум, и «не разрывать» пространство и время. Собственно вне пространства и времени можно предполагать существование лишь особого – *сверхреального*, божественного или демонического – бытия. Но как раз подобное бытие категорически отрицалось Н. Гартманом.

Можно согласиться, что многие элементы идеального бытия обладают определённой трансцендентностью, однако нельзя согласиться с той точкой зрения, что *трансцендентность* выходит за рамки объективного и субъективного бытия, что трансцендентной является некая третья сфера, находящаяся вне субъекта и объекта, и что поэтому трансцендентность, объективность, идеальность и качества нельзя ставить в один ряд. Однако, если мы можем решать вопросы, связанные с трансцендентностью, в частности, с трансцендентностью ценностей, без мистики, а через определённые рациональные положения, то мы и должны так их решать. Если трансцендентность, объективность, идеальность, реальность, качества нельзя ставить в один ряд, то исследования о них становятся бессодержательными. И это видно на примере самого Н. Гартмана. В своей «Этике» и «Эстетике» при анализе конкретных моральных и эстетических ценностей ему по неволе приходилось обращаться к реальности, и нарушать свои онтологические принципы. В целом, позиция Н. Гартмана в отношении идеального бытия содержит определённую мистику, от чего автор как раз старается «откреститься». Но выгони чёрта в дверь, он норовит проникнуть в окно!

Реальное и идеальное бытие обладают ещё одним общим и очень важным свойством – *объективностью*. На языке философии Гартмана объективное бытие обозначается как «в-себе-бытие». О последнем он пишет: «В противовес этой относительности в-себе-бытие означает не что иное, как независимость от субъекта и, в частности, от познания субъектом»¹. Н. Гартман отмечал, что его понятие «в-себе-бытие» следует отличать от кантовского понятия «вещь в-себе». «В-себе-бытие» не является и чем-то субстанциональным, изолированно для себя существующем. ««В-себе-бытие» означает скорее нечто совершенно простое, полностью доказуемое: независимость от мнения субъекта – не больше и не меньше»².

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 339.

² Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 199.

Н. Гартману сразу же пришлось столкнуться с острой критикой в адрес признания объективности бытия или «в-себе-бытия». Как он пишет в книге «Этика»: «На вводимое здесь понятие в-себе-бытие в своё время – при первом выходе этой книги в свет – обрушился настоящий поток критики»¹.

Данное положение об объективности бытия, в том числе идеального бытия, очень важно не только для онтологии, но и для аксиологии. Н. Гартман продолжил определённую традицию в учении о ценностях, заложенную М. Шелером, и состоящую в том, что ценности не являются феноменами всецело субъективными, что они не сводимы и к значению объектов для субъектов, а, напротив, обладают автономностью, объективностью. С нашей точки зрения, данное положение о ценностях является правильным, и мы сознательно в своих работах о ценностях продолжаем эту традицию Шелера-Гартмана.² Но она и сейчас, как и во времена Шелера и Гартмана, вызывает наибольшие возражения. Обращаясь к Н. Гартману, отметим, что объективностью, или в-себе-бытием, обладают по нему не только ценности, но и другие элементы идеального бытия, как-то: математические предметы, сущности, логические законы. Последнее, конечно, спорно, и требует специального конкретного анализа. Но в отношении ценностей учение об их объективности представляется истинным.

Как возможно обосновать объективность того или иного предмета? Данная проблема является уже традиционной для философии Нового времени, которая каждого, входящего в храм мудрости, испытывает как сфинкс. Не прошёл мимо неё незаметно и Н. Гартман. Он постарался дать критику скепсису, критицизму, определённым формам идеализма, которые исходили из положения, «что нам даны только наши представления», и что потому невозможно утверждать что-либо о в-себе-бытии сущего. Н. Гартман отмечал, что эти учения «очень чётко дали понять, что в-себе-бытие нельзя непосредственно доказать. Мы застаём всегда только данности, но данности могут быть и делом субъекта, они не гарантируют никакого в-себе. Мы застаём лишь феномены; феномены же могут быть и видимостью»³. И Н. Гартман замечает, что в-себе-бытие и не требует доказательств. И уже потому, что это «последняя вещь», которая для доказательства собственного существования должна основываться на чём-то ином, что предстаёт как нонсенс, ибо тогда она не была бы «последней вещью». Он отмечает ещё три причины, почему здесь не требуются доказательства. Во-первых, доказательства скорее нужны тем, кто оспаривает в-себе-бытие. «Таким образом, - пишет Н. Гартман, - если объявлять этот феномен видимостью, то надо также показать, как эта видимость может воз-

¹ Н. Гартмана. Там же. – С. 199.

² См.: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

³ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 345.

никнуть»¹. Во-вторых, если исходить, как это делали Фихте и Шеллинг, из «бессознательного продуцирования», имеющего истоки в Я, то «Я само стало чем-то в-себе-сущем», требующим обоснований. В-третьих, если бы даже удалось показать, что всё есть видимость, то пришлось бы заняться онтологией видимости. «Ибо и видимость всё-таки есть «нечто»».

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

Но откуда у человека появляется убеждение о существовании в-себе-бытии, если оно не чистый плод разума? Н. Гартман считал, что это возможно благодаря «трансцендентным актам» познания. Под «трансцендентным актом» Гартман понимал акт, который происходит не только в сознании, «но перешагивает через сознание, выходит за его пределы и связывает его с тем, что существует независимо от него, в себе»². В результате подобных актов нечто «сверхпредметное» становится предметом. Таким образом, познание не замыкается всецело на сознание, оно становится «трансцендентным актом».

Познание нельзя приравнять мышлению, здесь есть ещё «усмотрение» как установление контакта с сущим. Н. Гартман признаёт гуссерлевский закон интенциональности сознания, который действует и для трансцендентных актов. Однако в процессе познания, «лишь в субъекте нечто меняется, в нём производится знание о предмете». Сущему же безразлично «делается ли оно и до какой степени делается предметом субъекта»³. Н. Гартман такое поведение субъекта называет «схватыванием». «Схватывание» даёт непосредственное знание о в-себе-бытии. И всякое познание, по Гартману, «даже самое наивное, уже имеет знание о в-себе-бытии своего предмета и с самого начала понимает его как независимое от него сущее»⁴.

И такое непосредственное знание тождественно естественному реализму, который предстаёт «базовым феноменом», «на котором изначально обнаруживает себя всякое человеческое сознание мира». С этой точки зрения Н. Гартман критикует крайности феноменологии и неокантианства, в частности, положение последних о том, что предмет возникает только в процессе познания. И Н. Гартман справедливо замечает, что здесь «грубое

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 346..

² Гартман Н. Там же. – С. 349.

³ Гартман Н. Там же. – С. 353.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 355.

смещение: возникает не предмет, но образ предмета, представление или понятие о предмете»¹.

В целом, Н. Гартман развивает концепцию познания, которая по многим положениям была хорошо знакома советским философам, - его концепция близка «теории отражения», развиваемой в марксистской философии. Современный российский философ Я.А. Слинин отмечает и её близость средневековому учению «о совпадении вещи и интеллекта»². Я.А. Слинин пишет: «Как ни странно, но соседство его теории познания с такого рода концепциями Гартмана не смущает, хотя они, как мы знаем, не выдерживают кантовской критики. Но ведь Гартман восстал против Канта и кантианства»³.

С нашей точки зрения, можно согласиться лишь с последним замечанием в адрес Н. Гартмана. Да, Гартман восстал против Канта, но ведь кантовское учение само не безупречно, и кантовская критика сама достойна критике, что уже и было сделано в истории философии неоднократно. Чего только стоит кантовское учение о трансцендентном характере евклидовой геометрии, как единственно возможной, хотя в очень скором времени после Канта была открыта Лобачевским иная геометрия. Теория отражения, действительно, заслуживает критики в некоторых пунктах, поскольку сознание не только отражает мир, но и творит его. Но есть и в теории отражения своя истина, с которой невольно должен согласиться представитель иной философской системы, как честный исследователь. Именно это мы и видим на примере Гартмана.

Н. Гартман признавал как существование объективного бытия, или в-себе-бытия, так и его познаваемость. «В себе непознаваемого не существует»⁴, - писал он. Н. Гартман не был так хорошо знаком с естествознанием как Макс Шелер, поэтому он и не предполагал, что само естествознание выявит естественные границы познания, как в случае «приборного идеализма». Но в целом и Гартман полагал, что границы познания могут быть из-за ограниченности субъекта познания, - его психофизиологической природы, разума. Ведь познание совершается в определённом диапазоне физических данных и в определённых теоретических категориях. «Неразрешимость основывается здесь, - писал он, - явно не на неадекватном «подходе», но на принципиальном несрабатывании категорий человеческого познания»⁵. Но Гартман сделал отсюда интересный и правильный вывод, что подобная «иррациональность» лишь «усиливает» значение в-себе-бытия: ибо если существует непознаваемое, то оно с необходимостью

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. - С. 367.

² Слинин Я.А. Онтология Николая Гартмана в перспективе феноменологического движения // Н. Гартман. К основоположению онтологии. - СПб., 2003. - С. 34.

³ Слинин Я.А. Там же. - С. 34.

⁴ Гартман Н. К основоположению онтологии. - С. 371.

⁵ Гартман Н. К основоположению онтологии. - С. 373.

предстаёт независимым от субъекта, или, другими словами, «оно должно обладать в-себе-бытием»¹.

Согласно Гартману знание о реальном и идеальном бытии поступает не только через акты познания, но и через *эмоционально-трансцендентные* акты. К последним он относил ценностные реакции. Среди конкретных эмоционально-трансцендентных актов Гартман выделял «затронутость», «переживание», «претерпевание», «захватывание» человека потоком событий, а также «ожидание, предчувствие, готовность», «надежду и страх» и др. Как видим, Н. Гартман при анализе эмоционально-трансцендентных актов использует не традиционные философские категории. Его позиция близка здесь к экзистенциальной философии. В самом деле, отмеченные Гартманом эмоциональные акты также дают информацию, и не обязательно только в оценках логических истины или лжи. Они, например, напрямую свидетельствуют о ценностях, когда и не важно - истинная эта информация или ложная. Ведь истина и ложь важны для познания как процесса приобретения *знания*, которое по природе своей есть истинная информация, «но ожидание, предчувствие, готовность – это не познание»².

Действительно, человек живёт не только разумом, но и чувствами, эмоциями. При этом эмоции могут иметь не только субъективное содержание, но и объективное. Человек может жить даже ориентируясь прежде всего на эмоции. Таковы многие женщины, таковы многие религиозные люди в сфере своей веры. Но подобная эмоциональная по своей природе информация может оказаться иллюзорной. Н. Гартман хорошо понимал и сам, что в эмоциональных актах, особенно связанных с будущим, возможны иллюзии. Иллюзия в эмоциональных актах сродни фантазиям в актах представления. «Подобно тому, - писал он, - как фантастические вымыслы в сфере представления не имеют познавательной ценности, иллюзорное не имеет ценности бытийственной»³. Иллюзии, фантазии могут порождать *страх*, и даже у таких серьёзных мыслителей как С. Кьеркегор и М. Хайдеггер.

Анализ эмоциональных актов важен для Н. Гартмана потому, что они превосходят акты познания в свидетельстве о в-себе-бытии предметов. Потому собственно он их и определяет как эмоционально-трансцендентные акты, т.е. как акты, «выходящие» за пределы субъекта. «Обнаруживается, - пишет Н. Гартман, - что всеобщая убеждённость во в-себе-бытии мира, в котором мы пребываем, основывается не столько на восприятии, сколько на переживании сопротивления, которое реальность оказывает активности субъекта, т.е. на широком базисе жизненного опыта,

¹ См.: Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 378.

² Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 400.

³ Гартман Н. Там же. – С. 410.

даваемого эмоциональными актами»¹. «Соппротивление», «жесткость», «тяжесть» реального испытывает каждый субъект в собственной жизни, и это является «непосредственной достоверностью в-себе-бытия». Опыт, переживание в целом имеют первенство перед познанием, ибо «изолированного познавательного отношения нет». Чистое «субъект-объектное» отношение уже включено в первичные отношения. Предметы, в первую очередь, это не нечто, нами познаваемое, но нечто, практически нас касающееся. И Н. Гартман делает вывод, что «повсюду обнаруживается примат опыта и переживания перед познанием. Осознание эмоциональной реальности является основополагающим»².

Таким образом, вырисовывается определённая логика рассуждений Гартмана о в-себе-бытии. Он выделяет познавательные и эмоциональные акты, свидетельствующие об объективном в-себе-бытии. В познании существование объективного сущего доказать невозможно, ибо это одно из первичных основ бытия, а первичное не доказуемо. Косвенными свидетельствами о в-себе-бытии являются иррациональность, слабость субъективно-идеалистической позиции. Эмоциональные акты более убедительно свидетельствуют об объективно сущем. Здесь важную роль играет факт «сопротивления» реальности активности субъекта. Субъект помимо своей воли, желаний, разума, т.е. объективно, втянут в такие акты как «переживание», «претерпевание». Человек оказывается «затронутым» потоком событий, где он чувствует себя «захваченным» этими событиями, что может переживаться как «судьба». Иными словами, человек на опыте переживает что-то внешнее для него, неподвластное ему, т.е. существование объективного бытия, или, по Н. Гартману, в-себе-бытия.

Как оценить данные положения Гартмана? Их оценка была и остаётся неоднозначной. Как уже отмечалось, при первых выходах в свет книги «Этика» на него «обрушился настоящий поток критики» за вводимое понятие «в-себе-бытие», которое он применил и к ценностям³. Во второй половине XX века и уже в начале XXI века подобная критика не исчезает. Так, российский учёный Я.А. Слинин очень скептически воспринимает учение Н. Гартмана об объективном бытии и его попытки обосновать эту объективность. «Как оценить сказанное Гартманом? – задаётся вопросом Я.А. Слинин. – На наш взгляд, не иначе как свидетельство о глубокой внутренней неуверенности нашего автора в том, что окружающий нас мир действительно существует независимо от нашего сознания»⁴. И далее утверждает, что «как можно невнятные и ни на что не претендующие сви-

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 380.

² Гартман Н. Там же. – С. 397.

³ См.: Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 199.

⁴ Слинин Я.А. Онтология Николая Гартмана в перспективе феноменологического движения // Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 52.

детельства эмоций ставить выше хорошо аргументированных и изошрённых данных чистого и пронизательного разума?» И если уж разум не может достоверно свидетельствовать о существовании объективной реальности, то эмоции тем паче. Во сне мы также часто испытываем сильные эмоции, но кто на основании их согласится признать реальность мира снов?! Каким образом, «вовсе не имеющие своей целью понятие истины эмоционально-трансцендентные акты и практика, с их метафизическими «тяжестью» и «сопротивлением» могут свидетельствовать об истине и «быть убедительными и обеспечивающими достоверность»?¹ И Я.А. Слинин заключает: «Обо всех тех философских направлениях, которые для доказательства объективности окружающего нас мира привлекают средства, находящиеся за пределами процесса познания, и надеются только на них, можно сказать только одно: этим они лишь обнаруживают свою коренную неуверенность в том, что этот мир существует объективно».²

Мы, со своей стороны, хотим взять под защиту идею Н. Гартмана об объективном бытии, и, в частности, об объективности ценностей, хотя не со всеми его аргументами соглашаемся. Думается, что Я.А. Слинин не прав в том, что чувства, эмоции не могут дать информацию, и при этом такую, какую не предоставляет познание, опирающееся на разум. Именно свидетельства разума в отношении существования объективной реальности и предстают ограниченными, как это показывает история философии. Здесь проявляется один из парадоксов разума, указывающий на его границы, а именно: разум не может доказать, что есть объективная реальность, но он не может и опровергнуть её существование. Доказательств в данном случае и нельзя требовать от разума, ибо это означало бы доказать то, что существует независимо от него самого. Объективная реальность, существующая независимо от разума, вообще кажется не предметом разума. Но она может стать его предметом, ибо разум и объективная реальность обладают определённым единством, заключающемся в онтологическом родстве. Разум сам есть продукт объективной реальности, и природа через разум, т.е. в лице человека, познаёт сама себя. Аналогичное положение есть в христианской гносеологии, которая считает очевидным фактом, что человек может хотя бы отчасти познать божественное, ибо он есть образ и подобие Божие.

Критикуя критиков Н. Гартмана отметим, что разум, действительно, сильнее в познании *истины*. Но познание существования не сводимо к познанию истины, ибо *существует* и *ложь*. Сновидения как субъективная реальность отличаются от объективной реальности уже тем, что их конкретное содержание в меньшей степени подчиняется объективным при-

¹ Слинин Я.А. Там же. – С. 53.

² Слинин Я.А. Там же. – С. 53.

чинно-следственным отношениям. К тому же чувственное познание не сводимо к постижению только *истины*. *Истина* или *ложь* являются *логическими* характеристиками информации. Информация же может быть дана и чувственно, эмоционально, в том числе и через «переживание», «прочувствование» «сопротивляемости», «тяжести» предмета и т.п. Доказать рационально не всё возможно даже в сфере математики, о чём свидетельствует теорема Гёделя. Ограниченность доказательств проявляется и в вопросах существования чего-либо. В самом деле, существование чего-либо конкретного, то ли вещи, то ли лица, есть существование единичного в единстве с общим. А существование свойств единичного доказать невозможно, ибо оно по определению единично, т.е. неповторимо по своим свойствам, иначе оно не было бы единичным. В существовании единичных качеств можно удостовериться лишь опытным путём.

Н. Гартман особое внимание обращает на проблемы *идеального бытия*, в частности, на его структуру, на свойства элементов идеального мира, на специфику познания идеальных объектов и т.д. Как отмечалось, Гартман считал, что идеальное бытие отличается вневременным характером. Другой его особенностью является то, что оно познаётся только априори. Учение об априори у Н. Гартмана повторяет основные положения об априори М. Шелера. Он также, как и М. Шелер, считал, что априори есть «специфический способ познания» предметов, который свойственен не только разуму, как у Канта, но и эмоциям, чувствам, интуиции. Априорное познание по Н. Гартману содержится во всяком познании вещей. «Наряду с априоризмом мышления и суждения имеет место априоризм чувств, - писал он, - наряду с интеллектуальным *argioi* – точно такое же самостоятельное и первоначальное эмоциональное *argioi*»¹. Поэтому априорное познание не сводимо к мышлению, скорее априорное познание «всегда первоначально интуитивно». Априорность познания феноменов идеального бытия является важнейшим источником информации о них. Но для выявления законов их существования, открытия их свойств требуется особый философский метод, хотя он и «вторичен».

Учение об априорном познании идеального бытия очень существенно для философии Н. Гартмана. Так, если данность реального бытия основывается на эмоционально-трансцендентных актах, что соответствует и естественной установке, то о данности идеального бытия первоначально не говорят ни какие эмоциональные акты. Поэтому и «естественного осознания идеального бытия вообще нет»². Осознание идеального бытия возникает вторично, и только в «высокоразвитом», «поднятом до научного уровня» познания. Отсюда следует «основная апория идеального бытия»,

¹ Гартман Н. Этика. – С. 175.

² Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 492.

согласно которой заранее невозможно вообще обнаружить идеальное бытие¹.

Почему же тогда возможно настаивать на существовании идеального бытия? Какие есть для этого основания? Важнейшим основанием и предстаёт как раз *априорное* познание идеального бытия. И в том, что оно не иллюзорно свидетельствует по Н. Гартману математика, логика, теория сущностей, аксиология, предметы которых и предстают основными элементами идеального бытия.

Учение об априоризме, в частности, ценностей, действительно, сказалось на методологии Гартмана. Так, в его «Этике» учение о нравственных ценностях во многом умозрительно и напоминает учение математиков. Н. Гартман сам неоднократно проводил параллели между его этикой и математикой. Несомненно, здесь сказывается влияние на него феноменологии.

Однако при анализе конкретных нравственных ценностей ему не удаётся проводить только априорный принцип, и он вынужден обращаться к конкретному историческому опыту, к реальной действительности. Здесь Н. Гартман, как и М. Шелер, часто подчиняется ценностной интуиции, которая заставляет его следовать не логике ума, а объективной логике вещей, объективных ценностей. В этом проявляется несовершенство исходных положений Н. Гартмана, противоречивость его концепции, как это наблюдается и у М. Шелера, и у других философов. В самом деле, мы можем признать априоризм лишь некоторых положений, связанных с идеальным миром, но не считать это основным источником их познания. Важнейшим же недостатком концепции идеального бытия Гартмана, и в частности мира ценностей, является то, что он рассматривал идеальные объекты как индифферентные, автономные по отношению к реальным объектам, о чём уже говорилось выше. Здесь и разворачивается учение Н. Гартмана о «наслаивании сфер», о «зависимости сфер». Он формулирует теперь так «основной закон» в соотношении способов бытия: «Идеальное бытие в качестве базовой структуры находится во всяком реальном, но не всякое идеальное бытие в силу этого уже само по себе образует структуру реального, и не всякая структура реального существует в идеальном бытии»².

С нашей точки зрения индифферентность идеального мира относительна, и только возможна как проявление определённой автономности этого мира. Но идеальным объектам, в частности, ценностям свойственна *интенциональность*. Ценности не есть самостоятельные сущности или какие-то особые индифферентные феномены, а предстают определёнными качествами реальных объектов и субъектов (см, более подробно *ниже*).

¹ См.: Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 490.

² Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 612.

Аргументом в защиту данного положения является и слабость позиции Н. Гартмана, отстаивающего иную точку зрения, которую он не смог провести последовательно. И это принципиально, ибо этого и нельзя было сделать, не погрешив против истины. Таким образом, рассуждая по методу «обратного доказательства», мы должны пересмотреть учение об объектах идеального бытия, в частности, о ценностях как об автономных феноменах.

Анализируя основные сферы идеального бытия – *математические* объекты, *логические* законы, *сущности* и *ценности* – Н. Гартман отметил некоторые общие черты идеальных объектов, на которые следует, действительно, обратить внимание. Исследуя «данность математического бытия» Гартман отметил, что феномены идеального бытия раньше всего оказались постигнуты именно в математике. Но их природа до сих пор остаётся предметом философских дискуссий, что является основанием для различного рода «математического идеализма». Н. Гартман подвергает критике две его разновидности – «математический субъективизм» и «математический интуитивизм». Как считал Гартман, «*математический субъективизм*» утверждает, что «первых математических данностей, которые были бы твёрдыми и непреложными, не существует»¹. Аксиомы и определения, с этой точки зрения, свободно устанавливаются по соображениям целесообразности дальнейших операций. Критерий истинности здесь чисто логический, как «внутренняя согласованность, как принцип логического противоречия». По оценке Н. Гартмана «*математический интуитивизм*» признаёт существование «неких твёрдых первых данностей» или «очевидностей», которые первоначально осознаются чисто интуитивно, и берутся за основу для дальнейших математических операций. Здесь также нет предмета, «здесь данность замещается лишь дающим актом созерцания»².

И Гартман относительно данных двух видов «математического идеализма» заключает, что согласно этим теориям, «математическая закономерность есть закономерность сознания, математические же предметы суть голые содержания сознания».³ Однако в связи с этим Гартман делает совершенно справедливое замечание, что математика не может обойтись только феноменами сознания, она оперирует понятиями, которые не выводимы только из сознания. Так, даже такое важнейшее понятие математики как «величина» имеет природу, не сводимую к природе элементов сознания, не имеющих никакой величины, измеряемой математически. «Пожалуй, существует представление «величины» и понятие «величины», - пи-

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 505.

² Гартман Н. Там же. – С. 507.

³ Гартман Н. Там же. – С. 508.

шет Н. Гартман, - но не само представление, ни само понятие не могут обладать «величиной», причём ни пространственной, ни арифметической»¹.

При анализе «*математического идеального бытия*» Н. Гартман строго различал понятия «обладание» и «схватывание» предмета. «Обладание» есть отношение имманентное сознанию, и оно объективного предмета не затрагивает. «Схватывать» же можно только в-себе-сущий предмет, т.е. существующий объективно. И если математика не «схватывает» предмет, то она и не познаёт ничего, и превращается в своеобразную «игру разума», - «игру в бисер», скажем мы. Но с этим не согласятся многие из самих математиков.

История философии, а философия всегда весьма почтительно относилась к математике, свидетельствует, что уже в античности пифагорейцами и платониками был «принципиально схвачен (выделено нами - МПЕ) и бытийственный характер математических объектов»². И Н. Гартман согласен с утверждением об объективной бытийственности математических объектов. Он развивает это положение в нескольких вариантах. Во-первых, предметы этого мира предварительно «схваченные» и без математики, поддаются математическим закономерностям. «Следовательно, математическая закономерность должна уже содержаться в них независимо от математического мышления и толкования»³. Во-вторых, математическая закономерность может быть сама «схвачена» и без анализа природных явлений. «Она, таким образом, - делает вывод Н. Гартман, - существует независимо от своего господства в реальной сфере и потому может быть схвачена независимо от неё»⁴. В-третьих, математические закономерности не могут быть только субъективными закономерностями, ибо реальность, над которой они господствуют, «схвачена» как в-себе-сущее, «всей силой эмоциональной данности». В таком случае и математические предметы должны иметь «бытийственный характер».

По Н. Гартману математические объекты существуют не только объективно, но и автономно, независимо от реальных объектов. О существовании математических объектов самих по себе и без реальных объектов, причём в том же виде, в каком они содержатся в реальном бытии, свидетельствуют по Н. Гартману три аргумента, исходящих из следующего: «1) из сущности априоризма; 2) из положения, которое чистая математика занимает относительно прикладной; 3) из индифферентности математического (и сущностей вообще) к реальному случаю»⁵.

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 509.

² Гартман Н. Там же. – С. 527.

³ Гартман Н. Там же. – С. 525.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 525.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 548.

Мы считаем, что априоризм, присущий математике, наличие «чистой математики», и определённой «индифферентности математических закономерностей» не является достаточным основанием для вывода об автономности мира идеальных математических предметов, тем более этого не достаточно для заключения об *автономности идеального бытия в целом*. Природа математических объектов допускает и иную интерпретацию, в том числе в духе субъективного идеализма, разновидности которого критиковал Н. Гартман. Мы думаем, что мир математики объективно интенционально связан с миром объектов, реальных предметов, с их свойствами, закономерностями, а также и с миром субъективного разума, его логики. Самостоятельно мир математики не существует. Детальный анализ этих проблем является отдельной темой, не входящей в содержание данной работы.

К специфике идеальных математических объектов, отмеченных Н. Гартманом, относится и то, что математические закономерности «ведут себя как законы, которым реальные случаи всецело подчинены»¹. А вот в случае идеальных ценностей подобное не наблюдается, считал Н. Гартман. Здесь реальные случаи могут соответствовать или также не соответствовать; и тогда, в первом случае, они оказываются «ценными», во втором – «контрценными»². Последнее замечание, касающееся ценностей, с нашей точки зрения, требует уточнения и корректировки, о чём пойдёт речь ниже.

При анализе идеальных и автономных, по мнению Н. Гартмана, *сущностей и логических законов*, ничего примечательного не было сказано автором «критической онтологии». И не случайно, ибо при таком их понимании существенного открыть нечего. Может только вызывать возражение критика Н. Гартманом формальной логики, которая требует к себе более серьёзного отношения, что она доказала уже и после Н. Гартмана. Заслуживает здесь внимание учение Гартмана об онтологической объективной природе логических закономерностей, или, как писал Н. Гартман, «идеально-онтологических». Логические законы не есть только законы мышления, они имеют всеобщий характер, на что обращал внимание ещё Гегель. Н. Гартман считал, что если бы логика была только субъективной, она не являлась бы столь эффективной, в частности, при предвидении будущего. Но в целом, делает он хорошее замечание, «тождество логической закономерности в гетерогенности сфер сознания и сфер реального было и остаётся при этом чем-то удивительным. Оно принадлежит к той длинной цепи «чудес», на которых основывается феномен познания»³.

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 102.

² См.: Н. Гартман. К основоположению онтологии. – С. 528.

³ Гартман Н. К основоположению онтологии. – С. 596.

§ 2. УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ Н. ГАРТМАНА

С рассмотренных выше онтологических позиций Н. Гартман подходил к анализу ценностей. В свою очередь, разработанная им аксиология использовалась для конкретного исследования нравственных и эстетических ценностей.

Что такое *ценность* в понимании Николая Гартмана? У Гартмана нет чёткого определения ценностей. И это не случайно, ибо ценности относились им к тем *первичным* элементам мира, определение которых невозможно через обычную родовидовую дефиницию. Ценности как феномены столь же самостоятельны как сущности. И потому в книге «Этика» Н. Гартман писал, что «говоря языком современных понятий, ценности – это сущности».¹ Однако не следует забывать, что в своей онтологии он выделил мир сущностей как самостоятельный вид идеального бытия наряду с идеальным миром ценностей. И с его точки зрения, если уж придерживаться языка основных онтологических понятий, характеризующих структуру бытия, а именно таких как «сущности», «качества», «отношения», то ценности – это, действительно, скорее всего, сущности, причём такие, благодаря которым становится ценным всё, что причастно им. Но в книге «Эстетика» Н. Гартман обращает внимание и на сходство ценностей и качеств. Под «художественным качеством», замечает он, «как раз и подразумевается эстетическая ценность»².

Связь ценностей с сущностями и качествами, которая иногда отмечается в работах Гартмана, несомненно, имеет место. С нашей точки зрения, ценности и есть определённые качества, а ценностный слой бытия можно отнести к его сущностному слою (см., об этом *ниже*). Как и, напротив, сущности характеризуются определёнными ценностями. Однако ценности не предстают сущностями, и уже потому, что определённой ценностью обладает и всякое явление, о чём свидетельствует то «чувство ценностей», на которое как на важнейший источник познания ценностей, часто ссылается Н. Гартман. Но при этом не всякое явление существенно. Сущность, далее, характеризует определяющее и общее в объекте и субъекте, а ценность – особенное и единичное в них.

Ценность может быть связана с такими феноменами, которые не могут рассматриваться как сущности, – это хорошо заметно, когда мы переходим к анализу личности. С личностью, несомненно, объединяются определённые субъективные ценности, сам Н. Гартман, например, связывал только с личностью нравственные ценности. Но и само понятие «личности», а вернее «личностности», можно рассматривать как аксиологическое

¹ Гартман Н. Этика. – С. 178.

² Гартман Н. Эстетика. – Киев, 2004. – С. 428.

понятие. Однако *личность*, а тем более *личностность*, не сводима к сущности человека, хотя и не может быть оторвана от природы человеческой. В самом деле, если сущность (природа) человека имеет сложный характер, - по крайней мере, мы можем выделить в человеке тело, душу и дух, то личность характеризует человека как некий цельный и неповторимый феномен. И потому прав был В.Н. Лосский, когда он писал, что «личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не нечто «несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чём-то* отличном, об «иной природе». Но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством даёт существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит»¹. *Ипостасированность* человека придаёт ему особую ценность. Сама личность человеческая, которая может достигнуть высших ступеней духовного совершенства, «обожиться», предстаёт основой одной из главнейших нравственных ценностей – *личностности*. Именно такая личность и пишется на православных иконах, которые сами в свою очередь характеризуются как величайшие религиозные и эстетические ценности².

По Н. Гартману ценности обладают особым онтологическим статусом. Мы уже отмечали, что согласно его представлению об идеальном бытии автономными онтологическими элементами предстают не только ценности, но и математические объекты, логические законы, сущности, отражаемые в философских категориях. Ценности по Н. Гартману характеризуются также *идеальностью*, в том значении этого понятия, о котором уже говорилось выше. В «Этике» и в «Эстетике» Н. Гартман повторял не раз то, что уже было сказано им в онтологии. Так, в «Этике» он напишет: «Ценностные структуры суть именно идеальные предметы, существующие по ту сторону бытия и небытия, даже по ту сторону реального ценностного чувства, которое одно их схватывает»³. Идеальная ценность, как и все идеальные образования в понимании Н. Гартмана, существует, «даже если нет ни одного её реального ценностного носителя»⁴. Подобную идеальность нельзя смешивать с субъективностью. Гартман в связи с этим отмечал учение Гуссерля о логических и математических закономерностях, где хорошо «схвачена» их особая идеальность.

¹ Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 114.

² См.: Л.А. Успенский. Богословие иконы православной церкви. – М., 1989.

³ Гартман Н. Этика. – С. 176.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 353.

Идеальные ценности отличаются таким качеством как *автономность*. Автономность ценностей по Н. Гартману абсолютна, т.е. они совершенно не интенциональны в том смысле, что не связаны с какими-то объектами и субъектами, а существуют самостоятельно и независимо от них. Ценностный мир обладает своей собственной структурой, собственными законами. «Очевидно, - писал Н. Гартман в «Этике», - что собственно способ бытия ценностей есть способ бытия идеального в-себе-бытия. Ценности суть первоначальные образования сферы этически идеального царства с собственной структурой, собственными законами, собственным порядком»¹.

К важнейшим свойствам ценностей, по Н. Гартману, относится и их *объективность*, или, на языке Гартмана их «в-себе-бытие» Немецкий философ остался навсегда убеждённым в объективности ценностей, в их независимости от сознания субъектов. Положение об объективности ценностей отстаивается им и в онтологии, и в этике, и в эстетике. «Ценности существуют независимо от сознания, - писал он в «Этике». – Сознание, пожалуй, может их схватывать, но не может их создавать, спонтанно «устанавливать»»². Н. Гартман считал, что положение об идеальных *объективных* ценностях имеет принципиальное значение для этики. – «Тезис о том, что ценности обладают идеальным в-себе-бытием, для этики имеет решающее значение»³. Такой идеальный объективный мир ценностей познаётся через априорное чувственное познание. Положение о чувственной априорности также важно для Н. Гартмана, как и для М. Шелера, ибо оно позволяет объяснить принципиальную возможность познания ценностей.

Мы уже давали выше критическую оценку данным положениям Гартмана. Отметим здесь ещё раз, что определённую идеальность ценностей следует признать, только саму идеальность надо понимать не в платоновском духе, а в аристотелевском. Автономность ценностей также существует, как и их интенциональность. Априорность ценностного чувства также нельзя преувеличивать. Можно говорить лишь об априорности важнейших ценностных форм, законов, но не конкретных ценностей. Более прав здесь был Дж. Мур, который утверждал о синтетическом характере этических суждений о добре, почему этические исследования должны иметь всегда каузальный характер. С нашей точки зрения, каузальность этики также не следует абсолютизировать, как и её априоризм. В этическом сознании присутствует то и другое, что всегда требует конкретного анализа. Гартману при анализе конкретных ценностей не удавалось проводить только априорный принцип, он вынужден был обращаться к конкретному историческому опыту, к реальности. Здесь он, как и М. Шелер,

¹ Гартман Н. Этика. – С. 200.

² Гартман Н. Там же. – С. 199.

³ Гартман Н. Там же. – С. 204.

часто следовал ценностной интуиции, которая заставляла руководствоваться не логикой ума, а объективной логикой вещей, объективных и интенционально связанных с *вещами* ценностей. В этом проявляется несовершенство исходных положений Гартмана, противоречивость его концепции, как это наблюдается и у Макса Шелера, и у других философов. А вот положение об объективности ценностей, отстаиваемое Н. Гартманом, следует признать. Повторимся, что мы в своём учении о моральных ценностях сознательно развиваем данную научную традицию, заложенную М. Шелером и подхваченную Н. Гартманом.

Аксиологи разделились во мнениях по вопросу о положительных и отрицательных ценностях. Понятие *отрицательной* ценности вызывает возражение у ряда учёных, к их числу следует отнести и Н. Гартмана. Он использовал понятие «контрценности» для характеристики того, что понимается некоторыми как «отрицательная ценность». Так, «беда» как «несчастье» и есть пример контрценности. «Ведь ценность свойственная не всем видам и отношениям без различия; бывают блага, а бывают беды»¹.

В целом, зло по Гартману не есть какой-то вид ценностей. Он считал, что признавать зло за ценность, значит оправдывать его, заниматься теодицеей. «Пусть теодицея есть душевная метафизическая потребность, но этического оправдания она не имеет, - писал он, - оправдание зла в мире – порочное начинание. Зло оправдать невозможно и делать этого не должно. Делать контрценное ценным есть ценностная фальсификация»².

Заявление Н. Гартмана о том, что признание зла за ценность означает определённое его оправдание – очень многозначительно. Оно указывает на особое понимание Гартманом самих ценностей. Ценности по нему – это то, что ценно, значимо в *положительном* смысле, а не просто как некое качество. Потому признание зла за ценность есть не что иное как его оправдание. Но такой вывод можно сделать лишь при определённом понятии ценностей как положительных и абсолютно автономных феноменов. С нашей точки зрения добро и зло являются важнейшими моральными ценностями, как определённые объективные качества объектов и субъектов, которые мы оцениваем как положительные и отрицательные. И всякое явление, в том числе «беда», «несчастье» сопричастно и добру и злу. Как говорит народная мудрость: «Нет худа без добра, и нет добра без худа». Христианство, например, признаёт, что зло возможно и при благой основе бытия, которое сотворено Богом как олицетворённым добром. Здесь возникают сложные проблемы теодицеи. Но теодицея не сводима к оправданию зла, а к его *пониманию*. И в целом, теодицея есть оправдание Бога, а

¹ Гартман Н. Этика. – С. 179.

² Гартман Н. Там же. – С. 214.

не зла. А зло, действительно, нельзя оправдать и с точки зрения, признающей зло за отрицательную моральную ценность.

Понятие «отрицательная ценность» отвергается и некоторыми учёными уже конца XX и начала XXI веков. Так, С. Ф. Анисимов писал, что «если ценность, по определению, есть качество ценностного отношения – удовлетворять потребность, то она не может быть отрицательной по значению. Другое дело – шкала значений: она простирается от «абсолютных» ценностей до «абсолютных» анти-ценностей со всеми промежуточными, относительными значениями»¹. С.Ф. Анисимов при этом соглашался, что «искусственное отсекание от нравственности всего отрицательного просто нелогично»². Для обозначения зла и его разновидностей используются понятия «анти-ценности», «неценности».

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

Широкую известность приобрело учение Н. Гартмана о структуре мира ценностей и законах их функционирования. Он предложил свою классификацию ценностей, в которой, как он сам замечает, «их [классов ценностей – МПЕ] взаимное разграничение также небылоупречно», но которой всё же свойственна определённая логика. Можно отметить, что если М. Шелер дал ценностный анализ онтологии, то Гартман предложил онтологический анализ ценностей, - у него и классификация ценностей, и их функционирование так или иначе основаны на наличии определённых онтологических слоёв бытия. «Теперь со всей определённой необходимостью сказать, что в основе эстетического предмета лежат те же самые слои, что и в строении реального мира»³. Но это же справедливо и по отношению к этическому предмету, с которым связаны этические ценности и т.д.

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

¹ Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 69.

² Анисимов С.Ф. Там же. – С. 68.

³ Гартман Н. Эстетика. - С. 612.

«Ценности блага, охватывающие все ценности полезного для нас и служащего нам средством»¹.

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

«Жизненные ценности. Сюда относятся ценности, присущие всему живому и разделяющиеся внутри этого класса по высоте, развитию и силе жизни»². Н. Гартман замечает, что к ценности жизни можно отнести всё, что полезно для жизни.

Нравственные ценности, охватываемые понятием «добро».

Эстетические ценности, характеризующиеся понятием «прекрасного».

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

Три последние класса ценностей в этой классификации сам Н. Гартман определил как *духовные*, которые находятся в определённой «параллельной связи» друг с другом, что не исключает «различия высоты уровня между ними». Нравственные и эстетические ценности, справедливо замечал Н. Гартман, включают в себя также «градацию ценностей высокого и низкого порядка», находящихся друг с другом в сложных отношениях: «как могут быть этические ценности «более высокие», чем определённые эстетические, существуют и эстетические ценности, которые выше определённых этических ценностей»³.

Обращает на себя внимание факт, что в свою классификацию ценностей Н. Гартман не включил религиозные, ибо для признания Бога он не видел достаточных оснований, а без существования Бога эти ценности являются иллюзорными. Н. Гартман, в целом, видел в религиозных ценностях не факт возвышения личности, а факт её унижения. По его мнению, с наличием Бога не согласуется свобода человека, его самооценку, способность к творчеству добра. Н. Гартман критиковал предпосылку М. Шелера, что «в способе бытия этого мира заложено» быть миром «для кого-то», и, в конечном счёте, – для Бога. «Но как раз это предположение оказалось ошибочным, - заявлял Н. Гартман. – Подобный сущностной закономерности не существует»⁴. Единственно первичным носителем *нравственных* ценностей и не ценностей предстаёт не Бог, не государство или какая-то другая общность, а только человек.⁵ Однако в «критической онтологии» Гартмана появились свои внутренние «неразрешимые» противоречия, связанные, в частности, с объяснением свободы воли человека и с императивностью идеального мира.

¹ Гартман Н. Там же. - С. 438.

² Гартман Н. Эстетика. - С. 438.

³ Гартман Н. Там же. - С. 439.

⁴ Гартман Н. Этика. - С. 268.

⁵ Гартман Н. Там же. - С. 275.

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

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

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

Много внимания в критической онтологии уделяется высшим ценностям – нравственным и эстетическим. Н. Гартман был уверен в эффективности ценностного подхода в этике и в эстетике. Он критически оценил ситуацию в этике XIX века, продолжением которой собственно предстаёт его учение. «Питая традиционный для Нового времени интерес ко всему субъективному, - писал он, - философская этика XIX века ограничивается анализом нравственного сознания и его актов. Задуматься об объективном содержании нравственных требований, заповедей, ценностей ей в голову не приходило»². И в этике начала XX века наблюдается синтез «этики античности» (Аристотеля, прежде всего) и этики Нового времени (Канта). Этика, в целом, решает две кардинальные для человека проблема, а именно: «как достичь этических принципов и как можно в них удостовериться?»³, и «что ценно в жизни и в мире вообще».¹ Уже отсюда следует зна-

¹ Гартман Н. Эстетика. - С. 110.

² Гартман Н. Этика. - С. 83.

³ Гартман Н. Там же. - С. 92.

чимость для этики ценностного подхода, ибо именно через него и открывается мир ценностей. Почти сто лет назад Н. Гартман считал, что этика стоит на перепутье старого и нового, «ибо для неё мир, который она хочет открыть вновь велик и исполнен ценностей, не исчерпан и не исчерпаем – в целом, равно как и в своём мельчайшем звене»².

Познание нравственных ценностей важно не только потому, что предметом долга для человека может быть только то, что осознаётся им как ценное, но и потому ещё, что от человека требуется определённая широта души, необходимая для восприятия всего значительного, исполненного смысла. «Этика чистого долженствования есть нравственное ослепление, ценностная слепота по отношению к действительности»³. А без правильно воспитанного ценностного сознания такое широкое, полноценное видение мира невозможно. Неразвитое ценностное сознание неспособно «морально видеть».

При решении отмеченных выше общих проблем этика, по Н. Гартману, подразделяется на два противоположных направления: «абсолютистское, априористское и релятивистское, историко-генетическое». Абсолютистская этика исходит из абсолютных, неизменных и независимых нравственных заповедей, принципов и, в конечном счёте, находящихся за ними таких же по свойствам моральных ценностей. Релятивистская этика, напротив, старается показать возникновение моральных норм, принципов, ценностей, а также и «кажущуюся» абсолютность этих моральных феноменов. Сам Н. Гартман стоял на позициях абсолютистской этики, признавая априоризм нравственного чувства, объективность и абсолютность нравственных ценностей.

В целом можно согласиться, с нашей точки зрения, с мыслями Н. Гартмана о значимости ценностного подхода для этики. Однако его установка на абсолютистскую этику и признание истинной только её, заслуживает критики. Относительная неудача его собственной этики, о которой уже можно говорить спустя десятилетия после её появления, свидетельствует об её ограниченности. Н. Гартман не признал возможность третьего направления в этике, в исследовании ценностей, диалектически сочетающего в себе элементы абсолютистской и исторической этики, ибо такова природа самих ценностей, являющихся особыми абсолютными качествами исторически изменяющихся объектов и субъектов. Абсолютность моральных ценностей при этом связана не только с действительностью данных объектов и субъектов, но и с их возможностью.

Признав правомочность абсолютистской этики, Н. Гартман задаётся вопросом, как возможна подобное единство этики при множественности

¹ Гартман Н. Там же. – С. 94.

² Гартман Н. Этика. – С. 100.

³ Гартман Н. Там же. – С. 94.

моралей. Гартман признавал «множественность моралей», как то: «мораль храбрости, мораль послушания, мораль гордости» и т.д., которые исторически существуют. Но дело этики иное, ибо этика, «чистая этика» есть «безусловно очевидное а priori и не допускающее никаких сомнений»¹. И такая единая, «чистая этика», подобная «чистой математики» возможна, считал Н. Гартман, и именно потому, что существует единый мир объективных, идеальных, абсолютных моральных ценностей, который схватывается человеком через его априорное ценностное чувство.

Н. Гартман видел особую заслугу Ф. Ницше в открытии нам того факта, что, во-первых, ценностей много, их царство многообразно, и, во-вторых, «мы не знаем ни всего многообразия, ни его единства»². Но ошибка Ницше заключалась в его программе «переоценки ценностей», ибо это открывало путь релятивизму. Всё человечество, каждое общество, каждый народ и каждый отдельный человек работают над «первичным открытием ценностей», хотя сами ценности от этого нисколько не изменяются, «их сущность оказывается надвременной, надисторической»³.

В развитии «чистой этики» Н. Гартман особо отметил заслуги И. Канта и М. Шелера, к творчеству которых он в то же время подошёл критически. Гартман считал, то в трансцендентальном идеализме Канта есть несколько спорных положений с точки зрения именно этики. «Первый спорный пункт сводится, таким образом, к неожиданному усмотрению, что трансцендентальный субъективизм не только не нужен идеи свободы воли, но прямо-таки стоит у неё на пути»⁴. Следующий спорный пункт относится к предпосылке кантовского тезиса о разумно-априорной природе нравственного закона. Кант считал, что нравственный закон может быть либо априорным и уже потому исходящим из разума, либо апостериорным и исходящим из природы. Третью возможность здесь Кант исключал. И Н. Гартман приводит аргумент М. Шелера, что «третья возможность исключается только лишь в силу узости кантовской диспозиции». Дело в том, что, как считал М. Шелер и с чем был согласен Н. Гартман, априорность «не совпадает с понятием происхождения из разума», может быть и чувственная априорность. Потому для Канта и других субъективных идеалистов «вся сфера идеальных предметов – открытая уже в платонизме и теоретически развитая как «в себе сущее» - для XIX века вновь оказалась совершенно чужда»⁵. Н. Гартман видел в учении Канта важный предрассудок на пути к истинному пониманию ценностей. В теории ценностей «решающее усмотрение» прямо противоположно кантовским положениям и

¹ Гартман Н. Этика. – С. 115.

² Гартман Н. Там же. – С. 121.

³ Гартман Н. Там же. – С. 124.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 164.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 166.

заключается в понимании природы ценностей как идеальных и объективных, не зависящих от опыта субъекта, феноменов.

Н. Гартман считал, что только феноменология позволила разрушить кантовский формализм и утвердить «материально априорное». Заслуги М. Шелера Гартман связывал с его критикой кантовского формализма и интеллектуализма. «То, что она [ситуация, связанная с проблемой объективного содержания нравственных требований – МПЕ] стала для нас явной – заслуга Макса Шелера»¹.

В целом, Н. Гартман ожидал больших достижений от ценностного подхода в науке и в философии. «Мы стоим в самом начале сознательного исследования царства ценностей, - писал он, - Никто не может знать, куда оно нас заведёт»². И то, что этика и другие науки сделали не так уж много на этом пути в XX веке, уже после М. Шелера и Н. Гартмана, требует особого анализа (см. *ниже*). Может быть, направление выбрано неверное, или не хватало соответствующей методологии? Эти вопросы требуют разрешения.

Нравственные ценности по Н. Гартману могут быть связаны только с человеком. «Носителями нравственных ценностей, как и носителями безнравственности, могут быть только и исключительно люди или их действия, поступки, убеждения»³. И причина этого кроется в том, что только человек обладает развитым ценностным чувством, т.е. только он может «схватить» нравственные ценности сознанием, и только человек обладает свободой воли, необходимой для реализации нравственных требований, нравственного долга, определяемых нравственными ценностями. С нашей точки зрения в этом положении Н. Гартмана заключается существенный недостаток его этики. Н. Гартман чрезмерно сузил мораль, замкнув её на человека, обесценив социальную действительность, природу. Социальная жизнь, различные её сферы, отношение к природе, сама природа оказались «внеморальными», ставшими вдруг по ту сторону добра и зла, что на практике часто принимало сторону зла.

Отметим, что такое ограничение сферы моральных ценностей никак не следовало из самого ценностного подхода к морали, а из иных этических предпосылок. Эти этические предпосылки, думается, могли до конца и не осознаваться самим автором, и в этом отношении остались не прошедшими должную критику разумом.

В «Эстетике» Николай Гартман сам обратился к проблеме моральности природы, но следуя своей концепции, что мораль имеет дело только с лицами, утверждал, что здесь проявляется необоснованный антропоморфизм, когда и животные рассматриваются как подобные человеку. «Воз-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 83.

² Гартман Н. Там же. – С. 111.

³ Гартман Н. Эстетика. – С. 447.

ражение, - писал он, - что с животным также можно обращаться гуманно или бессердечно, в данном случае ничего не меняет. Ибо это явно связано с мнением, что и другие живые существа, подобно человеку, в какой-то степени обладают тем, что мы называем личностью»¹. С этим замечанием Н. Гартмана никак нельзя согласиться. Именно духовные существа, т.е. люди, относятся нравственно к животным не потому, что те сами могут быть духовными, а потому, что они *живые* существа, обладающие тем самым определённой самоценностью. И чем выше духовность человека, тем нравственно значимее для него становится и то, что не обладает по природе своей духовностью. Он научается ценить во всём нравственное. Примером может служить этика буддизма. Несомненно, что в любом природном существе, объекте есть положительные и отрицательные моральные ценности. И долг человека, как свободного духовного существа, способствовать утверждению добра в природе, и освободить её от зла. Здесь можно пойти и на компромиссы, когда ради здорового целого жертвуют чем-то частным, но нездоровым. В данном пункте этического учения Н. Гартмана проявляется не преодолённая до конца определённая традиция западной этики, берущая начало от Аристотеля, ярким представителем которой был И. Кант, и которая мораль замкнула на личность. Н. Гартман не преодолел в этом положении Канта, которого он в других случаях жёстко критиковал.

Нравственная ценность, в отличие от ценности блага, имеет всеобщий, абсолютный характер, т.е. её существование «в себе» не зависит «для кого» она существует. Например, честность, проявляемая субъектом А, сама по себе имеет своим источником А и не зависит от того Б, по отношению кого она проявляется. Она существует не взирая на то, «оценит ли её Б, заметит ли, признает или только поймёт». Н. Гартман признавал относительность нравственных ценностей только в значении, отмеченном выше, а именно как интенциональную относительность, как «связанность» с определённой ситуацией.

Нравственные ценности, как и другие виды ценностей, основываются на классе нижележащих, и прежде всего на ценностях блага, - «все нравственные ценности основаны на ценностях блага, а именно: всякая нравственная ценность имеет в качестве своей предпосылки особый вид ценности блага»². И при этом сама нравственная ценность сохраняет свою автономию, своеобразие. Данное своеобразие проявляется следующим образом: во-первых, нравственная ценность автономна по своему содержанию, т.е. она необратима, не редуцируема в ценность блага. Так, честность

¹ Гартман Н. Эстетика. – С. 447

² Гартман Н. Там же. - С. 448.

принадлежит только честному человеку, и не может быть объектом купли-продажи как материальная вещь.

Во-вторых, уровень нравственной ценности независим от уровня лежащей в её основе ценности блага, так ради малого блага можно пойти на величайшие жертвы. Следует при этом иметь в виду, что речь здесь идёт именно об отношениях между ценностями - нравственными ценностями и ценностями блага, а не между нравственной ценностью и благом. - Н. Гартман, как отмечалось, разделял ценности и их предметные носители, хотя и не всегда строго.

В-третьих, реализация нравственных ценностей не зависит от реализации ценностей блага. В качестве примера может послужить «медвежья услуга», оказанная кому-либо, которая, очевидно, не представляет положительной ценности блага, но мотивация которой, если она была искренней, остаётся нравственно полноценной.

Несомненная заслуга Н. Гартмана состоит в анализе как мира моральных ценностей в целом, так и отдельных моральных ценностей. Гартман признавал сложный, плюралистический характер мира ценностей. И здесь проявлялся онтологический принцип плюрализма, согласно которому и в мире ценностей можно выделить множество различных слоёв, уровней, а на каждом из них множество отдельных ценностей, находящихся в многолинейных связях друг с другом. Н. Гартман справедливо, на наш взгляд, критиковал закон М. Шелера о фундировании низших ценностей высшими. В самом деле, тогда, например, ценность жизни должна быть отвергнута, «если бы она не была соотнесена с ценностью духовного бытия»¹. И тем более по Н. Гартману не может быть никакой «абсолютной, потусторонне-религиозной ценности», даже Бога, от которой зависели бы духовные, в том числе нравственные ценности. И здесь также следует согласиться с Гартманом, ибо ценность, как таковая, любая отличается определённой самооценностью. Н. Гартман считал, что в принципе «невозможно содержательно выявить какую-то единственную высшую ценность»², хотя наше нравственное сознание и требует единства этического принципа. В вопросе о «высшей ценности» этика ничего не может сказать однозначно. Поэтому «место для высшей ценности следует оставить свободным». Но и при отсутствии общепризнанной единой высшей нравственной ценности, идеальная таблица ценностей должна быть «единая и абсолютная, помимо многообразия исторических таблиц ценностей»³.

В мире ценностей, в том числе нравственных, возможны и конфликты, учитывая сложную структуру данной сферы бытия. Но за подлинными нравственными конфликтами «стоит противоположность ценности и цен-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 279.

² Гартман Н. Там же. – С. 305.

³ Гартман Н. Там же. – С. 308.

ности, а не ценности и не-ценности»¹. Отметим, что так и возникают истинные антиномии в мире ценностей, но существуют здесь и антагонизмы, как, например, главный моральный антагонизм между добром и злом.

Анализируя структуру ценностного мира, Н. Гартман отметил существующее здесь «обратное отношение» высоты и силы ценностей. Оно проявляется в том, что «нарушение низшей ценности в целом серьёзнее, чем нарушение высшей, исполнение высшей морально ценнее, чем исполнение низшей»².

Трудной для решения предстаёт проблема критериев высоты ценностей. Гартман выделил пять признаков иерархии ценностей М. Шелера, но признал данные критерии «слишком приблизительными». Он также выделил «теорию ценностного ответа» Гильдебранда, согласно которой для каждой ценности есть лишь один «подобающий ей ценностный ответ». Но и этот критерий недостаточен. И Гартман приходит к выводу, что признание одной ценностной шкалы является предрассудком. Он указывал, что «нет никакой необходимости, чтобы разные по содержанию ценности должны были иметь совершенно различную высоту». Структура ценности и её высота «совершенно гетерогенны». Поэтому «перпендикулярно» к шкале высоты ценностей существует и «координатное отношение различных ценностей на одной и той же высоте... Но это значит, что система ценностей многомерна, и только одна из её линий координат отражает «высоту» ценностей»³. К этому добавим, что согласно Гартману каждая частная ценность «демонстрировала целую группу ценностей»⁴.

Мы также считаем, что система ценностей многомерна, и здесь можно выделить горизонтальные и вертикальную оси, и для каждой точки вертикали существует своя горизонталь. Но мы не согласны, что этим самым отвергается жёсткое подразделение ценностей на «высшие» и «низшие», и что «высшие» ценности отменяют «низшие». Мы вслед за В.С. Соловьёвым считаем, что высшие ценности *не отменяют* низшие, а *сосуществуют* с ними.

Что же касается критерия «высоты ценностей», то по Н. Гартману следует признать, что феномен предпочтения не доказуем, и «никакого «выведения» иерархии быть не может». Критерий ценностной высоты следует искать в ценностном чувстве. «Другими словами, первичной ценностной чувствительности должно быть непосредственно присуще чувство связи по высоте с другими ценностями»⁵. В то же время Н. Гартман был убеждён, что иерархия ценностей несомненно существует, она идеальна

¹ Гартман Н. Там же. – С. 293.

² Гартман Н. Этика. – С. 296.

³ Гартман Н. Там же. – С. 295.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 473.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 301.

«в-себе-бытие», т.е. идеальна и объективна, как и сами ценности. Он признавал, что учение об иерархии ценностей впервые наиболее глубоко представлено у М. Шелера, и в этом состоит фундаментальное открытие «материальной этики ценностей».

§ 3. УЧЕНИЕ Н. ГАРТМАНА О ЦАРСТВЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Моральные ценности по Н. Гартману, как отмечалось, основываются на ценности блага. Поэтому анализ основных нравственных ценностей у него предваряется анализом ценностей блага. Ценности блага следует отличать от *блага* как такового. Здесь мы встречаемся с омонимией, довольно частой в мире ценностей, когда ценность и её материальный носитель обозначаются одним и тем же словом.

Ценности блага «принадлежат к ценностям вида и ситуаций, которые, будучи предметом стремления, обосновывают ценности акта»¹. К подобным ценностям блага относится по Н. Гартману, прежде всего, ценность *бытия*. Ценность внешнего бытия существует объективно, «независимо от того, ощущается ли она и насколько ощущается субъектом как ценность»². Материальными носителями ценностей блага предстают естественные условия жизни, в том числе земля, вода, воздух, свет, источники пропитания и т.д. Н. Гартман замечает, что «вся система ценностей заключена в этой всеобщей основной ценности данного бытия»³.

Мы также считаем, что определёнными моральными ценностями обладают и земля, и воздух, и вода и все другие естественные образования, и независимо от того, входят ли они в число естественных условий жизни человека. Но в учении Гартмана отмеченные выше положения входят в противоречие с другими его основополагающими идеями. Начнём с того, что всеобщие ценности бытия не являются моральными по Н. Гартману, хотя он даёт им вполне моральную оценку. Ценности по нему есть идеальные в-себе-бытии образования, а материей ценностей блага предстают естественные условия жизни. Как же соединятся подобные идеальные в духе Платона сущности и естественные материальные образования? – У Николая Гартмана нет ответа. Здесь, как и в случае с М. Шелером, правильное нравственное чувство заставляет исследователя сделать подобные нелогичные для него признания.

К числу ценностей блага Н. Гартман относил *власть*, которая предстаёт «абсолютной самоценностью», «к ней стремятся ради неё самой, а

¹ Гартман Н. Этика. – С. 359.

² Гартман Н. Там же. – С. 360.

³ Гартман Н. Там же. – С. 366.

отнодью не только как к средству»¹. Ценностью блага предстаёт также *счастье* – самая популярная из ценностей благ. Счастье Н. Гартман связывал со случайностью. Она характеризует или благоприятное стечение обстоятельств, «счастливый случай», или же определённые субъективные чувства. Во втором случае «оно – ценность внутреннего блага, но реализованное чисто случайно, без целенаправленной инициативы, или хотя бы интенции, и потому не имеющая качества нравственной ценности»². Н. Гартман отметил и противоречивость счастья, его парадоксальность. «Ни в какой ценности, пожалуй, – писал он, – пограничное положение между ценностью и неценностью так не парадоксально, как в счастье»³. Счастье человек может вынести не опускаясь морально лишь в ограниченной степени. Он не имеет в должной мере моральных качеств, чтобы обладать счастьем.

С нашей точки зрения в учении Н. Гартмана о счастье, как и в анализе иных ценностей, есть правда и неправда. Счастье можно рассматривать и как определённый духовно-психологический феномен, и как определённую моральную ценность, – здесь тот же пример языкового параллелизма, омонимии, который был отмечен выше. В первом случае счастье не является моральной ценностью, ему может быть присуще и добро и зло. Так, счастливым себя может считать и преступник, удачно совершивший своё злодеяние. Во втором случае, счастье есть подлинная моральная положительная ценность, т.е. ценность добра. В таком качестве счастье предстаёт целью нашей жизни, придающей ей смысл. Подобное понимание счастья давно открыто в этике, можно сказать является общепризнанным положением. Ещё Аристотель определил счастье как «определённого качества деятельность души сообразно добродетели»⁴. Данная традиция будет существовать в этике вплоть до настоящего времени⁵. Мы в данном дискурсе также понимаем счастье как нравственную ценность. Н. Гартман при анализе счастья и других ценностей не разделял чётко ценности и одноимённых с ними их материальных носителей. Здесь проявляется недостаток его аксиологии, когда оказывается, что провести чётко априорное исследование ценностей, как в математике, не удаётся и приходится обращаться к реальному бытию, с которым всё же связаны ценности. При анализе же реальных феноменов Н. Гартману не всегда удавалось избегать натуралистической ошибки.

То, что можно отнести к *социальным* нравственным ценностям как моральным ценностям *общества*, Н. Гартман отнёс также к ценностям

¹ Гартман Н. Там же. – С. 362.

² Гартман Н. Этика. – С. 363.

³ Гартман Н. Там же. – С. 363.

⁴ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Собр. Соч.: В 4 т. – Т. 4., М. 1983. – С. 69.

⁵ См.: В. Татаркевич. О счастье и совершенстве человека. – М., 1981; А.В. Разин. Этика. – М., 2003 и др.

блага. Он здесь выделил три класса ценностей блага. Самый низший и элементарный класс составляют ценности *вещных* благ. Крайностями здесь предстают *бедность* и *богатство*, которые надо оценивать с аксиологической точки зрения, а не считать их ценностно индифферентными, как это наблюдается у стоиков. И Н. Гартман был здесь прав, - богатство и бедность можно и должно подвергать ценностному, в том числе нравственно ценностному анализу. Второй класс подобных ценностей блага связан со степенями общности от семьи до государства. Третий класс – это класс ценностей всеобщих структурных элементов общества, к которым относятся право, благосостояние, язык, знания, образование и всё многообразие духовных благ.

И подобное распространение ценностного подхода на общественные феномены оправдано, с нашей точки зрения. Заметим, что Н. Гартман не признавал за всеми этими социальными образованиями собственно нравственных ценностей. Мы же настаиваем на том, что общественные элементы и структуры обладают множеством ценностей как объективных качеств, среди которых есть и моральные ценности. Н. Гартман их просто не усмотрел и потому, что изначально был ограничен аристотелевско-кантовской трактовкой морали как чисто субъективного феномена. Главный фактор по нему, обуславливающий субъективный характер морали – это свобода человека, о чём уже говорилось выше. В своей «Этике» Гартман неоднократно подчёркивал «соотнесённость нравственных ценностей со свободой». «Ответственность, справедливость, вина и заслуга связаны исключительно с этим, - писал он. – На добро и зло способны только свободные»¹.

Н. Гартман предложил свою таблицу *нравственных* ценностей, которая является отнюдь не безупречной. В основе всех нравственных ценностей лежит группа *основных* ценностей, центральное место в которой занимает ценность «*блага*». К этой группе относятся также ценности *благородства, полноты, чистоты*. Н. Гартман не считал, что данными ценностями исчерпывается класс основных нравственных ценностей. Однако, каких-либо доказательств, касающихся как класса основных ценностей в целом, так и отдельных ценностей, входящих в него, у Н. Гартмана нет. По сути дела это интуитивная, подкрепляемая частными свидетельствами, гипотеза. Мы также выделяем в мире моральных ценностей фундаментальные ценности, лежащие в основе всех нравственных ценностей, а также базисные для той или иной сферы бытия, как более частные и системные². Мы приводим и определённые обоснования данной структуре. Н. Гартман собственно приводит лишь один аргумент, что «они характеризу-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 367.

² См.: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004. – Гл. III, § 2.

ют многие весьма дифференцированные способы поведения в целом, а не какое-то специфическое поведение»¹. При нашем признании всеобщего объективного характера моральных ценностей, общность тех или иных ценностей для поведения только личности, не может служить аргументом для признания их особого всеобщего характера.

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

Н. Гартман не считал, что отмеченными ценностями исчерпывается та или иная группа ценностей, но он и не привёл каких-либо серьёзных аргументов в обоснование подобной классификации. Анализ отдельных ценностей этих групп, а также их взаимосвязей, проведённый Н. Гартманом, заслуживает внимания, хотя и не безупречен с нашей точки зрения. Сильной стороной этического анализа частных ценностей, проведённого Гартманом, является то, что данный анализ не имеет чрезмерного элементарного характера, не превращается в поверхностное морализаторство или в простое их описание, что часто наблюдается в подобного рода исследованиях. Хотя и у него встречаются трюизмы при анализе блага и некоторых других ценностей.

При анализе ценностей Н. Гартман часто использует метод сравнительного анализа через противоположности, т.е. очерчивая то, что не является той или иной ценностью, хотя и близко к ней по содержанию. Но при этом он сталкивается с проблемой зла, что в его системе оказывается трудно разрешимым, ибо зло у него по определению не предстаёт нравственной ценностью.

Благо адекватно не определимо, по Н. Гартману, как впрочем и другие ценности. Нравственное благо «является чем-то просто позитивным»². Как благо оцениваются все частные нравственные ценности или ценности добродетели. При этом каждая из подобных ценностей содержит в себе помимо блага и «нечто большее». Для более содержательного анализа

¹ Гартман Н. Этика. – С. 368.

² Гартман Н. Этика. – С. 370.

блага, как наиболее общей положительной моральной ценности, Н. Гартман сравнивает благо со злом. Зло традиционно понимается как наиболее общая отрицательная моральная ценность, но Н. Гартман, как уже отмечалось, не признавал существования отрицательных ценностей, в том числе в сфере морали.

Однако просто так пройти мимо проблемы зла в этике невозможно. И Н. Гартман останавливается кратко над вопросом сущности зла, его понимания в этике. Он считал, что зло не является идеальным бытием неценностей, равно как оно не предстаёт и реальным существованием контрценностей. Зло есть «исключительно телеология неценностей в реальном мире»¹. Зло поэтому для Н. Гартмана предстаёт чем-то всецело субъективным, связанным с порядком ценностей, с определёнными нарушениями этого порядка. Он признавал, вслед за Сократом, что «никто не творит зло ради зла, всегда представляется нечто позитивно ценное»². Но тем самым Н. Гартман чрезмерно ограничил сферу зла и по сути дела откrestился от серьёзных проблем, связанных со злом.

Если зло есть нарушение объективного «порядка ценностей», то благо, напротив, есть скрытый в человеке господствующий «порядок сердца». Вслед за Б. Паскалем и М. Шелером Гартман признавал подобную иерархию, логику ценностей, априорно открываемую в ценностном чувстве. «Это – своеобразный порядок, - писал он, - с собственными закономерностями, доказать которые интеллектуальным путём нельзя, но нельзя и опровергнуть»³.

Следующая основная нравственная ценность, по классификации Г. Гартмана, - *благородство*. Почему вдруг всплывает в таблице ценностей Гартмана благородство остается до конца непонятным. Может быть потому, что благородство можно воспринять как всеобщую форму выбора благ?! Но Н. Гартман подчёркивал аристократизм этой ценности. «Благородство избирательно, - писал он, - оно разделяет людей, причём уже в самом этосе, в основной позиции... Благородство по своей сути не может быть делом каждого... Благородство заключается ни в чём ином, как в аристократизме образа мыслей»⁴. Если что-то становится всеобщим – то это благо, общее для всех, но не благородство. Противоположностью благородству является подлость. Если благородство есть «чистая культура определённой ценности», то «нечистота», «смещение типов», «парализующий компромисс ценностей» есть подлость.

Благородство и подлость, в отличие от добра и зла, свойственны всему царству ценностей, а не только нравственному. Так можно говорить

¹ Гартман Н. *Этика*. – С. 373.

² Гартман Н. Там же. – С. 372.

³ Гартман Н. Там же. – С. 380.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 382.

о «благородстве коня», о «благородной породе». Человеку также присуща витальная ценность благородства. «И в нём чистота расового типа является самоценностью, телесная, точно так же, как и духовная»¹.

Так, неожиданно, в нравственной аксиологии Н. Гартмана появляются утверждения в защиту физического аристократизма, и даже расизма и аристологии, как индивидуальной селекции. Подобные утверждения, несомненно, являются антигуманными, противоречащими общечеловеческим нравственным представлениям, оценкам. С ними невозможно согласиться. Мы ещё дадим ниже их содержательную критику, а сейчас отметим, что ещё утверждал Н. Гартман о благородстве и аристократизме. Содержательно в фактических тенденциях благородного человека, которые не всегда им осознаются, присутствует «образование высшего типа человека, - иногда и вопреки добру».² И всегда это наблюдается на определённой дистанции, на определённом удалении от целокупности личностей, и в противоположности к их общепринятым критериям.

Н. Гартман далее утверждал, что моральное восхождение человека в истории осуществляется не широкими народными массами, но небольшим по численности авангардом человечества. Массы инертны. Благородный же человек в своём движении вверх «не тащит за собой этот *ненужный балласт* [выделено нами – МПЕ], он спокойно может оставить его, заботясь только о развитии этоса»³. А вот ещё примеры «спесивости», а не «благородства», которые приводит Н. Гартман, оценивая их именно как проявление благородства. «Благородному чужды все ценностные компромиссы, - писал он, - в том числе и мудрые и целительные. Его исцеление - в другом направлении: в чистой культуре ценности, которая представляется ему достойной предпочтения, - даже если это осуществляется за счёт других ценностей»⁴.

Несомненно, что Н. Гартман выступил здесь вопреки другим известным концепциям благородства, в частности, вопреки учению М. Шелера, которое рассмотрено нами выше, и вопреки древнему учению Конфуция. Эти учения интуитивно можно отнести к общечеловеческому представлению о благородстве, чего нельзя сказать об идеях самого Гартмана.

Благородство в современной литературе определяется как высокая нравственность, самоотверженность и честность. Благородство, действительно, характеризуется тем, что человек, его проявляющий, способен честно до самоотверженности оценить достоинство и иные положительные качества другого человека, любого другого субъекта. Например, в международных отношениях благородство проявляется в уважительном отно-

¹ Гартман Н. Там же. – С. 383.

² Гартман Н. Этика. – С. 385-386.

³ Гартман Н. Там же. – С. 387.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 387.

шении к любой нации, в умении увидеть и оценить проявление в любой нации положительных ценностей, национальных достижений. Благородство не совместимо с нацизмом, с национальным чванством, эгоизмом. И чем больше благородных людей у той или иной нации, тем больше уважения к ней со стороны других наций.

Исторически сложилась ситуация, когда благородство стали соотносить только с одним социальным слоем – с аристократией. Даже было время, когда представителей этого сословия называли «Ваше благородие». А противоположностью благородным были «подлые», как представители третьего сословия. Однако жизнь показала, что и среди аристократов много нравственно низких, действительно подлых людей, как и среди низшего сословия, среди крестьян, ремесленников, рабочих много истинно благородных людей. Русская классическая литература даёт яркие образы благородного человека. Таков князь Андрей Болконский, но таков и донской казак Григорий Мелехов.

Деление на сословия в современном обществе не имеет уже того социального значения, как ранее, и это, несомненно, более высокое нравственное состояние общества. Возрождать сословные разграничения есть шаг назад и в нравственных отношениях. Но возрождать должную оценку ценности благородства надо, воспитывать благородство у всех людей, особенно молодых, необходимо. Молодёжь чутко реагирует на силу, физическую или духовную. Благородство – это и есть проявление истинной духовной силы и нравственной чистоты, как преодоление своего личного и национального эгоизма, гордыни.

Неверное, с нашей точки зрения, понимание ценности *благородства* у Н. Гартмана очень знаменательно. Оказывается, что сам по себе провозглашенный ценностный подход к морали ещё не гарантирует верного понимания нравственных феноменов. Утверждаемые Гартманом особая идеальность ценностей, их априоризм, феноменологическая метода их постижения также могут привести к заблуждениям. И это действительно так. Собственно, при анализе ценности *благородства* Н. Гартман уже исходил из определённого, составленного им априори, т.е. в отрыве от реального нравственного бытия, понятия благородства как специфической *чистоты породы, чистоты культуры ценностей*. Отметим, что *ниже* по тексту он проанализирует особо ценность *чистоты*. Но тогда понятие благородства у Гартмана уже предстаёт синтетическим и апостериорным, поскольку учение о природе, культуре ценностей взято не из самих ценностей, а из широкого жизненного опыта. Кроме того, здесь совершается *натуралистическая ошибка*, ибо чистота породы есть реальный биологический факт, который сопричастен многим ценностям, в том числе как добра, так и зла. Удивительно, но у Николая Гартмана довольно часто встре-

чается «натуралистическая ошибка», - учение Д. Мура им явно было не усвоено.

Итак, в данном случае с Н. Гартманом виновным оказывается не сам ценностный поход, а прежде всего неверное понимание самих ценностей. При постижении моральных ценностей, в том числе через их феноменологическую редукцию, как свидетельствует опыт, всегда надо иметь в виду фундаментальные и соответствующие базисные моральные ценности, отталкиваясь от них как краеугольного камня царства ценностей. И всё что им не соответствует, следует подвергать ценностному эпохэ.

К основным нравственным ценностям по Н. Гартману относятся *полнота* и *чистота*. И также до конца остается непонятным, почему выделяются данные ценности и ещё относятся к числу основных. Возможно, что здесь сказывается принцип антитезы, который сознательно использовался в методологии Гартмана. Он писал, «что в этих двух основных ценностях явно вновь проявляется позитивная ценностная противоположность»¹. Но такое же противопоставление характеризует отношение полноты и благородства, из чего можно сделать вывод, что полнота «занимает промежуточное аксиологическое положение между благородством и чистотой». Объективное существование ценности полноты по Н. Гартману определяется тем, что человеческому этосу присуща тенденция на «исчерпывание ценностей», «на обладание ценностным многообразием во всей его полноте». «Ценность указанной тенденции как некоего основного нравственного облика есть ценность полноты»², - пишет Н. Гартман. Её принцип – это «высшее единство высшего многообразия».

Полнота противоположна благородству в том отношении, что если благородство связано с определённой иерархией ценностей, то для полноты ценностная иерархия отходит на второй план. «И низшие ценности в этосе полноты получают своё право»³. Полнота предполагает широту души, что существенно при нравственных конфликтах. Для нравственного воспитания широты души важен конкретный жизненный опыт, который формирует истинный ценностный взгляд, можно сказать «расширяет» сознание и даёт место для полноты. Но здесь для Н. Гартмана вновь возникает проблема оценки зла. Ведь в подобный широкий жизненный опыт необходимо включить и переживание зла, которое тем самым получает как бы определённый нравственно-ценностный статус. Н. Гартман делает небезубедительное на наш взгляд заявление, что подобную ситуацию «нужно понимать не так, как если бы зло для широты должно было быть оправдано; скорее, зло оправдано ценностью полноты, - по меньшей мере, содер-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 390.

² Гартман Н. Там же. – С. 390.

³ Гартман Н. Там же. – С. 390.

жательно оно ей принадлежит и не только негативно»¹. В целом Н. Гартман не нашёл достойных аргументов против положительной ценности «отрицательного жизненного опыта». Известно, что в практике духовно-нравственного воспитания некоторых религиозных течений используется переживание негативных моральных ценностей, зла. Это, например, характерно для варджаяны.

С нашей точки зрения в теоретическом осмыслении подобных парадоксальных ситуаций совершается *натуралистическая ошибка*, которая часто встречается в аксиологии Н. Гартмана, при всём пафосе его учения об особой идеальной природе ценностей. «Отрицательный жизненный опыт» не есть ценность сама по себе, поэтому он включает в себя разные ценности, в том числе противоположные. И для нравственного воспитания особое значение имеют его положительные ценности, а не отрицательные. Зло как ценность не может воспитать добро.

К числу основных нравственных ценностей Н. Гартман отнёс и ценность *чистоты*. Чистота, как ценность, характеризуется *незатронутостью* злом. «Чист тот, - писал Н. Гартман, - кого не будоражат никакие страсти, не привлекает никакое искушение»². Эта ценность по своей сущности «негативна», «представляет собой отсутствие чего-то, предохранение от него, обособление, нетронутость, которая будучи однажды нарушенной, не возвращается». Чистота предстаёт как «святая простота (*sancta simplicitas*). «Широкое» ценностное сознание знает о духовной нищете чистого и в то же время неотразимо стремится к ней.

Н. Гартман отмечал, что чистота сердца – «это *первая* христианская добродетель». Действительно, среди девяти заповедей блаженства Иисуса Христа, заповедь «блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»³, стоит на первом месте. «Блаженство, - говорил Н. Гартман, - это этос ребёнка»⁴. Проповедью чистоты христианская этика с его точки зрения «завоевала популярность больше, чем заповедь любви к ближнему»⁵. Правда, здесь же он отмечал «односторонность» подобной этики. Н. Гартман хорошо и правильно писал о силе чистоты, простой человечности, простого слова и ясного взгляда простеца. В качестве примера он вспомнил Иисуса Христа и героев Достоевского – князя Мышкина из «Идиота», и Алёшу Карамазова из «Братьев Карамазовых». Хитрость, несомненно, проигрывает простоте в силе. К хитрости прибегают, прежде всего, слабые, хотя она не чужда и мудрым, что также отражено в классической литературе, - вспомним образ хитроумного Одиссея.

¹ Гартман Н. Там же. – С. 392.

² Гартман Н. Этика. – С. 393.

³ Мф 5,3.

⁴ Гартман Н. Этика. – С. 394.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 394.

Особенность чистоты как ценности является её невозвратность, - однажды потерянная она не восполнима, как «нравственная невинность», «нравственная девственность». И здесь не помогает и религиозно-духовный опыт, связанный с верой, который в целом Н. Гартман всегда оценивал очень критически, и прежде всего за нарушения в религиозном опыте свободы. «Тем самым чистота, - отмечал Гартман, - единственная из нравственных ценностей, радикально от них отличающаяся, хотя, быть может им и родственная: она либо исполнена в человеке, либо она навсегда неисполнима»¹. Эмос чистоты связан с этосом полноты, и духовное движение идёт всегда от чистоты к полноте. И здесь появляется очередная нравственно-аксиологическая антиномия, когда полнота предполагает ознакомление даже с отрицательным опытом, а чистота предостерегает от него, ибо навсегда в нём теряется.

При критической оценке учения Н. Гартмана о чистоте, следует отметить его оригинальность. В самом деле, не часто в светской этике вспоминают о подобных ценностях. И с некоторыми положениями гартмановского учения о чистоте можно согласиться, но возникают вопросы и возражения. Так, представляется весьма произвольным, субъективным, включение Н. Гартманом чистоты в число основных нравственных ценностей. В какой-то степени здесь может находить отражение действительно всеобщий нравственный принцип о чистоте моральной мотивации, как характерном признаке собственно морального выбора. Об этом писал ещё И. Кант, из советских этиков на принцип чистоты моральной мотивации обратил внимание О.Г. Дробницкий.²

В целом, в анализе конкретных ценностей проявляется принципиальная слабость всего учения Н. Гартмана о ценностях, в частности, о моральных ценностях, ибо избежать субъективизма при исследовании конкретных ценностей, когда признаётся их идеальный и априорный характер, не предвидится возможным. Почему Н. Гартман включил в число основных моральных ценностей отмеченные выше, а не иные? – Это не обосновывается, да и не может быть обоснованным в рамках гартмановского учения. Но является ли чистота ценностью вообще и нравственной ценностью в частности? Здесь сразу же вызывает возражение то, что Н. Гартман в качестве содержания ценности чистоты приписывает «отсутствие чего-то», т.е. определённое небытие. Она, т.е. ценность *чистоты*, в сущности, негативна, утверждал он. И в то же время приписывается чистоте особая духовная сила, которую боится зло. «Оно [зло – МПЕ] боится взгляда чистого, таится от него, уходит с его дроги, оно не переносит ясности невинного»³.

¹ Гартман Н. Этика. – С. 398.

² См.: О.Г. Дробницкий. Понятие морали. – М., 1974.

³ Гартман Н. Этика. – С. 396.

С последним замечанием о страхе зла перед «ясностью невинного» надо согласиться, но возможно это лишь потому, что чистота есть определённое качество, как всякая ценность, а не «голое отсутствие», не небытие. Небытие, с нашей точки зрения, не связано ни с какой ценностью. Ценность является качеством реальных феноменов, существующих в действительности или в возможности. Это заставляет искать те «материальные носители» конкретных ценностей, с которыми данные ценности интенционально связаны. Одновременно такой анализ предстаёт ценностным анализом реального бытия. В основе выделенной Гартманом ценности чистоты, с нашей точки зрения, находится определённое духовное состояние личности. При этом важно учитывать, что само это состояние является духовно-психологическим, сопряченным многим ценностям, а не только нравственно положительным. Н. Гартман снова здесь совершает натуралистическую ошибку. Но он прав в том, что состояние личности, её уклад, как говорил ещё Аристотель, само по себе обладает определёнными ценностями, в частности, чистотой. Поэтому анализ данной ценности возможен и нужен, и доля истины в исследовании Н. Гартмана, конечно, присутствует.

Среди частных нравственных ценностей Н. Гартман выделил три группы. Для первых двух групп можно отметить «основные» ценности, мы бы назвали их «системными ценностями», вокруг которых группируются остальные. Первая группа частных ценностей ядром своим имеет *справедливость* и соответствует преимущественно *античному* этосу. Вторая группа частных ценностей концентрируется вокруг ценности *любви к ближнему* и связана преимущественно с *христианским* этосом. В целом, частные нравственные ценности по Гартману предстают ценностями добродетели, «самого человеческого поведения». Общим для всех их остаётся «ценностный характер добродетели как таковой, как соотносённого с определёнными отношениями блага». «Таким образом, - писал Н. Гартман, - и для них необходимо остаётся в силе тезис, что нравственные ценности фундированы ценностями ситуаций, т.е. что они характерны для интенции, и что их специфический характер в сравнении с последними всё же является самостоятельным»¹.

Полную таблицу частных ценностей исчерпать невозможно, поэтому приходится ограничиваться анализом важнейших. В первой группе Н. Гартман выделил, как уже отмечалось, *справедливость, мудрость, храбрость, самообладание, аристотелевские добродетели*. В целом с оценками Гартмана названных ценностей можно согласиться. Его анализ, с нашей точки зрения, в основном верный, он правильно отметил наиболее характерные свойства выделенных ценностей, их специфическое содержа-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 401.

ние. Но здесь и нет ничего оригинального, нового. И это характеризует трудности чисто аксиологического анализа ценностей, заключающиеся в невольное вовлечение исследователя в морализаторство и тривиальность. Н. Гартман сознательно старался избегать подобных недостатков, но и сказать что-то принципиально новое в этой сфере оказалось чрезвычайно сложным делом. Хорошо когда-то сказал о подобных трудностях в нравственном познании Л.Н. Толстой. Он писал: « В области нравственной происходит одно удивительное, слишком мало замечаемое явление.

Если я расскажу человеку, не знавшему этого, то, что мне известно из геологии, астрономии, истории, физики, математики, человек этот получит совершенно новые сведения, и никогда не скажет мне: «Да что ж тут нового? Это всякий знает, и я давно знаю». Но сообщите человеку самую высокую, самым ясным, сжатым образом, так, как она никогда не выражалась, выраженную нравственную истину, - всякий обыкновенный человек, особенно такой, который не интересуется нравственными вопросами, или тем более такой, которому эта нравственная истина, высказываемая вами, не по шерсти, непременно скажет: «Да кто ж этого не знает? Это давно и известно и сказано». Ему действительно кажется, что это давно и именно так сказано. Только те, для которых важны и дороги нравственные истины, знают, как важно, драгоценно и каким длинным трудом достигается уяснение, упрощение нравственной истины – переход её из туманного, неопределённого сознаваемого предположения, желания, из неопределённых, несвязных выражений в твёрдое и определённое выражение, неизбежно требующее соответствующих ему поступков»¹.

К числу недостатков ценностного подхода, демонстрируемого Н. Гартманом, следует отнести не раз упоминаемый здесь субъективизм. В частности, он проявляется и в том, что при анализе конкретных ценностей Гартман считал важнейшим средством ценностное чувство. «И о специфическом ценностном характере здесь, - писал он, - как и везде, может свидетельствовать *только* само живое ценностное чувство или способы его проявления – ценностный ответ или ценностный предикат».² Однако чувственное познание может приводить к субъективным ошибкам, иллюзиям и т.п., что давно отмечено философией, занимающейся проблемами познания. Невозможно избежать подобного субъективизма и в ценностном подходе, если его основывать только на ценностном чувстве. Аксиология Н. Гартмана ещё раз подтвердила данную истину. Сам по себе цен-

¹ Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Собр. соч.: В 22 т. – М., 1983. – Т. 16. – С. 209.

² Гартман Н. Этика. – С. 401.

ностный подход не исключает, а предполагает рациональные методы познания, такие как анализ, синтез, дедукция, индукция, идеализация и т.д.

При анализе *справедливости* Н. Гартман правильно отмечал, что для античного человека справедливость означала «равное для равных», «неравное для неравных», и что только при христианстве утвердилось требование «равное право для всех». Но нельзя согласиться с замечанием Гартмана, что платоновская система добродетелей «венчалась справедливостью»¹. У Платона система добродетелей, если их понимать как субъективные моральные ценности, венчалась *мудростью*, а над всей системой идей главенствовало *благо*, которое можно рассматривать и как идею и как ценность.

При анализе *мудрости* Н. Гартман верно подметил, что мудрость связана с «*этическим вкусом*», с «*этической духовностью*». Мудрый человек, как, например, Сократ, обладает своего рода этической дивинацией, которая предстаёт как «догадка относительно дальнейших перспектив, насколько они в данной ситуации не даны»². Таким образом, мудрость связана прежде всего с моралью, а не с интеллектом, не с «интеллектуальным усмотрением». «Теоретической ценности усмотрения, истины, знания, - писал о мудрости Н. Гартман, - она касается лишь косвенно. Они выступают в отношении мудрости как служебные ценности, но противопоставлены её сущности»³.

Мудрость – это установка человека на «жизнь вообще, как свою, так и чужую». Н. Гартман согласен с тезисом древних, что «будто мудрый есть счастливый». Данный тезис выражает следствие истинной мудрости. Мудрому свойственны покой и ясность, любовь к своеобразию и ценностному содержанию. Мудрый не охотится за счастьем, но потому он и достигает счастья. Ибо «в сущности счастья заключено, что оно всегда выпадает тому, кто к нему не стремиться»⁴.

Отметим, что по Н. Гартману мудрость несомненно связана с ценностным подходом к действительности. Именно мудрому свойственно чувство многообразия ценного и постоянной всесторонней к нему сопричастности. Он хорошо пишет об этом качестве мудрого человека: «Понимающий взгляд, живой интерес и совершенствование ценностного чувства в соприкосновении с ценностным богатством действительности есть с его

¹ Гартман Н. Этика. – С. 402.

² Гартман Н. Там же. – С. 411.

³ Гартман Н. Там же. – С. 409.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 411.

точки зрения рост изобилия и душевного богатства»¹. И в заключение Н. Гартман отметил, что «в синтезе стоического и эпикурейского идеалов жизни заключается истинная идея мудрости».²

При анализе *храбрости* Н. Гартман не выявил чего-то особенного, со всем сказанным им по данному поводу можно согласиться. Храбрость Гартман по сути дела отождествил с мужеством. Он правильно отметил, что данная ценность не зависит от ценности цели, для достижения которой она задействована. Конкретная храбрость, мужество может быть достойной лучшего применения, но она всё же остаётся предметом восхищения. Мужество, отмечал Гартман, в сущности есть акт свободы. Он особо выделил мужество руководителя, как берущего на себя ответственность и риск вмешательства в чужую жизнь. «Нравственная жизнь, - писал Н. Гартман, - есть риск и требует мужества во всех своих проявлениях»³. В самом деле, нужно обладать определённым мужеством, чтобы выражать свои убеждения, говорить правду, «даже чтобы мыслить, нужно мужество». Особое мужество состоит быть самим собой.

Среди важнейших античных добродетелей у Н. Гартмана отмечена и *самообладание*⁴. Сам Гартман отметил близость данной ценности «благоразумию». С нашей точки зрения она близка и широко известной из работ Платона ценности «умеренности». Самообладание нельзя понимать только негативно как ограничение и подавление природного начала. Естественное ведь не является исключительно злом. Поэтому «самообладание – внутреннее формирование и организация всего естественного в человеке, всех тёмных сил, что он в себе обнаруживает и что противостоят сознанию, поднимаясь из глубины пластов подсознательного»⁵. Гартман особо берёт под защиту аффекты. Он критически оценивал стоическое, а затем христианское понимание аффектов как «дурных», как проявление греха в человеке, с чем надо бороться и от чего надо избавляться. Но «с искоренением аффектов была бы одновременно искоренена и духовная жизнь. Отсюда этическая нищета аскетизма»⁶. В связи с этим вспоминается шелеровское требование «переживания» аффектов, а не их искоренение.

Среди античных ценностей Николай Гартман особо выделил «*аристотелевы добродетели*». Он отметил, что античная ценностная таблица добродетелей не исчерпывается четырьмя платоновскими добродетелями,

¹ Гартман Н. Там же. – С. 412.

² Гартман Н. Там же. – С. 412.

³ Гартман Н. Этика. – С. 414.

⁴ Так, по крайней мере данный термин обозначен в русскоязычном переводе книги Н. Гартмана «Этика».

⁵ Гартман Н. Этика. – С. 415.

⁶ Гартман Н. Там же. – С. 415.

но включает в себя и другие, рассмотренные Аристотелем и поздней Стоей. ««Никомахова этика», - писал он, - до сего дня является истинной сокровищницей для исследователя ценностей»¹.

Здесь обращает на себя внимание предложенная Гартманом трактовка знаменитого учения Аристотеля о середине. Гартман отмечал, что содержание добродетели не может сводиться к тривиальной «золотой середине», даже если учитывать, что для эллина «мера» и «красота» были идентичны. А некоторые ценности, такие как справедливость, храбрость, самообладание вообще не имеют никакой верхней границы. «Их невозможно преувеличить». И потому учение Аристотеля о середине следует понимать так: «Это совершенно определённо значит: в качестве этической ценности добродетель – абсолют, выше которого уже нет ничего. Нечто среднее она есть только по форме бытия»². Считаем, что у Аристотеля это не совсем так, хотя греческий философ сам отмечал, что некоторые добродетели нельзя определить через «принцип середины».

Но Гартман совершенно справедливо заметил, что Аристотель открыл, «сделал видимыми» ценности, которые до него не анализировались, и после него этот анализ не развивался. Но понимал ли до конца Аристотель ценность анализируемых им ценностей? Думается, нет! Не случайно, он использовал понятие добродетели, которое лишь косвенно, с «натяжкой» можно понимать как ценность. Собственно ценностный подход к миру, в том числе к нравственному миру, утвердился лишь в конце XIX века.

В целом анализ древнегреческих ценностей, включая аристотелевские, у Н. Гартмана получился уж очень осовремененным, не чувствуется здесь историческое время. Например, сторонник «духовного аристократизма» Н. Гартман нигде не заметил никакой «классовой ограниченности» в понимании Аристотелем добродетелей. Однако подобную ограниченность хорошо выделил «прирождённый аристократ», «аристократ по крови» Б. Рассел. Рассел дал блестящий критический анализ аристотелевской добродетели «величавости», или, в других переводах, «великодушия». В самом деле, «величавый» по Аристотелю «не подвергает себя опасности ради пустяков и не любит само по себе опасности, потому что вообще чтит очень немного... Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так первое – признак его превосходства, а второе – превосходство другого... Признак величавого – не нуждаться никогда и ни в чём

¹ Гартман Н. Там же. – С. 417.

² Гартман Н. Этика. – С. 418.

или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги»¹. Отклонения величавого в сторону недостатков даёт *принижение*, а в сторону избытка – *спесивость*. И Б. Рассел справедливо восклицает: «Содрогаешься, когда подумаешь, на что походил бы спесивый человек»².

В защиту Н. Гартмана можно заметить, что моральные ценности трансцендентны, хотя и интенционально связаны с реальностью. Поэтому подобный, «внеисторический» анализ ценностей может быть, но прежде всего как анализ абсолютных ценностей. Но это лишь часть полной оценки моральных ценностей античности, её надо дополнить ценностным анализом самой древнегреческой действительности. Как прекрасное дополнение к краткому исследованию этого класса ценностей у Н. Гартмана можно рассматривать работу М. Оссовской «Рыцарский этос и его разновидности», где есть главы посвящённые воинскому этосу Древней Греции³. Однако для методологии Гартмана это не подходит, ибо ценности для него есть априорные идеальные сущности, которые предполагают априорный анализ. Но он сам не выдерживает принципов своей методологии, что указывает на её ограниченность. При анализе конкретных нравственных ценностей приходится Гартману обращаться к анализу действительности.

В исследовании Гартманом частных нравственных ценностей *второй* группы, которую он обозначил как *христианские* ценности, также нет ничего принципиально нового, как нет здесь и грубой лжи, неверного понимания, неверной оценки сущности той или иной ценности. Можно с ним здесь спорить по частностям. Замечание можно предъявить Гартману в том, что обозначив круг «христианских ценностей», он почти ничего не говорит о *христианском* содержании этих ценностей, об их *христианской* специфике, если она там есть. С одной стороны, в этом видится недостаток исследования Гартмана, а, с другой стороны, эти ценности так же как и другие отличаются объективностью и трансцендентностью. Они и не могли всецело определяться христианской религией. Христианская религия выступила средством их ментальности, средством их освящения, познания.

Одна из наиболее интересных глав, посвящённых данному классу ценностей, - это глава о «*любви к ближнему*». Н. Гартман отметил неправильное понимание «любви к ближнему» как любви в первую очередь к убогому, нуждающемуся. Это привело Ницше к критике любви к подоб-

¹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1983. – Т. 4. – С. 131-134.

² Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск. 1997. – С. 178.

³ См.: М. Оссовская. Рыцарский этос и его разновидности // М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. – М., 1987.

ному ближнему, которая, по его мнению, основана на ресентименте. Данную точку зрения справедливо подверг критике М. Шелер, разведя понятия альтруизма и христианской любви. Н. Гартман также отделял христианскую любовь к ближнему от любви к дальнему и от *сострадания*. По его мнению «сострадать можно только тому бедному, слабому и больному, что есть в человеке. Любовь же направлена к иному. Любовь устремлена в существенной мере на ценное, но никогда – на контрценное»¹.

Любовь к ближнему – это, прежде всего, «живое чувство ценности другого». Гартман был согласен с тем, что возможно истинное и ложное чувство любви, и что только неискажённое ценностное чувство может её различить. Критерием любви к ближнему предстаёт преодоление эгоизма, «мера самоопределения и действительного самотрансцендирования». Гартман считал, что и в христианстве надо очистить истинное учение о любви от «заблуждений, свойственных эпохе». К ним он относил учение о Боге, когда за любовью к ближнему скрывается любовь к Богу, не имеющая этического выражения. По Н. Гартману Христос сам любил в ближних не их самих, а Бога. Христианским заблуждением в учении о любви является и утверждение, что прежде надо искать Царства Божия и правды его, тогда «будешь иметь сокровища на небесах». В этом видится проявление эвдемонизма, направленного на потустороннее, и нет здесь этического ядра.

В любви, действительно, очень важен порядок, как правильное её направление. Примечательно, что Августин Блаженный в своё время дал такое определение добродетели: «Она есть порядок в любви»².

К христианским ценностям Н. Гартман отнёс также *правдивость* и *искренность*, *надёжность* и *верность*, *доверие* и *веру*, *скромность*, *смирение*. Остановимся кратко на учение Гартмана о *доверии* и *вере* как нравственных ценностях. Доверие по Гартману имеет более высокую ценность, чем любовь. Ведь «любящий, - писал он, - не дарит самого себя, он ничем не рискует, только отдаёт нечто; его собственная личность остаётся незатронутой. Доверяющий, напротив, предаёт себя в руки того, кому он доверяет, он рискует собой»³. Поэтому дар доверяющего предполагает бóльшую нравственную силу для осуществления, чем любовь.

Согласиться с подобной оценкой доверия и любви мы не можем. В самом деле, Гартман в оценке всех моральных ценностей, включая любовь, исходит из фундаментальности ценности личности, не замечая значимости

¹ Гартман Н. Этика. – С. 428.

² Августин Блаженный. О граде Божием. – М., 1994. – Т.3. – С. 121.

³ Гартман Н. Этика. – С. 439.

других фундаментальных моральных ценностей, а именно: *бытийственности* и *единства* (см., об этом *ниже*). С этой точки зрения в ценности *доверия* есть элемент определённого эгоизма, там меньше единства, чем в ценности *любви*. В любви *моё* и *иное* отождествляются, в доверии – *моё* преобладает. Поэтому как ценность *доверие* ниже по рангу *любви*, *любовь* является более высокой моральной ценностью, чем *доверие*.

Анализируя *веру*, Н. Гартман заявлял что «видящий и знающий не может верить», ибо он уже знает. «Знание предвосхищает веру, делает её излишней»¹. По нашему мнению, *вера* есть особое отношение человека к предмету, включающее в себя и определённые чувства. Поэтому вера не противоречит знанию. Можно знать и верить. Прекрасное исследование соотношения знания и веры дал П.А. Флоренский². Отметим, что Н. Гартман не часто обращается к русской философии, поскольку, как и большинство западных коллег, не оценил её должным образом.

Анализируя далее *веру*, Гартман приходит к справедливому выводу, что вера, так полно используемая в религии, в этике долгое время не могла утвердиться как ценность. Однако вера есть и моральная ценность, ибо «от чисто внешнего материального «кредита» до высших форм общественного или личного доверия все человеческие отношения базируются на вере»³. Например, солидарность, базирующаяся на вере, наиболее фундаментальна. «Общество – это всегда объединение веры», а вера – «это способность к обществу»⁴. Говоря о личностном воспитательном значении веры, Гартман хорошо заметил: «Кому в течении долгого времени не доверено ничего доброго, тот никогда не научится оправдывать проявленное доверие»⁵.

И это правильные замечания в отношении веры. И это означает, что не только религия формирует веру. В религии вера, конечно, имеет особое значение, ибо главные её предметы – Бог, дьявол и др. – не ощутимы и во многом сверхразумны. Поэтому в их существование, действительно, приходится прежде всего верить. Однако в христианской религии, а о христианских ценностях здесь рассуждает Гартман, не только мы верим в Бога, в Христа, но и Бог, Христос верят в нас. В христианстве внесена мораль в саму религию. И в этом смысле мораль формировала религию, как и религия мораль. Религия многое выиграла, когда к ней стали применять нравственный подход, выработанной всей культурой человечества, когда в неё стали вносить общечеловеческие нравственные ценности, - явление получившее название *инклюзивизма*. Мысль о том, что и Христос верит в нас,

¹ Гартман Н. Этика. – С. 439.

² См.: П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. – М., 1990.

³ Гартман Н. Этика. – С. 440.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 440.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 440.

как и мы в него, была одной из любимых идей митрополита Антония Сурожского¹. Любая же вера в человека зиждется на признании его *нравственной самоценности*.

Третья группа частных ценностей у Н. Гартмана представлена четырьмя основными ценностями: *любовь к дальнему, дарящая добродетель, личностность и личная любовь*. Он отмечает, что каждая из этих ценностей в свою очередь представляет «небольшую ценностную группу». Наиболее спорным предстаёт анализ Гартманом «любви к дальнему». Здесь подспорьем для него выступал Ницше, несмотря на признаваемую Гартманом двусмысленность и парадоксальность его афоризмов. По мысли Гартмана, «позитивно выраженное» содержание этих афоризмов предстаёт правильным. Недостаток Ницше Н. Гартман увидел в том, что тот впал в крайность и забыл о ценности «любви к ближнему», которая всё же есть, хотя и ниже по рангу ценности «любви к дальнему». Н. Гартман считал, что такое заблуждение может быть объяснено и тем, что «конфликт обеих ценностей несомненно правомерен». Более того, Гартман видел в их столкновении даже антиномию. «Антиномия обнаруживается в том, - писал он, - что любовь к дальнему на самом деле прежде всего требует преодоления установки на близкое»². Дело в том, что в «любви к ближнему» стремление идёт на пользу тому, кто может оказаться ближним и случайно. «Любовь к дальнему» избирательна, она направлена «не к ближнему, но к лучшему».

В любви ближнего есть слабость в самой её сущности по Н. Гартману. Она предпочитает слабых, больных, страдающих. «Но такая работа для дальнейшей перспективы с самого начала напрасна», ибо поддерживая слабого мы тем самым уравниваем силы, причём на среднем уровне. Подобный же средний уровень, «с позиций великого исторического процесса, не имеет ценности»³. Для дальнейшего прогресса важны именно те, кто подымается над средним уровнем. И Николай Гартман делает такой «гиперкритический» вывод о ценности «любви к ближнему»: «Последовательная любовь к ближнему ведёт к нивелированию человека, застою ... и упадку»⁴. Предметом для «любви к дальнему» вновь становится «достойнейший, этически сильный и стремящийся вперёд». Подобная «любовь к дальнему» должна содействовать сильнейшим и достойнейшим даже «*ценной падающего*»⁵ (выделено нами – МПЕ).

¹ См.: Антоний Сурожский. Вера Божия в человека // Антоний митрополит Сурожский. Труды. – М., 2002.

² Гартман Н. Этика. – С. 453.

³ Гартман Н. Там же. – С. 454.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 454.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 454.

«Любовь к дальнему» приходит в противоречие и со справедливостью, с позиций которой все люди равны. «Любовь к дальнему», напротив, утверждает неравенство людей не только по природе, но и по этическим качествам. Н. Гартман делает замечание, что «именно в этом неравенстве заключена своеобразная сила человеческого рода, его способность к развитию»¹. И подобная «любовь к дальнему» у Гартмана «образует *вершину* [выделено нами – МПЕ] ценностного царства»².

Нравственно-ценностная антитеза «любви к ближнему» и «любви к дальнему», отмеченная Н. Гартманом, где он занял определённую позицию, выделена и другими мыслителями. В частности, данная антитеза стала особо актуальной для русской культуры с XIX века. И точки зрения здесь представлены самые разные – от идей Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого до учений М.А. Бакунина и В.И. Ленина.³ В России от критики идей в XIX веке перейдут к критике дел в XX веке, пролив уже не только слезинки невинных детей. Существует нравственная максима: «Никогда не забывая о Боге, о своих целях, помнить о близких, тратить и на них своё время». И то и другое нравственно положительно, свято. Собственно, для истинного морального сознания здесь нет антиномии. И прав был в этом вопросе Вл.С. Соловьёв, а не Н. Гартман. Вл.С. Соловьёв сформулировал в своей книге «Оправдание добра» принцип, уже не раз упоминаемый нами: «В нравственности вообще высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя»⁴.

Ошибка Н. Гартмана проявляется и в том, что он не осознал в должной мере *особенности* нравственных отношений, в целом нравственного мира, где, действительно, признаётся ценным определённое неравенство, но считается ценным и определённое равенство. Правильно поняты они дополняют друг друга. Необходимо также различать *любовь* и *сострадание*, о чём писал и Н. Гартман, но что не получило у него должного развития. Это *сострадание* направлена на слабых, страдающих, сломленных, а *любовь* кроме этого заставляет ценить в этих же обездоленных и слабых их возможные идеальные нравственные качества, не говоря уже о любви к сильным и достойнейшим. Так, этика буддизма является преимущественно этикой сострадания, а этика христианская предстаёт этикой любви. И между ними есть существенные различия.

Замечания Н. Гартмана можно лишь отчасти оправдать тем, что возможности человечества ограничены, поэтому приходится чем-то жертвовать. Но правда состоит здесь в том, чтобы совмещать любовь к ближнему

¹ Гартман Н. Этика. – С. 455.

² Гартман Н. Там же. – С. 462.

³ См., например, программную статью С.Л. Франка «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»» / С.Л. Франк. Сочинения. – М., 1990.

⁴ Соловьёв Вл.С. Оправдание добра // Вл.С. Соловьёв. Соч.: В 2т. – М., 1988. – Т.1. – С. 181.

и любовь к дальнему. Это гармонические противоположности, а не антагонистические. Без любви к дальнему не может быть и истинной любви к ближнему, - она превратится в эгоистическую любовь к себе, к своему. Но без любви к ближнему не может состояться и истинная любовь к дальнему, - она грозит в таком разе превратиться в жестокий, бессердечный идеализм, в чёрствый нравственный максимализм.

Интересный материал представлен Н. Гартманом в главе, посвящённой «дарящей добродетели». «Дарящая добродетель» - неологизм Ницше, означающая добродетель «дарения и принятия дара». «Дарение», как правильно отмечает Гартман, следует отличать от «давания», ибо дарящий в результате акта дарения становится сам одарённым, а дающий всё же в чём-то оказывается беднее. *Дарение* следует отличать и от *любви к ближнему* по Н. Гартману. «Любовь к ближнему дарит слабому, нуждающемуся, терпящему убытки как таковому; дарящая добродетель дарит каждому, кто может взять, кто созрел до высоты дара, кто имеет для него ценностный орган».¹ В то же время, «дарящая добродетель» по Н. Гартману есть также проявление любви, только это иная по своей сущности любовь, чем «любовь к ближнему». Мы также считаем, что «дарящая добродетель» есть определённый вид любви, - это «любовь-дар», которую хорошо описал К. Льюис².

Н. Гартман тонко подметил и существующую в «дарственности», так можно обозначить моральную ценность истинного дарения, определённую *трагичность*. Трагизм здесь проявляется в столкновении величия дарящего и в возможной мелочности берущего, в отсутствии у него «конгениальности» тому, кто дарит. «Высочайшее счастье дарителя, - восклицает Н. Гартман, - найти того, кто способен принять его дар»³.

«Дарящей добродетели» характерна всеобщность, в том смысле, что дарящий дарит всем, кто желает и может взять, и делает это «ради самого дарения и принятия дара». Суть отмеченного свойства дарственности хорошо передал Ницше в своей притче о золоте: «Скажите же мне, как достигло золото высшей ценности? Тем, что оно необыкновенно и бесполезно, блестяще и кротко в своём блеске; оно всегда дарит себя»⁴. Дарственность воистину королевская добродетель. Величие дарственности в её бесполезности, ведь в бесполезном человек, по Н. Гартману, оправдывает своё существование. «В бесполезном он осуществляет свою антроподицею»⁵, - утверждал Гартман. Но всё же даритель, желая реализовать свой дар, невольно тянется к тем, которые ещё неподготовлены, к молодёжи.

¹ Гартман Н. Этика. - С. 463.

² См.: К.С. Льюис. Любовь // Вопр. филос. - 1990. - № 8.

³ Гартман Н. Этика. - С. 463.

⁴ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. - М., 1997. - Т. 2, - С. 53.

⁵ Гартман Н. Этика. - С. 468.

Отметим то, чего нет у Н. Гартмана, а именно, - анализ «дарящей добродетели» - это, по сути, ценностный анализ таких видов человеческой деятельности как педагогика, медицина. Труд учителя, врача объективно сопрячен *дарственности* как моральной ценности, проанализированной выше. И осознание подобной ценности придаёт моральную силу истинным подвижникам в благородном деле служения человеку и человечеству.

Большое место в анализе частных моральных ценностей Н. Гартман отводит исследованию *личностности*. Ценность «личностность» следует отличать от реальной личности. Н. Гартман здесь вновь столкнулся с проблемой, которая стоит перед всяким аксиологом, как отделить предметный носитель ценности от самой ценности, если к тому же в языковом выражении они предстают как омонимы. Предметным носителем ценности «личностности» является, конечно, личность, как реальный феномен, обладающий определёнными физиологическими, психическими, духовными свойствами. Но следует учитывать, что личность обладает и множеством других ценностных свойств, и не только нравственных. Другими словами, нравственная ценность «личностности» является одной из ценностей личности. Собственно, Н. Гартман также считал, ибо у него вся мораль, включая множество моральных ценностей, в том числе уже проанализированных нами, замыкалась на личность. С нашей точки зрения, «личностность» можно понимать и как ценность. Тогда она по содержанию тождественна той ценности «личностности», о которой пишет Н. Гартман, нашедший весьма удачный языковой знак для обозначения моральной ценности личности. И в таком значении «личностность» как ценность предстаёт одной из трёх базисных ценностей добра социальной сферы¹. Она есть наиболее общая, интегративная морально-положительная ценности личности как духовно-телесного феномена. И как таковая ценность «личностность», - как уже добро, связана изначально с другими базисными моральными ценностями – с жизненностью и единством. Они равноценны, что очень важно. Без учёта подобной взаимосвязи мы будем впадать в крайности индивидуализма или тоталитаризма. Подтверждением подобного вывода служит моральная аксиология Гартмана, несущая в себе недостатки индивидуализма, о чём уже говорилось выше. И это неизбежно при «замыкании» всех моральных ценностей только на личность.

Ценность «личностность», как её понимает Н. Гартман, обладает идеальным в-себе-бытием. В отношении реальной личности она постоянна, «не участвует в степени её эмпирического воплощения». Особенностью ценности «личностности», считает Гартман, является то, что её требования обращены только к *единственной* личности. Поэтому мы сталки-

¹ См.: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

ваемся здесь с многообразием ценностей, аналогичных по объёму с многообразием реальных личностей. У каждого индивида своя ценность «личности», так получается целый особый слой в царстве ценностей.

При анализе данной ценности Гартману вновь приходится изменять своему пониманию ценностей как трансцендентных идеальных сущностей, существующих автономно, и обращаться к реальным конкретным личностям. При этом он делает замечания, с которыми следует согласиться, - в который раз честность и талант учёного проявляют себя! Так, он правильно пишет: «Скорее независимо от всякого ценностного видения в любой личности в каждое мгновение существует определённое отношение дистанции между идеальной ценностью личности и реальной личностью»¹. Идеальный этос личности – это тот идеал, который человек при благоприятных обстоятельствах может достичь, но полностью воплотить который он никогда не в состоянии. Ценность «личности» подобна «интеллигибельному характеру» Канта или «идее Бога о человеке».

Интересное замечание Н. Гартман делает по поводу достижения конкретным человеком своей ценности личности. – Её «нельзя сделать предметом своего стремления», ибо в таком разе она недостижима, ибо сущность её «заключается в направлении во вне»². Здесь надо согласиться с Н. Гартманом. Действительно, надо подразделять ценности в субъекте как ценности *воли*, ценности *чувств* и ценности *разума*. Они по разному воспитываются. Так, ценности *воли*, такие как мужество, стойкость можно воспитать через ориентацию на действия, требующие мужества, стойкости и через сами эти действия. Иными словами, можно заставить себя быть мужественным и стать им! Ценности же *чувства* так воспитать нельзя. Нельзя заставить себя быть нежным. Конечно, без определённого волевого настроя нежность не воспитать, но одной волевой установки и действий, согласных такой установке, мало. Здесь необходимо *качественное*, внутреннее изменение субъекта, затрагивающее его чувства. А это требует особой практики, особой методики воспитания. Думается, как и в случае с волей, и с разумом, так и с чувствами уже необходимы определённые *задатки*. Аристотель был прав, - можно воспитать нравственно лишь того, у которого уже есть нечто нравственное. Задача педагогов, учителей всё это понимать, видеть, отбирать. Трудно отобрать нужных, легче отвести неподходящих! Ошибка многих замечательных людей состояла в следующем: они стремились к тому, к чему не имели никаких задатков.

Ценность «личности», связанная с индивидуальностью, не может не столкнуться с проблемой общего. Связь личности и общего многоаспектная. Так, ценность «личности» предстаёт *субъективно*

¹ Гартман Н. Этика. – С. 468.

² Гартман Н. Там же. – С. 469.

всеобщей, в том смысле, что она, конечно, воспринимается субъективно, но истинное её постижение всеобще – одно для всех. Далее, ценность личности «не индивидуальная ценность, но только ценность индивидуального»¹. И в своем поведении нравственная личность должна исполнять и индивидуальные, личные ценности и всеобщие ценности, в том числе всеобщую ценность личности. Здесь Н. Гартман видит даже антиномию. В связи с этим встаёт проблема соотношения индивидуального этоса со всеобщей иерархией ценностей. Гартман исходит из уже отмеченной выше «жёсткой, в-себе-сущей иерархии ценностей». При этом он не признаёт вертикальной иерархии, считая, что в таком разе «должное ценности добра как основное, базовое, не оставляло бы выбора ни благородству, ни индивидуальной личности»².

Мы считаем подобное утверждение ошибочным, ибо высшие ценности не отменяют низшие, а сосуществуют с ними. Н. Гартман в целом неверно решал проблему соотношения высшего и низшего в царстве моральных ценностей. В конечном счете, у него здесь не нашлось места религиозным ценностям по той же причине. – Признание Бога, якобы, «делает» ненужной, бесполезной всякую мораль, лишая человека свободы выбора и ответственности.

Н. Гартман, анализируя далее ценность личности, отмечает плюрализм ценностных предпочтений, свойственный множеству индивидов. И он приходит к выводу, что «каждый по своему прав – не только субъективно; ибо невозможно стремиться ко всем наличным ценностям одновременно»³. Для правильного понимания Гартмана важно учитывать, что здесь идёт речь о предпочтениях «относительно индифферентных к высоте предпочитаемых ценностей».

Скоординированное целостное многообразие личностно предпочитаемых ценностей, расположенное «перпендикулярно к иерархии ценностей», составляет *индивидуальный этос*. Такова дефиниция «*индивидуального этоса*» у Гартмана.

Очень важно правильно сформировать индивидуальный этос. Так, если признавать только общие заповеди, то это приведёт к отрицанию его ценностного характера. «Тогда личность была бы вовсе не ценностью, но лишь не-ценностью»⁴, - заявлял Н. Гартман. И жёстко добавлял: «Если нравственность существует не в чём ином, как в следовании более или менее общим законам, то индивидуальность личности, имеющей предпочтение, просто-напросто безнравственна»⁵. Таким образом, проблему соот-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 471.

² Гартман Н. Там же. – С. 472.

³ Гартман Н. Там же. – С. 473.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 473.

⁵ Гартман Н. Этика. – С. 473.

ношения общего и единичного в мире ценностей Н. Гартман решал, отдавая решительное предпочтение единичному. Повторимся, что мы считаем такое решение неправильным. Ведь кроме всего прочего, общие моральные императивы, как показал это ещё Кант, изначально содержат в себе элементы общего и индивидуального, ибо в них специфически выражается общая нравственная сущность *каждого* индивида. Отметим, что в какой-то степени прав здесь и Н. Гартман, если понимать его учение как критику ханжества, фарисейства.

Гартман за свободу в формировании индивидуального этоса. Возможно, что подобная свобода будет приводить к ошибкам. Потому необходима аксиологическая критика, - «аксиологические исправления самооценны»¹.

Полноценная личность характеризуется тем, что имеет прочные ценностные критерии, верна себе. «Личность видит мир в свете собственных ценностных предпочтений, свойственных в данном комплексе только ей, и живёт согласно этому. Она есть мир для себя в истинном смысле этого слова»². Мир при ценностном к нему подходе воспринимается намного богаче, поскольку он причастен «бесконечному ценностному многообразию». Величие личности, согласно Н. Гартману, состоит не в степени выраженности этоса, а в оригинальности ценностных установок, в своеобразии ценностного видения. Потому не среди героев надо искать личности, ибо нравственное значение героя как раз надындивидуально.

Н. Гартман признавал, что ценность личности, как он её понимал, антиномична по отношению к справедливости, к любви к ближнему, как и к другим всеобщим ценностям, хотя к последним и в меньшей степени. Поэтому в конфликт с ценностью личности вступает право, которое распространяется на «человека как такового, не учитывая его индивидуальность». «Личность столь же бесправна, как право безлично»³.

С приведёнными утверждениями Гартмана согласиться нельзя. Требуется конкретный ценностный анализ права, осуществлённый на базе ценностного подхода в этике. Если же, как у Гартмана, нравственность «замыкается» на личность, то всё социальное уже изначально чуждо нравственности. Ценностный же подход к праву позволяет выявить такую его моральную ценность, интенционально связанную с ним, как *достоинство*, которая определяет возможную гармонию права и личности⁴. Конечно, если «личность» связывать и с «правами меньшинств», таких как «сексуальных меньшинств», террористов, то право будет ограничивать их

¹ Гартман Н. Там же. – С. 474.

² Гартман Н. Там же. – С. 475.

³ Гартман Н. Там же. – С. 475.

⁴ См.: П.Е. Матвеев. Этика. Моральные ценности общества. Курс лекций. Ч. 3. – Владимир. 2004.

«личностность». Здесь и встаёт вопрос о подлинной и неподлинной личностности, о чём будет писать и сам Гартман.

Н. Гартман обращается к учению Канта о категорическом императиве и не соглашается с ним. По Гартману всякий человек должен ещё желать для себя проявления индивидуальности в поведении, а не только общезначимости. Важно для человека осознавать, «что на его месте никто другой не должен был бы и не смог бы сделать». «Если он отказывается от этого, - заявлял Н. Гартман, - то он тогда только *винтик в механизме, замещаемый любым другим* [выделено нами – МПЕ]; его существование как личностности напрасно, бессмысленно»¹.

То, что здесь утверждает Н. Гартман, и есть индивидуализм. В морали, как ни в какой иной сфере, мы видим единство общего и единичного. Для нравственного поведения многих личностей свойственно как раз оценка своих подлинно моральных индивидуальных поступков как общепринятых. Нравственный человек часто при восхищении его действиями, искренне заявляет, что любой на его месте поступил бы также. Интуитивно нравственная личность чувствует единство единичного и общего. Подобное единство общего и единичного особо было выделено Кантом, в частности, получило отражение в одной из формулировок категорического императива: «*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*»². При подобном выборе человек не становится винтиком в механизме, как считал Гартман, ибо у него остаётся свобода воли. Но человеку, действительно, важно осознать моральную самооценку общего, как и моральную ценность своего индивидуального выбора. Это ничего не меняет в объективных моральных ценностях, но меняет моральную самооценку самой личности. Нравственно-ценностный подход здесь играет определённую онтологическую роль. «Человек самая ничтожная былинка в природе, - писал Блез Паскаль, - но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей вселенной, чтобы раздавить её. Для её умерщвления достаточно небольшого испарения, одной капли воды. Но пусть вселенная раздавит его, человек станет ещё выше и благороднее своего убийцы, потому что он сознаёт свою смерть; вселенная же не ведаёт своего превосходства над человеком»³.

Н. Гартман делает и другие заявления в духе индивидуализма, - в логике, в последовательности и в честности мысли ему нельзя отказать. «Личность обладает ценностью при стремлении проявить в своём волеии и действии нечто своеобразное, - писал он, - что не может быть целью ни-

¹ Гартман Н. Этика. – С. 476.

² Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т.4. Ч. 1. – С. 260.

³ Блез Паскаль. Мысли. – М., 1994. – С. 78.

кого другого, чему никто не может подражать»¹. И категорический императив он подаёт в новом «перевернутом» варианте: «Поступай так, чтобы максима твоей воли никогда без остатка не могла бы стать принципом всеобщего законодательства»². Н. Гартман постарался оправдать своё «перевернутое» понимание категорического императива, но не очень убедительно. Так, он ссылается на единичный, индивидуальный характер всякой ситуации, требующей единичного подхода к ней. Отмечал он особо и своеобразиие единичной личности. Несомненно, что единственность одно из существенных ценностных свойств, как и единство. В морали должны адекватно оцениваться как единичное, так и общее, что не отрицает их самоценности. – Вот чего не понял Н. Гартман. Величие таких выдающихся представителей этики как Аристотель, Кант состоит также в том, что ими были выявлены *общие* свойства, законы, принципы в бесконечном многообразии нравственного опыта. В этом и проявляется значимость этики как теории.

Замыкает у Николая Гартмана ряд частных моральных ценностей третьего порядка ценность «личной любви». Здесь высказано много правильных, но не всегда оригинальных идей. Так, Гартман считал, что «личная любовь и есть ценностное сознание личности»³. Любящий любит в любимом то, «что заключается в его сущностной тенденции». Любовь поэтому позволяет узреть «совершенство в несовершенном», и помогает человеку раскрыть «пусть и глазами другого, его собственную сущность». Н. Гартман согласен с тем мнением, что счастье для любви не главное, что «специфическая ценность чувства любви находится по ту сторону счастья и несчастья»⁴. Но это не уменьшает самоценности личной любви. Он заключает свой анализ данной моральной ценности словами, которые подержит каждый, познавший истинную личную любовь. «Так личная любовь, - писал Н. Гартман, - подобно дарящей добродетели, есть последний смысл жизни, некая исполненность уже в зародыше, предельная самоценность и смыслополагание человеческого бытия – бесполезное, подобно всякой подлинной самоценности, но представляющая собой подлинный свет нашей жизни»⁵.

§ 4. УЧЕНИЕ Н. ГАРТМАНА О СВОБОДЕ ВОЛИ

В третьей, заключительной части своей «Этики» Н. Гартман занимался решением проблемы свободы воли. Действительно, для человека,

¹ Гартман Н. Этика. – С. 477.

² Гартман Н. Там же. – С. 477.

³ Гартман Н. Там же. – С. 484.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 488.

⁵ Гартман Н. Там же. – С. 491.

обладающего философским складом ума, каковым несомненно был Н. Гартман, проблема свободы воли всегда выступает как вызов. Г.В. Плеханов написал, что «старый, но вечно новый вопрос о *свободе и необходимости* возникал ... решительно перед всеми философами, задававшимся вопросами об отношении бытия к мышлению. Он, как сфинкс, говорил каждому из таких мыслителей: *разгадай меня, или я пожру твою систему*»¹. Н. Гартман, несомненно, согласился бы с этой оценкой проблемы свободы воли, если бы знал её. Сам он написал: «Проблема свободы воли является самой трудной проблемой этики, её, собственно, *exemplum crucis* (пример креста – лат.)»².

В духе своей концепции нравственности Гартман заявил, что каждая из нравственных ценностей изначально уже связана со свободой. Поэтому наличие свободы является необходимым условием для всякой морали, независимо от представленных в ней ценностей.

Мы с подобным утверждением согласиться не можем. С нашей точки зрения на моральные ценности, они связаны не только с личностью, но и с обществом, с его институтами, и с природой, где, конечно, нет свободы воли. Несомненно, что нет здесь и ответственности. Отношение морали и свободы воли является многоаспектным. Так, свобода воли предстаёт не только основанием нравственно-ответственных действий, но и продуктом определённой морали.

Н. Гартман особо выделил заслугу Канта в постановке и решении проблемы свободы воли. Но Гартман сам более тесно связывал свободу, свободную причинность с моральными ценностями. «Говоря не по кантовски, - писал он, - это [свободная причинность – *МПЕ*] выражение долженствования определённых нравственных ценностей, - не всех, но только тех, которые позволяют заповедать себя осмысленно»³. Свобода также есть определённый вид причинности, наряду с естественной, - здесь Кант был прав. И Н. Гартман справедливо отмечал, что два слоя причинности могут сосуществовать. Однако он считал, что подобное не совместимо с телеологической причинностью. Дело в том, что по Гартману телеологическая (целевая) детерминация «не терпит» прибавления новых детерминант. «Её система детерминант на любой стадии полностью закрыта и сопротивляется этому приросту»⁴.

В свою критику телеологизма Н. Гартман включил и критику теологизма, признающего Бога как целевую причину. Но почему не признать, что Бог уже предполагает и свободу человека?!

¹ Плеханов Г.В. Собр. Соч. – М., 1956.. – Т. 1. – С. 590.

² Гартман Н. Этика. – С. 553.

³ Гартман Н. Там же. – С. 571.

⁴ Гартман Н. Там же. – С. 577.

Целенаправленная деятельность человека связана с существующими ценностями. Н. Гартман делает глубокое и верное замечание, что «человек может сделать целью только то, что он ощущает как ценность»¹. Человек, как личность, является носителем двух детерминаций: естественной и ценностной детерминации. Поэтому нельзя принять каузальный монизм, который действительно уже не оставляет место свободе.

Примечательно, что Гартман не считал свободу воли человека каким-то уникальным, исключительным явлением, каким-то «прорывом» в сетке причинно-следственных связей. Признавая наслоение разных слоёв бытия, он рассматривал свободу как определённую независимость высшего слоя бытия от низшего. «Она существует в каждом слое по отношению ко всем более низким слоям»², - писал он. При этом низшая детерминация остаётся «более сильной», а высшая – «более свободной».

Но в свободе человека есть и элемент *абсолютности*. Абсолютность свободы воли проявляется в том, что человек, обладая автономными принципами, имеет возможность их нарушать. «К сущности заповеди принадлежит возможность её нарушения»³. В этом Гартман видит и антиномию долженствования. Парадоксальность ситуации проявляется в том, что если бы личность безусловно определялась нравственными принципами, то тогда она не могла бы считаться «нравственно благой», т.к. не являлась бы свободной. Согласно Н. Гартману, личность, определяемая моральными ценностями, должна всегда обладать способностью к их нарушению, т.е. к выбору добра или зла. Н. Гартман так настаивал на абсолютной свободе нравственной воли, что не хотел признать её связь с Богом. Он не признавал *дереализации* зла ни у святых, ни у ангелов. По его логике их даже за нравственные существа нельзя признать, ибо они утратили способность к злу. Но для позиции самого Гартмана парадоксально то, что зло не должно входить в сферу нравственных ценностей, - в его понимании зло не является ценностью, оно есть не-ценность. А поскольку нравственность он понимал как отношение к нравственным ценностям, то зло вообще должно быть у него индифферентным к морали. Однако он вынужден за критерий нравственного выбора всё же признать способность человека к выбору добра и зла. В этом состоит внутреннее и неизбежное противоречие его этики, показывающее её ограниченность. И такая ограниченность определяется исходным положением о зле, как о феномене не относящимся к нравственным ценностям.

К исходным ошибочным положениям Гартмана относится и принцип связывания нравственности только со сферой свободы воли. Если первое ошибочное положение чрезмерно ограничивало сферу морали вообще и по

¹ Гартман Н. Этика. – С. 583.

² Гартман Н. Там же. – С. 597.

³ Гартман Н. Там же. – С. 597.

сути дела выводило проблему зла за сферу этики, то второе ошибочное положение чрезмерно ограничивало сферу положительной морали как сферы добра.

Н. Гартман сам честно заявлял, что теоретически и его философии не удаётся разрешить все апории, связанные со свободой воли, главной из которых является противоречие индивидуального и всеобщего. Однако недоказуемость свободы не может её опровергнуть, - свобода существует независимо от её доказательства. Гартман заявлял: «Свобода воли - метафизический предмет. Для всех метафизических предметов действует положение: они в строгом смысле не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты»¹. Он считал, что для доказательства свободы воли наиболее эффективно «аналитическое доказательство», сочетающее априорную и эмпирическую. Здесь исходным является сам эмпирический факт, а выводы, касающиеся их, имеют априорную природу.

Н. Гартман особо отметил позицию скептиков в этом вопросе, считающих всё видимостью, иллюзией, поскольку скептик ещё должен доказать «как возможна видимость, как возможна иллюзия». Феномен, который свидетельствует о существовании свободы, есть лишь феномен «сознания самоопределения», а из него нельзя дедуцировать факт существования. Другой важный феномен, связанный со свободой – это феномен ответственности. Гартман считал, что личность, берущая на себя ответственность, должна быть способна к её несению. «Следовательно ... вместе с этой способностью к ответственности личности *необходимо* дана её *нравственная свобода*»². Гартман считал, что это является *действительным аргументом* в пользу свободы. О нравственной свободе по Н. Гартману свидетельствует и факт *вменяемости*, который есть «одно из сильнейших существенных указаний» на бытие свободы. С нашей точки зрения нравственная вменяемость возможна и без свободы воли.

Сильным аргументом по Гартману в пользу свободы личности говорит наличие в ней иллюзий, в том числе и по поводу свободы, ответственности. Иллюзия свободы есть уже явление свободы! Также как присущие человеку способность к ошибкам и юмору, смеху свидетельствуют о его свободе! Но все приведённые аргументы остаются лишь аналитическими, заключающимися из обусловленного к условию, т.е. гипотетическими аргументами. – Н. Гартман оставался до конца в этом вопросе последовательным и честным мыслителем.

Свобода личности, как указывал Гартман, проявляется и в чувстве вины, совести, достоинства и недостойности, в воздаянии и т.п. В целом

¹ Гартман Н. Этика. – С. 614.

² Гартман Н. Там же. – С. 624.

ответственность, вина и вменение являются тремя основными феноменами в пользу гипотетического предположения свободы человека.

Итак, согласно Н. Гартману, мы имеем дело с тремя автономиями, или с тремя типами детерминаций, - автономией реальной вещи, автономией идеальных ценностей и автономией личности. Задача реальной личности состоит в том, «чтобы приспособиться к идеальному бытию ценностей», т.е. здесь реальное должно следовать идеальному. Детерминация ценностей предстаёт как «детерминация долженствования». Она не сплошь детерминирует действительность, потому и возможна негативная свобода по Гартману. Сплошь детерминированной предстаёт лишь бытийственная основа – реальное в-себе-бытие вещей, где действует естественная каузальность. Н. Гартман предполагал даже существование «индетерминизма ценностей», по крайней мере частичного¹.

В связи с этим следует отметить, что Н. Гартман понимал детерминацию лишь как каузальность, т.е. как естественную причинность, причём в жёстком, почти *лапласовском* варианте. С нашей точки зрения, лишь в природе, где действует каузальная причинность, у человека действительно нет свободы действий как свободы воли. Но и там у него есть свобода выбора, которая также предстаёт формой свободы воли. В обществе, в частности, в сфере морали, у человека уже есть и свобода действий, а не только свобода выбора. И потому, что общественные законы носят статистический характер, а социальные системы предстают аутопойетическими системами, где такой субъективный фактор, как знание о процессах, происходящих в этих системах, влияет на ход самих социальных процессов. Всё же Н. Гартман значительно хуже М. Шелера знал современное ему естествознание и социологию, что сказалось на его учении! Даже детерминация целевая или телеологическая, - финальная по терминологии Гартмана, - допускает свободу действий, как об этом свидетельствует опыт.

Н. Гартман правильно подошёл к проблеме, когда отметил, что детерминация долженствования или детерминация ценностей для своей реализации предполагает личную детерминацию, но почему то увидел здесь частичную индетерминацию ценностей. Это говорит о том, что Гартман и мыслил себе свободу только в парадигме причинности. Но из самой причинности только нельзя вывести свободу, и тщетность усилий Гартмана лишь свидетельствует об этом. Причинность и свобода два *изначальных* онтологических феномена, *связанных* между собой, порождающих друг друга, и в то же время в основе своей *автономных*.

Следует признать, что реализация ценностей вполне совместима с личной изначальной свободой воли как с произволом или способностью к выбору добра и зла. При этом ценностная детерминация, когда субъект ей

¹ См.: Гартман Н. Этика. – С. 666.

следует, может дать ему добавочную положительную свободу, как свободу над внешними и внутренними факторами. И подобная нравственная свобода имеет разные исторические формы. Включённость личности в самую нравственную ситуацию, как один из её факторов, не является исключением. Например, современная социология много внимания уделяет анализу аутопойетических и самореферентных систем¹, где особую роль играет субъективный фактор, о чём уже говорилось выше.

В конечном счете, Н. Гартман приходит к признанию «личного самоопределения» как «финальной детерминации». И здесь по нему проходит граница рациональности. «Как нравственное бытие автономно существует наряду с природным бытием, возвышаясь над ним, - писал Н. Гартман, - так его происхождение в сущности личности автономно наряду с происхождением природного бытия. И на том и на другом лежит налёт метафизической загадки, равно неустранимой иррациональности»². В «Добавлении к учению свободы», которое помещено в конце книги «Этика», Н. Гартман прямо написал, что «в целом теория свободы не закончена»³.

Рассмотренные концепции западной аксиологии предстают тремя важнейшими, *классическими* вариантами развития учения о ценностях, а, с другой стороны, между ними существует и определённая историческая связь, определённая историческая преемственность, - каждая из них отражает характерные особенности развития человека и общества в XX веке. Эти направления аксиологии - трансцендентальное учение о ценностях неокантианцев, персоналистско-феноменологическая концепция М. Шелера, ценностно-онтологическое учение Н. Гартмана, если к ним присоединить учение о ценностях как определённых объектно-субъектных значениях, развиваемое марксистской мыслью, и концепцию ценностей, как неопределимых объективных автономных феноменов, представленную в русской мысли, - так вот, эти направления в известной мере определили важнейшие дискурсы для последующей аксиологической мысли⁴. Современные концепции ценностей, поэтому по многим своим идеям восходят к отмеченным выше учениям.

Во второй половине XX века развиваются и этические учения, которые основываются не на ценностном подходе к морали. Их анализ позволяет лучше оценить и сам ценностный подход в этике. Широкую и заслуженную известность с 70-х годов текущего столетия среди подобных теорий получает «теория справедливости» Джона Ролза.

¹ См., например: Луман Н. Теория общества. и др.

² Гартман Н. Этика. - С. 674.

³ Гартман Н. Там же. - С. 681.

⁴ См. о развитии западной аксиологии в XX веке: Анисимов С.Ф. «Введение в аксиологию». - М., 2001.

ГЛАВА 4. ТЕОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ ДЖ. РОЛЗА

Рассмотренные выше классические теории ценностей в значительной мере, как отмечалось, воплотили в себе характерные для европейской культуры аксиологические дискурсы. И в этике второй половины XX века наблюдается определённый отход от прежней ценностной парадигмы. Здесь широкое развитие получили как теоретические, так и нормативные исследования, которые занимаются анализом конкретных моральных феноменов. Однако встречающиеся здесь теоретические трудности свидетельствуют, на наш взгляд, что и аксиологический подход к моральным проблемам, только усовершенствованный с учётом прежних достоинств и недостатков этого направления, не исчерпал свои возможности.

Одной из наиболее признанных, и по достоинству, этических теорий конца XX века предстаёт теория «справедливости как честности» Джона Ролза¹. Теория Дж. Ролза довольно хорошо изучена и получила соответствующее отражение как в иностранной, так и в русскоязычной литературе². Мы обратим внимание лишь на некоторые формальные и содержательные аспекты этой теории, так или иначе касающиеся поднимаемых нами вопросов. Надо сразу же отметить одну из особенностей концепции Дж. Ролза, а именно то, что он старается исследовать справедливость не на основе ценностного подхода, а на основе восходящей ещё к Новому времени, к Канту методологии рационализма и договорной концепции.

«Общественный договор» Дж. Ролз понимает не как исторический факт, хотя на него, несомненно, оказывал влияние прецедент принятия Конституции США³, а как презюмированный акт сознания. Отметим, что подобное герменевтическое истолкование «общественного договора» наблюдалось и ранее, в том числе в русской философии, с которой, очевидно, слабо знаком американский философ. Так, И. Ильин писал, что согласно идеи «общественного договора», «каждый из нас призван вести себя, как человек свободно обязавшейся перед своим народом к лояльному соблюдению законов и своего правового статуса». ⁴ И что «нечто подобное этому должен пережить каждый человек в глубине своего правосознания, налагая

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

² См., например: ж. «Вопросы философии», 1994, № 10, где помещены статья Т. А. Алексеевой «Дж. Роулс и его теория справедливости» и статья Ю. Хабермаса «Примирение через публичное употребление разума. Замечание о политическом либерализме Джона Роулса».

³ См., об этом: Ролз Дж. Теория справедливости. - С. 229; прим. 1, & 39 и др.

⁴ Ильин И. Собр. Соч. в 10 т. - М., 1993, т. 2, кн. 1. - С. 229.

на себя (свободно и добровольно) духовно-волевое самообязательство гражданина»¹.

Дж. Ролз накладывает на «общественный договор» ещё ряд условий, а именно: рациональность сторон, «занавес неведения», «вполне упорядоченное» общество. «Занавес неведения» играет важную роль в концепции «справедливости как честности», и означает, что «исключается знание тех случайностей, которые ведут к разногласиям среди людей и позволяют им руководствоваться предрассудками». В частности, люди не должны знать своего социального положения, своего будущего и т.п., - т.е. всего того, что, действительно, можно использовать в эгоистических целях. «При данных обстоятельствах исходного положения, симметрии отношений среди индивидов, эта исходная ситуация справедливости *честна* (выделено нами – *М.П.Е.*) для индивидов как моральных личностей, т.е. как рациональных существ»².

В подобном исходном состоянии люди выберут только определённые исходные принципы справедливости для базисных институтов, и этот выбор будет честным. И таких изначально принятых принципов по Дж. Ролзу может быть только два, и только следующих: (1) равенство основных свобод и (2) неравенство социальное и экономическое, направленное на поддержку наименее преуспевших. Дж. Ролз признаёт также изначальное первенство принципа равных свобод перед принципом неравенства. Внутренняя же структура основных принципов подчинена лексическому порядку. Достигнутая таким образом справедливость предстаёт и как честным равенством возможностей и как чисто процедурной справедливостью.

С формальной точки зрения возражение вызывает само гипотетическое «первоначальное состояние» и связанный с ним «общественный договор». Слишком много ограничений вводит Дж. Ролз для субъектов этих актов: они должны быть рациональными, обладать врождённым и довольно развитым чувством благ, как, например, благом свободы, честности, чтобы хотя суметь решить проблему Гоббса, и т.д.. Кроме того, подобный «общественный договор» не является формальным актом сознания, это и не трансцендентальная форма разума, - Дж. Ролз в духе прагматизма и современного постметафизического мышления старается избежать таких понятий как «трансцендентное», «трансцендентальное» и т.п.. «Общественный договор» является у Дж. Ролза содержательным актом сознания, предлагающим содержательные принципы справедливости, которая таким образом получает соответствующее номинальное определение. Однако почему мы определяем эти принципы и формируемое ими качество базисных

¹ Ильин И. Там же. - С. 230.

² Ролз Дж. Теория справедливости. - С. 26.

структур как *справедливые*? Не значит ли это что в сознании субъектов каким-то образом уже сформированы понятия справедливости, достоинства и т.п., и что предложенный Дж. Ролзом общественный договор лишь объективирует существующие в сознании определённые интуиции? – Думается, что дело обстоит именно так.

Примечательно, что Дж. Ролз справедливость не связывает только с сознанием, а рассматривает её как принципы формирования и существования объективных структур, в данном случае, - базисных структур общества, и это верно также с нашей точки зрения. Надо согласиться с Ролзом, что нравственные суждения являются не прескриптивным, а дескриптивным использованием языка, поскольку они не только и не столько выражают наши эмоции, сколько описывают фактическое состояние объектов. И данными объектами у Дж. Ролза предстают экономика, политика, право, собственно вся сфера социальных отношений распределения. В адрес Дж. Ролза звучит критика со стороны его западных коллег за чрезмерное расширение сферы морали. Так, делается замечание, что неправомерно рассматривать права как благо, ибо «они не могут уподобиться дистрибутивным благам без утраты своего деонтологического смысла»¹. Однако, если даже, действительно, права не являются только *благом*, то это не значит, что они не имеют ценностных свойств и к ним не приложимы моральные оценки и принципы, в том числе справедливости.

Но откуда у объектов подобные свойства, а у субъектов подобные формы сознания? «Договорная теория» справедливости и морали, в целом, не отвечает достаточно убедительно на эти вопросы. И к этому замечанию добавляются и другие, относящиеся больше уже к содержанию справедливости. Так, первый принцип равенства и первенства свобод интуитивно кажется истинным, хотя и не достаточно обоснованным в рамках договорной концепции, особенно спорным кажется положение о приоритете свободы. Дж. Ролз считает, что свобода самодостаточна, и не требует уже иных, кроме самой себя, оснований. «Первенство свободы означает, что свобода может быть ограничена только во имя самой свободы»².

Несомненно, что свобода является важнейшей для личности ценностью, однако утверждение свободы ради свободы в реальных общественных структурах, т.е. в экономике, политике, духовной сфере, да и в субъективной жизни, как показывают и теория и практика, приводит к ряду парадоксов. Один из первых парадоксов свободы сформулировал Платон, критикуя демократию, а именно: свободно можно избрать и тиранию. Протестантский мыслитель XX века А. Рих, рассматривая данное положение

¹ Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Дж. Ролза // ВФ, 1994, № 10. - С. 56.

² Ролз Дж. Теория справедливости. - С. 218.

ние Дж. Ролза с позиций христианской этики любви, веры, надежды, отметил спорность абсолютного приоритета свободы и в сфере экономики, где иногда проблемы равенства оказываются более важными, нежели свободы. Свобода всегда связана с властью, и потому может и должна быть дополнена «принципом ответственности». «Экономическая свобода, - пишет А. Рих,- не оправдывается принципом свободы как таковым. Необходимы учреждения, берущие на себя ответственность за социальные последствия функционирования обусловленной свободами власти. По крайней мере, этого требует понимание свободы, отвечающее христианскому пониманию справедливости».¹ В самом деле, для верующего человека свобода важнее справедливости, - это, несомненно; однако, сама она – свобода – ограничена ценностями достоинства и чести, как, те в свою очередь, - законами любви.

Дж. Ролз согласно своему принципу «рефлексивного равновесия» неоднократно возвращается к данному положению о приоритете свободы, добавляя туда что-то новое, чтобы добиться равновесия наших интуиций и рациональных доводов. В конце концов, он вынужден сослаться на связь свободы с *достоинством*, как важнейшей ценностью, которая, и определяет это первенство. «Основанием чувства собственного достоинства в справедливом обществе является тогда не доля в доходе, но публично утверждаемое распределение фундаментальных прав и свобод. И когда это распределение является равным, каждый имеет одинаковое и гарантированное общественное положение, когда они встречаются для осуществления общих дел в более широком круге»².

Ещё больше возражений вызывает второй принцип справедливости как честности, т.е. принцип различия в пользу «наименее преуспевающих». Привлекает здесь несомненная гуманность и честность самого учёного, его стремление эффективно использовать всегда в реальности существующие различия в пользу наименее приспособленных. Однако может ли казаться в исходном положении для всех рациональных субъектов интуитивно справедливым данный принцип? Ведь по сути дела Дж. Ролз своим принципом узаконивает сам факт различия, в том числе случайное различие в распределении естественных способностей, а также различие в отношениях собственности. И, в частности, он должен признать изначально справедливым факт частной собственности на землю. А ведь это отнюдь не очевидно для нравственного сознания, особенно для человека восточноевропейской и азиатской культур. Для многих более справедливым будет казаться принцип различия, который служит утверждению равенства распределения по разумным потребностям среди свободных и со-

¹ Рих А. Хозяйственная этика. М., 1996. - С. 238-239.

² Ролз Дж. Теория справедливости. - С. 472.

лидарных личностей. Иные, и не в малочисленном составе, что можно сказать априори, согласятся лишь с таким принципом различия, который признаёт неравенство ради устранения самого неравенства. - Дж. Ролз, несомненно, исходит здесь из западного исторического опыта и классического понятия рационализма, когда поступки связанные с жертвенностью, которая «требуется» от субъектов определёнными принципами справедливости, с необходимостью объявляются сверхдолжными, ибо они, действительно, рационально не объяснимы.

Существенными недостатками данной концепции, на наш взгляд, являются ещё следующие: наблюдается определённая парадоксальность этой теории, которая заключается в том, что предложенная Ролзом концепция справедливости тем меньше эффективна, чем более справедливо общество, и, собственно, не приложима к идеально справедливым человеческим отношениям. «Скорее, общество, в котором все могут достичь своего полного блага или в котором нет конфликтующих требований, а также в котором потребности всех без принуждения складываются в гармонический план действий – такое общество в некотором смысле находится *за пределами справедливости* (выделено нами – М.П.Е.). Оно устранило случаи, где апелляция к принципам справедливости и справедливость являются справедливой»¹. Таковы издержки договорной концепции морали, хотя бы она и признавала, как в случае с Дж. Ролзом, объективность нравственных принципов, но отрицала объективность её ценностей.

Другой недостаток этой концепции, который отмечает и сам автор, состоит в том, что она не включает в себя отношения человека к природе, и потому не способна оценивать, регулировать их. «Они [отношения человека к природе – М.П.Е.] выходят за пределы теории справедливости, и не представляется возможным расширить договорную доктрину таким образом, чтобы включить их в неё естественным образом».² Дж. Ролз скромно и мудро в связи с этим замечает, что «насколько справедливость как честность будет пересмотрена, чтобы согласоваться с этой более широкой теорией, сейчас сказать невозможно. Однако представляется разумным надеяться, что если она правильна в качестве объяснения среди людей, она не окажется слишком неверной при учёте этих более широких отношений»³.

Неприменимость теории справедливости как честности к отношениям человека к природе, и к оценке самой природы, следует из её «договорной» сущности, ибо природа, животные не могут предстать рациональными и равноправными субъектами договора. Однако эти отношения вполне объяснимы в рамках ценностной теории морали, которая рассматривает

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. - С. 251.

² Ролз Дж. Там же. - С. 443.

³ Ролз Дж. Там же. - С. 443.

моральную ценность как специфическое качество объективных предметов и трансцендентных вещей. Ценностная теория морали способна объяснить как факты, проанализированные в теории справедливости как честности Дж. Ролза, (и, действительно, многое надо считать правильным в этой концепции и следует согласиться со многими её выводами и оценками) так и объясняет круг явлений, принципиально недоступной для неё. И в таком случае, по рациональным же критериям «эффективности», «включённости» ценностной теории морали надо отдать предпочтение.

Дж. Ролз использует понятие «ценность». Однако «ценность» он понимает очень «узко», субъективно, как значимость явления для субъекта, как определённое чувство субъекта. Но примечательно, что и Дж. Ролзу не удаётся построить теорию морали строго как теорию правильности, ибо и ему приходится использовать элементы телеологических теорий, от которых он первоначально пытался откеститься¹. Теория блага, хотя и в ослабленном варианте, задействована Дж. Ролзом, в том числе и учение о благе Аристотеля. И думается, что так и должно быть, ибо это определяется самой сущностью моральных феноменов².

¹ Это замечание в адрес теории справедливости Дж. Ролза было высказано Ю. Хабермасом в отмеченной выше статье, где он пишет, что уже в первоначальном состоянии, когда люди рационально принимают решения выбора, они руководствуются и у Дж. Ролза также соображениями блага и пользы. - «Тем самым Ролз негласно принимает такое понятие справедливости, которое свойственно для этики благ и которое более прилично для аристотелевского или утилитаристского подходов, чем для собственной теории, исходящей из понятия автономии». (См.: ВФ, 1994. № 10. - С. 56.)

АКСИОЛОГИЯ В РОССИИ

ГЛАВА 5. УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

В русской философии, традиционно обращённой к этическим проблемам, ценностный подход сознательно стал применяться только в XX веке. Так же, как и на Западе, русские мыслители широко пользовались до того понятием ценности, - достаточно указать на работы русских мыслителей XIX века Вл. Соловьёва, Л. Толстого, Ф. Достоевского, св. Феофана Затворника и других. Их вклад в развитие этики известен, и он очень важен, особенно для русской культуры. Подходы к этическим вопросам были различны, - так если Вл. Соловьёв отталкивался от «естественного добра» и Бога, и обращался к реальному историческому опыту, к истории, то Ф. Затворник шёл от человека, при этом в качестве субъекта исследования брал христианина и, собственно, решал важную проблему его нравственного своеобразия. Св. Феофан Затворник опирался при решении этой задачи на свидетельства отцов Церкви, на Святое Писание и Предание. Однако ни у выдающегося представителя светской этической мысли – Вл. С. Соловьёва, ни у выдающегося представителя церковной этической мысли – св. Феофана Затворника не обнаружим мы при анализе этических вопросов собственно аксиологического подхода, и само понятие «ценности» для них ещё не стало научной категорией.

В XX веке мы встречаем уже осознанное серьёзное отношение к ценностному анализу в русской этике. Так, понятие «ценности» использовали Н. Бердяев, С. Булгаков, Б. Вышеславцев и другие. Наибольшее же развитие в их рядах аксиология получила у Н. Лосского. Именно у этого русского мыслителя мы встречаемся с наиболее глубоким в русской этической мысли учением о ценностях, о ценностном подходе.

Как же понимал Н. О. Лосский «ценности»? Какие проблемы обнаруживал он за «ценностным анализом»? Своё учение о ценностях сам Н. Лосский определял как *идеалреалистическое*, «онтологическую, идеалреалистическую аксиологию»¹. Подобная аксиология определённым образом *онтологизирует* и *объективирует* ценности; она считает, что «само бытийственное содержание есть в известном смысле также и ценность»². Ак-

¹ См.: Лосский Н. О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - М., 1994. - С. 308.

² Лосский Н. О. Ценность и бытие. С. 261. Об этом Н. Лосский писал также в работе «Идеал-реализм» (Лосский Н. О. Идеал-реализм // Н. О. Лосский. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995)

сиологическое учение Н. Лосского может быть охарактеризовано также как *интуитивистское*. Собственно, русский философ к ценностям подошёл с тех позиций интуитивизма, которые он развивал изначально¹.

Согласно интуитивизму, утверждаемому Н. Лосским, целые «отрезки объективности, как то: цвет, ценности и т.п., могут непосредственно присутствовать в сознании, «схваченные» актом интуиции. Интуиция позволяет вместе с анализом хотя бы одного случая волевого акта *«непосредственно»* устанавливать «общее положение». Это усмотрение эйдоса волевого акта, как его сущности, сродни с феноменологическим анализом Гуссерля, на которого ссылается Н. Лосский. В практической сфере, когда мы имеем дело с ценностями, можно, писал он, руководствоваться «эмоциональным интуитивизмом» М. Шелера, а при теоретическом познании – «теоретической интуицией», как и в иных видах знания. Именно подобная точка зрения на познание и на мир позволяет, по Н. Лосскому, «особенно чётко отграничиться от впадения в психологизм». Н. Лосский поэтому высоко оценивал многие положения аксиологии М. Шелера и феноменологии Гуссерля.

Ценности, считал Н. Лосский, ни в коей мере не являются психическими феноменами. Психологизм в теории ценностей означает, что предмет имеет ценность постольку, поскольку он может вызвать «индивидуально-психологическое переживание», как-то: чувство удовольствия или неудовольствия, желание, особое чувство ценности и т.п. И самым существенным недостатком психических теорий ценностей является то, что они отрицают *объективность* и *абсолютность* ценностей, и признают лишь их относительность и субъективность.

Н. Лосский был согласен в критике психологизма в аксиологии с теми учёными, в частности, с австрийским философом и психологом А. Мейнонгом, которые утверждали, что ценность не выводится из желаемого, «потому что отношения между этими двумя моментами обратное: желание основано на чувстве ценности, а не наоборот».² Ценности самих психологических чувств, таких как желание, удовольствие, удовлетворение и других, зависят от объективного содержания этих чувств, от ценности тех предметов, которые вызывают в человеке эти чувства. Подобные чувства «есть только субъективный способ переживания объективной ценности, знак её»³. То же самое, по Н. Лосскому, характеризует и *чувство ценности*, на которое обращается особое внимание в аксиологии, - это просто «субъективные одежды, в которые облачаются объективные ценности, вступая в наше сознание».

¹ См. такую раннюю работу Н. Лосского, как «Обоснование интуитивизма» (Лосский Н. Избранное. - М., 1991.)

² Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 251.

³ Лосский Н. Там же. - С. 259.

Н. Лосский справедливо выступал также против отождествления ценностей с *долженствованием* и со *значением*, - отождествление ценности и значения получило, как уже отмечалось, особенно широкое распространение, в том числе в обыденном сознании. Ценности не являются значениями уже потому, что в таком случае они будут зависеть от степени исполнения их субъектами, но опыт свидетельствует нам о ценности многих из тех предметов, принципов, которые уже выполнены или принципиально не могут быть выполненными, как, например, сверхдолжная ценность «святости».

Н. Лосский не отождествлял также ценностей ни с качествами, ни с отношениями, ни с сущностями. Уже отмечалось выше критическое замечание русского философа в адрес М. Шелера, понимающего, как считал Н. Лосский, ценности как определённые качества блага. Н. Лосский против этого положения приводит «доказательство от противного», - эмпирический аргумент. Представим себе, писал он, что мы живём в царстве таких ценностей-качеств, как «голубость», «восхитительность», «добро» и т.п., без того, что, собственно, является голубым, восхитительным, добрым. «Такие оторванные ценности, - делает он вывод, - обесценивались бы и даже стали бы отвратительными тенями; из этого следует, что качества, указанные Шелером, суть дополнительные, симптоматические ценности к ценностям носителей их, что сами эти носители тоже суть ценности, и притом основные».¹

Ценности не являются и отношениями. Н. Лосский старался доказать это положение через критику концепции ценностей немецкого философа Эриха Гейде. Н. Лосский согласен с замечанием Гейде, что есть два типа относительных понятий: одни обозначают само отношение, (например: тождество, противоречие), другие обозначают то, что содержит в себе отношение (отец, мать). И когда Гейде относит ценности к первому типу отношений, он тем самым «выносит» их «из объекта наружу», т.е. определённым образом «дематериализует». Согласно же Лосскому само бытийственное содержание объектов представляет собой ценность, и поэтому ценности связаны с отношениями второго типа. Ценности тем самым «материализуются» и «объективируются». И Н. Лосский делает вывод, что «ценность» есть особая категория, которая *неподводима* ни под какие другие, и, следовательно, которую нельзя определить обычным путём через указание родовидовых признаков.

Данное положение о ценностях как особых эпифеноменах, не сводимых к основным структурным элементам бытия, а именно к сущностям, качествам и отношениям, является логическим следствием из интуитивизма русского философа. Н. Лосский не признавал ценности за качества по-

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С.263.

тому, что согласно его онтологии, бытие, как и любая сущность, качество, отношение есть уже сами по себе определённые ценности. Однако это предстаёт разновидностью «натуралистической ошибки», вскрытой Дж. Муром. Кроме того, здесь много «мистического тумана», ибо вся история философии свидетельствует в пользу идеи тройственной структуры бытия как единства сущностей, качеств и отношений. С этой точки зрения, моральные ценности предстают *специфическими качествами* объектов и субъектов, их «добрыми» или «плохими» метасвойствами.

По Н. Лосскому есть ценности *производные* и *первичные*, которые лежат в основе первых. Дефиницию производных ценностей можно дать довольно легко: «это бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от неё».¹ Но невозможно никак определить первичную, сверхмировую, абсолютную положительную ценность, каковой предстаёт «Бог как само Добро». Да и приведённое определение производной ценности не является типичным определением, ибо «бытие» здесь не предстаёт тем родом, под который можно подвести «ценность». И это очевидно уже из того, что суждение «ценность есть бытие» ложно. Внешнее сходство определения производной ценности с обычной дефиницией Н. Лосский объяснял особой дискурсивностью языка, которая больше, нежели дискурсивность мысли. Итак, по Н. Лосскому, «ценность есть органическое единство, включающее в себя, как элементы, бытие и значение, но, опираясь на эти элементы, она представляет собою новый аспект мира, отличный от своих элементов»² (выделено нами – МПЕ).

Ценности по своей природе являются *идеальными* и *объективными*. Под *идеальным* бытием Н. Лосский понимал «всё то, что не имеет формы пространства и времени»³. Думается, это всё же является тем, что традиционно обозначается как «*трансцендентное бытие*», - именно так мы в дальнейшем станем обозначать бытие, относительно независящее от пространства и времени. У Н. Лосского есть понятие и «*конкретно-идеального*», которым он обозначал такое идеальное событие, которое творчески определяет *реальное* бытие, т.е. бытие, осуществляющееся в пространстве и времени. Всякая ценность, по Н. Лосскому, или всецело идеальна, или включает в себе идеальный аспект, каковым предстаёт её значение и смысл.

Объективность ценностей означает их *общезначимость*, «т.е. значение её для всякого субъекта»⁴, в то время как *субъективность* характеризует значение ценности «только для определённого субъекта». В уста-

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 286

² Лосский Н. Там же. - С. 286

³ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 268. См., также: Лосский Н. Свобода воли // Н.О. Лосский. Избранное. М., 1991. - С. 525; там же: «Мир как органическое целое», гл. 111.

⁴ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 288.

новлении существования абсолютных и объективных ценностей русский мыслитель видел важнейшую задачу аксиологии, с позиций чего только и возможно преодолеть аксиологический релятивизм. И он был здесь, несомненно, прав. Н. Лосский хорошо понимал и трудность этой задачи. «Опознание объективности ценности и наличия абсолютных ценностей, - писал он, - вследствие пронизанности всех переживаний ценности сложными, разнообразными и противоречивыми в условиях нашей жизни чувствами, ещё более затруднено, чем защита объективности и абсолютности истины в гносеологии».¹ Однако защита абсолютности и объективности моральных ценностей необходима для образа жизни достойного Царства Божия.

Обращает на себя внимание тот факт, что «объективность», по определению Н. Лосского, не понимается как то, что существует вне и абсолютно *независимо* от какого-либо субъекта. У русского мыслителя было два понятия объективности. В книге «Обоснование интуитивизма» Н. Лосский отмечал, что «под словами субъект и объект можно разуметь *я* и *внешний мир*, поскольку он состоит из предметов, подлежащих знанию. В таком случае «объективный» значит принадлежащий к сфере внешнего мира как предмета знания, исходящий от него (например, принуждение) [имеется в виду «от него» как от «внешнего мира» - МПЕ], имеющий познавательное значение в отношении к нему»², т.е. к «внешнему миру». Но, эти понятия могут иметь и другое значение, когда «субъектом можно назвать *я* как носитель знания, а объектом – *содержание знания* безотносительно к тому, заимствовано ли это содержание из внешнего или из *внутреннего* (выделено нами – МПЕ) опыта»³. Последнее понятие «объективности» является более широким по объёму, родовым по отношению к первому. Но поэтому и субъектные ценности, как, например, добродетели, являются, по Н. Лосскому, объективными.

Учение об объективности истины и ценности, можно сказать, составляет специфическую черту русской философии и, в частности, этики. Создаётся впечатление, что здесь русская мысль в лице многих своих представителей, стоит ещё на позициях докритической, докантовской философии, отличаясь этим от ведущих тенденций западной философии. Однако, русские философы хорошо знали учение Канта, отдавали ему должное⁴, брали у него то, что считали истинным и ценным, как, напри-

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 314.

² Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Н.О. Лосский. Избранное. - М., 1991. - С. 125.

³ Лосский Н.О. Там же. - С. 125.

⁴ Вл. С. Соловьёв в кн. «Оправдание добра» очень высоко оценил учение Канта об автономии морали: «В Канте, без сомнения, следует признать Лавуазье нравственной философии. Его разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума» (Соловьёв Вл. С. Оправдание добра// Вл. Соловьёв. Сочинения в двух томах. - М., 1988. - Т. 1. - С. 241.). «Нравственность действительно самозаконна, - писал также

мер, учение об автономии морали, используемое Вл. С. Соловьёвым, или учение об антиномии, взятое П. А. Флоренским, или идею о невозможности трансцендентного знания, разделяемую Н. О. Лосским. Но их собственные учения свидетельствуют, что для многих из них философия великого кенигсбержца не являлась тем «коперниканским переворотом», каковым оно воспринималось многими мыслителями Запада. Зная основные положения критической философии, русские мыслители довольно критически отнеслись к ней самой, сразу становясь на иные позиции, следуя здесь примеру Шеллинга и Гегеля, оказывавшим на них несомненное влияние. Почему так получилось? Ведь от философии Канта нельзя просто отмахнуться, её надо усвоить и пережить, как это случилось в России с марксистской философией.

Русская философия традиционно тяготела к объективизму и онтологизму. Вл.С. Соловьёв язвительно сравнивал позицию субъективного идеализма с позицией зачарованного перед зеркалом петуха, ничего не замечающего кроме своего собственного отражения. В его книге «Оправдание добра» есть глава, под номером 12, специально посвящённая критике *отвлечённого субъективизма* в нравственности. Русский философ считал, что субъективизм «произвольно ставит человеческому добру такие тесные границы, которых оно в действительности не знает и не знало»¹. Нравственность, и Вл. С. Соловьёв здесь был прав, «никогда не была только делом личного чувства или правилом частного поведения». Абсолютное добро, которое открывается в христианстве, требует, «чтобы человеческое общество становилось *организованною нравственностью*»². От нравственного уровня общественной среды зависит и субъективная нравственность. И без «организованного общественного целого, обладающего властью», нельзя перенести основные требования нравственности из субъек-

Вл. С. Соловьёв, - в этом Кант не ошибся, и этот великий успех, связанный с его именем, не пропадёт для человечества» (Соловьёв Вл. С. Оправдание добра. -С.244).

Н. А. Бердяев в книге «Я и мир объектов» справедливо, на наш взгляд, заметил, что «после дела, совершённого Кантом и немецкими идеалистами, нет уже *возврата* к старой метафизике субстанционального типа, которая искала бытия в *объекте*» (Бердяев Н.А. Я и мир объектов// Н. Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994. - С. 249.).

Н.О. Лосский в своей работе «Обоснование интуитивизма» отметив, с его точки зрения, ошибки Канта, в то же время, подведя итог своему исследованию догматических предпосылок теории знания Канта, напишет, что «подпочва философии Канта не оригинальна, но его решение вопроса об условиях знания в высокой степени оригинально и богато элементами, открывающими новые пути для философии XIX века. Важнее всего то, что Кант усмотрел несостоятельность всех учений о знании как *соответствия* между представлением и вещью, находящейся вне процесса представления, т.е. несостоятельность теорий трансцендентного знания. Он пришёл к мысли о необходимости объединить субъект и объект, примирить их враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сделать знание объяснимым» (Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. - С. 144-145.).

¹ Соловьёв Вл.С. Оправдание добра. - С.329.

² Соловьёв Вл.С. Оправдание добра. - С. 339.

тивного чувства на «широкую и твёрдую почву объективной действительности», т.е. превратить их «в общий и обязательный закон жизни»¹.

Поэтому Вл. С. Соловьёв и считал, что нельзя «быть нравственным вне определённой и положительной связи с государством»², как нельзя быть нравственным и вне церкви. И если мы осуждаем, скажем, гражданскую мораль античного общества или нравственный церковный строй средневековья, то осуждению здесь подлежит не общественный и церковный характер нравственности, а безнравственный характер античного общества и средневековой церкви.

Постоянный оппонент Вл. С. Соловьёва, Б.Н. Чичерин в своей критике его этического учения много внимания уделил именно этой *двенадцатой* главе «Оправдания добра». И основной довод Б.Н. Чичерина, направленный против соловьёвской этики, состоял в том, что «*принудительная нравственность есть безнравственное* (выделено нами – МПЕ); это – положение, на котором нельзя достаточно настаивать, ибо оно одно ограждает совесть от насилия и нравственность от извращения. В особенности оно важно там, где вся нравственность, как у г. Соловьёва, стоит на религиозной почве»³.

Для Б.Н. Чичерина всё это представлялось как «поистине чудовищные выводы». «И не говорите, - писал он, обращаясь к Вл. С. Соловьёву, - что вы не признаёте насилия в делах веры. Вся ваша нравственность основана на религии; вы хотите водворить царство Христово, т.е., по существу своему религиозное общество, и хотите делать это властными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом»⁴.

Вл. С. Соловьёв ответил на эту критику. Он написал, что его оппонент вместо организации добра, о которой он говорит «как о необходимой и долженствующей», «подставляет организацию зла, о которой можно говорить только как о подлежащей уничтожению»⁵. Разъясняя своё учение о принудительной организации добра, Вл. С. Соловьёв отметил, что он ставит чёткие и именно нравственные границы для подобной организации, которая осуществляется с помощью государства. Именно этому учит его теория «*нравственного государства*» и права как «*минимума морали*». «Вопрос о пределах такой принудительной силы добра, - отвечал своему оппоненту Вл. С. Соловьёв, - деятельным органом которой признано у меня государство, разрешается ... в том смысле, что эта организация, как служащая добру, не может иметь никаких других интересов выше нравст-

¹ Соловьёв Вл. С. Там же. - С. 337.

² Соловьёв Вл. С. Там же. - С. 329.

³ Чичерин Б.Н. О началах этики//Философские науки, 1990, № 1. - С. 102.

⁴ Чичерин Б.Н. О началах этики// Философские науки, 1989, № 11. - С. 87.

⁵ Соловьёв Вл.С. Мнимая критика// Философские науки, 1990, № 2. - С. 91.

венного, и следовательно, её принудительное действие должно всегда и во всём подчиняться требованию нравственного начала – признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил»¹. Именно поэтому, написал далее Вл. С. Соловьёв, он осуждает смертную казнь, пожизненное лишение свободы, личное и экономическое рабство, всякое покушение на духовную свободу человека, «без которой его жизнь лишена внутреннего достоинства».

Н. Лосский в своей работе «Обоснование интуитивизма» также отвёл целую главу Канту: «Гл. четвёртая. Догматические предпосылки теории знания Канта». Н. Лосский в качестве важнейшего заблуждения Канта считал то, что «философия Канта *обедняет* мир, она лишает его, сама этого не замечая, большей части его содержания».² Подобная ограниченность видится в том, что для Канта единственно известным процессом является процесс познания, «отрицание всякой трансцендентности здесь доведено до последних пределов». В качестве примера ограниченности критической философии Н. Лосский приводил кантовское понятие Бога и не без иронии писал по этому поводу: «Пожалуй, нигде творческая мощь и остроумие Канта не выразились с такою силою как в этом превращении Бога в правила синтеза ощущений».³

Думается, Кант мог бы возразить на подобные замечания, что он не отрицает богатство мира явлений, хотя и связывает это с богатством самого субъекта. Но целью его исследования является *научное* знание и о мире, и о самом человеке, о его нравственности и религии, о природе этого знания, его возможностях и границах.

И, в то же время, в этих замечаниях русских мыслителей об ограниченности философии Канта, есть несомненная доля истины⁴. И эта ограниченность связывалась русскими мыслителями не столько с научным подходом Канта, заставлявшим его в соответствии с требованиями научного дискурса абстрагироваться от частного, конкретного, а с самой позицией субъективного идеализма, «отнимающего» у предметов их определённую независимость, богатство их отношений, качеств, а у вещей их реальную возможность влиять на предметы и субъекты. Слишком узким, фор-

¹ Соловьёв Вл.С. Мнимая критика.//Философские науки. 1990. № 2. - С. 90-91.

² Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. - С. 119.

³ Лосский Н.О. Там же. - С. 124.

⁴ Ограниченность кантовского трансцендентального идеализма признавалась многими творцами русской культуры, а не только философами. Так, А.А. Блок, в стихотворении, посвящённом Иммануилу Канту напишет:

«Сижу за ширмой. У меня
Такие крохотные ножки...
Такие ручки у меня,
Такое тёмное окошко...
Тепло и темно.»

мальным, серо-одноцветным становился мир по Канту. Сами же сторонники Канта, замечал, например, Н. Лосский, интуитивно следуют истине и вкладывают в представления всю богатую жизнь природы¹.

Ограниченность кантовской точки зрения на мир по Н. Лосскому проявляется, в частности, и в том, что для Канта не существует вне субъекта отношений. «Мало того, - писал он, - что Кант изгоняет из мира всякую деятельность, кроме интеллектуального процесса связывания чувственных данных, он изгоняет также из мира вообще всякое *внутреннее содержание*, а вместе с этим всякое *внутреннее отношение* между его элементами; так оно и должно быть, если мир явлений есть по содержанию груда чувственных данных»². Кант, действительно, связывал отношения с деятельностью субъекта, который выводит из опыта апостериорные отношения, а из разума – априорные, которые только и могут быть всеобщими, *трансубъективными* по Н. Лосскому, и необходимыми. Но тогда возникает новая проблема для Канта, на которую справедливо обращал внимание Н. Лосский, а именно: «чем же определяется отношение между априорными формами и конкретными чувственными данными»? Дело в том, что априорные формы имеют общий характер, а чувственные данные – единичный. И Канту нельзя признать, что все связи, в том числе единичные, являются априорными, ибо это предстаёт чистейшим *солипсизмом*. Если же признать, что конкретные чувственные данные связаны уже внутренне между собой, то это разрушает основные установки «Критики чистого разума», что связи не устанавливаются во внешнем опыте, они привносятся сознанием. Как известно, Кант пытался решить этот вопрос через учение о схемах, связанных со временем, но не очень убедительно.

Ограниченность субъективного идеализма Канта проявляется по Н. Лосскому и в его агностицизме не только в отношении «внешних» «вещей в себе», но и в отношении «внутреннего» духа, человеческой души. Н. Лосский, видимо, имел в виду здесь «объективное» содержание внутреннего опыта, который он признавал, и который по Канту, предстаёт всё же субъективным. «Казалось бы, - писал Н. Лосский, - что согласно этому учению, природа, как она есть сама по себе, остаётся, правда совершенно недоступною человеческому знанию, но зато человеческий дух, этот законодатель природы как явления, должен быть познаваем вплоть до своих последних тайников. Однако по Канту, и это недостижимо: душа познаёт себя только из своих действий на себя самое (на свою чувственность), вследствие чего являются *разрознённые пассивные данные* внутреннего

¹ Подобное замечание в адрес субъективного идеализма высказывали и иные мыслители, стоящие на позициях реализма. Так, Э. Жильсон в своей реалистической философской программе отметит, «что, если кто и претендует на другое мировоззрение, то всё равно, когда забывает свою роль, думает как реалист» (См.: История современной зарубежной философии. СПб., 1997, с. 100).

² Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. - С. 122.

чувства, а закономерное упорядоченное целое получается из них опять-таки благодаря априорным формам чувственности и синтетической деятельности рассудка. Следовательно, и самих себя мы познаём не так, как мы существуем сами по себе, а так, как мы *являемся* себе согласно законам «нашей познавательной деятельности».¹ Этот агностицизм в отношении самого себя не позволил Канту глубоко проанализировать конкретный внутренний опыт, отделить в нём действительно субъективное от транс-субъективного, которое не сводится к отмеченным им всеобщим трансцендентальным формам разума.

И доля истины есть в этом замечании Н. Лосского, на подобную ограниченность учения Канта указывали М. Шелер и Н. Гартман (см. *выше*). Кант обращается к внутреннему опыту, к человеку как «вещи в себе» именно при исследовании морали – в «Критике практического разума», в «Основах метафизики нравственности». Как известно, по Канту именно практический разум позволяет человеку выйти за пределы, установленные самой природой для «чистого разума». Кант обратил здесь внимание на такие сущностные черты человека, как его свобода, долг, категорический императив, которые играют важнейшую роль для нравственного бытия личности. Однако, многие иные сущностные черты субъективной природы человека, существенные для его нравственности, остались вне поля зрения Канта, т.е. не существенными по нему для учения о морали. И в этом несомненная ограниченность, чрезмерный формализм его этики.

Н. Лосский остановился и на проблеме солипсизма, которая не была исследована глубоко самим Кантом, но зато историки и последователи Канта подняли её. «Если теория Канта верна, то необходимо признать, что существование других человеческих сознаний, кроме моего, не доказуемо: подобно бытию Бога, оно может быть разве только предметом *веры*».² Кант, действительно, не критически признал существование других разумных существ, а также их общественные формы организации, такие как гражданское общество, государство, церковь. Когда мы говорим об их «некритическом» признании, то имеем в виду, что они являются допущениями в философии Канта, которые не следуют непосредственно из её основоположений, но на которые вынужден пойти философ, чтобы «расширить» сферу «практического разума», как заметил сам Кант в отношении постулата естественного права «собственности». «Разум требует, чтобы это имело силу основоположения, и требует именно как *практический* разум, который расширяется благодаря этому своему априорному постулату»³. Так, сама практическая правовая, нравственная, религиозная жизнь

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. - С. 112.

² Лосский Н.О. Там же. - С. 124.

³ Кант И. Метафизика нравов в двух частях// Кант И. Соч. в 6 тт., - М., 1965. Т. 4, ч. 2. - С. 157.

заставила Канта преступить порог своего субъективизма и сделать определённые уступки реализму¹.

Ограниченность этики Канта проявляется ещё в одном важном аспекте, на который *не обратил* внимание Н. Лосский, а именно, - в моральном отношении к *природе*, которая предстаёт как морально отчуждённая. Природа, в том числе живая, но не разумная, не выступает субъектом морали у Канта. И хотя он формулирует категорический императив так, что он предстаёт как всеобщий закон природы, но из самого текста явствует, что он действителен только в сфере разумной природы, обладающей свободой воли. Дело в том, как писал Кант в предисловии к «Основам метафизики нравственности», что все «законы суть или законы *природы*, или же законы *свободы*». И наука о первых называется «учением о природе, а последняя – учением о нравственности», или этикой. И именно автономия воли является высшим принципом нравственности. Сам категорический императив, как основной закон нравственного бытия, возможен «благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира»². Обладают ли такой идеей иные живые существа? В системе трансцендентального идеализма Канта не возможно ответить на этот вопрос. Тем паче, неправомерно считать, что такая идея есть у *неразумной* природы, уже по самому её определению. Следовательно, мы и не вправе, если придерживаться рассуждений Канта, включать в сферу морали, в сферу наших моральных отношений, ни «братьев наших меньших, ни неживую природу, ни бытие. Бытие в целом, по знаменитому тезису Канта «не есть реальный предикат... Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе»³.

Предпочтение, которая отдавала русская философия объективизму и трансцендентности, на наш взгляд, во многом определялось той ограниченностью противоположной точки зрения, которая отмечена выше. И важнейшими аргументами против субъективизма были этические и религиозные. Нравственный фактор, несомненно, заставлял русских мыслителей преступать границы собственного «Я» и трансцендировать в объективную и трансцендентную реальность. Нравственность, действительно, с

¹ Подобную ограниченность Канта признавали и западные философы, стоящие на позициях реализма. Так, будущий папа Римский Иоанн-Павел II, в своей статье «Основание этики», которую он написал ещё будучи в сане священника Кароля Войтылы, отметит: «Нравственные нормы опираются на реальность. Тот самый разум, который в своём познании достигает самой действительности, определяет и основы деятельности. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в основании устанавливаемых разумом норм лежит как основная предпосылка согласие с действительностью. Это и есть, собственно, принцип реализма в этике. От чего отходит Кант, утверждая, что так называемый категорический императив – чисто априорная форма практического разума, т.е. принцип, порождённый самим разумом, потому что он не соприкасается с действительностью, с реальным миром сущностей и благ. Для реалистической этики недостаточен Кантов императив» (*Войтыла К.* Основания этики. // Вопросы философии, 1991, №1. - С. 33.)

² *Кант.* Соч. в 6 тт. - Т. 4, ч. 1. - С. 299.

³ *Кант.* Соч. в 6 тт. - Т. 3. - С. 521.

необходимостью включает в себя и благоговение перед Богом, для того, кто верит в Бога, и любовь к другому человеку, как к самому себе, и жалость к «братьям нашим меньшим», и победу над собственным эгоизмом, и жертвенность, как сверхдолжное и в то же время, несомненно, нравственно положительное. Русская философия, поэтому пришла к идеи консубстанциональности или транссубъективности, которой она в лице многих своих представителей осталась верной до конца.

Н. Лосский отмечал не только ограниченность философии Канта, но и её определённую ошибочность, которая, собственно, и определила ограниченность всей системы. Важнейшая ошибка Канта заключалась в его метафизическом разделении мира на «Я» и «не-Я», в его догматической предпосылке «о разобщённости между познающим субъектом и познаваемыми вещами».¹ Кант потому сразу остановился перед неразрешимым при этих посылах вопросом: «как возможно, чтобы «мои» состояния казались мне «не моими» и даже приняли характер данных вещей». Н. Лосский выдвинул предположение о трёх возможных гипотезах возникновения знания: 1) знание есть соответствие; 2) знание есть созидание и 3) знание есть «заключение» объекта в субъект. Кант остановился на второй гипотезе, справедливо во многом подвергнув критике учение о познании как отражении, но он, по Н. Лосскому, не увидел третьей возможности, которой придерживался сам Н. Лосский. Именно признание, что знание включает объекты так, как они есть, что возможно лишь при интуитивном характере познания, и позволяет обосновать всеобщность и необходимость знания «глубже и вернее, чем с помощью гипотезы Канта»².

Здесь, во-первых, надо согласиться с Н. Лосским, что основоположения теории познания Канта действительно носят гипотетический характер, а не аподиктический, поскольку предстоят умозаключениями от следствий к основаниям. Во-вторых, и основное положение интуитивизма Н. Лосского также имеет гипотетический характер, с чем он сам согласен. В-третьих, гипотеза Н. Лосского о знании кажется не менее спорной, чем кантовская. В самом деле, знания, даже «включающие» в себя объекты, являются уже не непосредственными, а опосредованными нашей физиологией и психикой, и в этом смысле субъективными, т.е. Кант здесь был прав. Затем, с необходимостью следующее из концепции Лосского умозаключение о непосредственно-независимом от субъекта существовании цвета, звука и т.п., кажется чрезмерно упрощающей реальность идеей. Н. Лосский связывал в начале XX века большие надежды с идеал-реализмом и интуитивизмом, и считал, что философия в своём историческом развитии приближается к их основным положениям. Однако сама история филосо-

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. - С. 117.

² Лосский Н.О. Там же. - С. 114.

фии XX века, которая не пошла по этой программе, свидетельствует, что его надежды были преувеличены.

Однако, в учении о познании предметов и вещей у Н. О. Лосского, по нашему мнению, есть и верные идеи, не утратившие своей актуальности. Так, Н. Лосский был, несомненно, прав, когда утверждал, что «объективность внешнего опыта состоит в *живом сознании зависимости* (выделено мною – М.П.) акта суждения от вещи, не принадлежащей к составу моей душевной жизни, причём самое содержание объективного представления (например, представления дерева, когда я смотрю на лес) чувствуется мне как независимая от меня вещь, а не как что-то только *относящееся* к вещи (выделено мною – М.П.)»¹. Н. Лосский писал, что «такой предмет, как наблюдаемое дерево, *имманентен сознанию субъекта*, но остаётся *трансцендентным субъекту сознания*; а такой предмет, как сознаваемая печаль субъекта, *имманентен и сознанию субъекта и самому субъекту*»². Думается, мы должны признать существование в нашей психике не только трансцендентального единства апперцепций, но и *трансцендентальное сознание реальности*, как можно обозначить данное свойство человеческой психики. Трансцендентальное сознание реальности включает в себя и чувство объективности объектов-предметов, и чувство реальности трансценденций-вещей, а также и способность разума к осмыслению объективности и трансцендентности. В нашей психике есть трансцендентальная способность к реализации, или реконструкции, инсталлизации наших апперцепций и идей. А это означает, что наша психика соотносит наши субъективные апперцепции и идеи о реальности, объективной или трансцендентной, с самой реальностью. Следовательно, с этой точки зрения верно как то, что мы не только конструируем мир, но и созерцаем, так и то, что мы не только созерцаем мир, но и конструируем, и таким образом выходим за свои пределы, трансцендируем, совершаем «скачок», или, как писал М. Хайдеггер, делаем «прыжок в неизвестность».³ Именно таким образом мы и обнаруживаем ценности, и начинаем чувствовать и мыслить о них, говоря словами М. Хайдеггера, «в собственном смысле слова».

Кант своим учением о границах разума совершил, кроме прочего, ещё одно большое дело. Выявив границы нашего разума, он одновременно показал, что разум может перешагнуть эти границы. В самом деле, уже сам факт осознания разумом своих границ есть свидетельство преодоления им этих границ. Разум человеческий может, оказывается, перешагнуть собственные пределы, осознать собственную ограниченность. И в этом его свобода. Данная свобода и может быть названа «трансцендентальным скачком» разума, или его «прорывом», «прыжком» за собственные субъек-

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. - С. 133.

² Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1995. - С. 332.

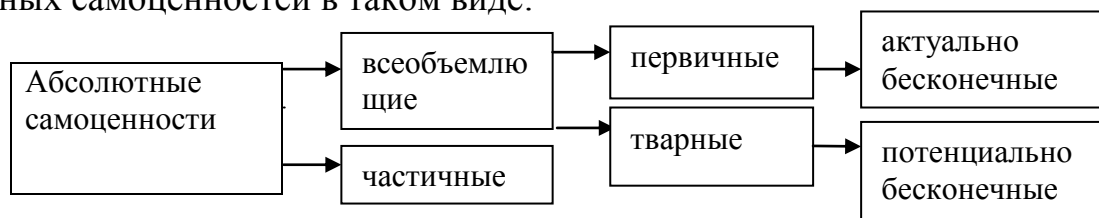
³ Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. - М., 1991. - С. 143.

тивные границы. И это очень важно для анализа *объективных* ценностей, ибо так человек способен познать *объективное*, существующее за его *субъективностью*.

У Н. Лосского есть своя классификация ценностей. Так, он, прежде всего, выделял *абсолютные* и *относительные* ценности. «Абсолютная положительная ценность есть ценность сама в себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта»¹. Такая ценность всегда предстаёт добром, и то, что следует из неё, не содержит никакого зла. В свою очередь, абсолютные самоценности по Н. Лосскому, подразделяются на *всеобъемлющие* и *частичные*.

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

Схематично сам Н. Лосский изобразил свою классификацию абсолютных самоценностей в таком виде:



Эта классификация отражает мировоззренческие установки философа, а именно его *органическое* миропонимание, его *интуитивизм* и *иерархический персонализм*. С нашей точки зрения, в этой оценке ценностей самой ценной является идея о существовании и объективности абсолютных самоценностей добра, а также различные степени их всеобщности, позволяющие выделить всеобщие и частичные ценности.

Н. Лосский приводит и определённое доказательство существования абсолютных самоценностей. Это доказательство имеет не столько логический характер, сколько эмпирический и предстаёт доказательством от противного. Русский философ отмечал, что «важнейшая задача аксиологии

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. - С. 288.

состоит в установлении существования абсолютных ценностей и преодоления *аксиологического релятивизма*, т.е. учения, утверждающего, что *все ценности относительны и субъективны*¹. Этический релятивизм один из основных врагов истинной нравственности. И Н. Лосский считал, что релятивистское учение следует из неорганического миропонимания, которое, в конечном счете, отвергает идеальный аспект мира, и ограничивается фактами, *субъективно* принятыми или отвергнутыми. Но, при таком взгляде на мир, невозможно найти рациональных основ для общезначимых норм поведения.

Здесь можно согласиться с Н. Лосским, что субъективизм есть мировоззренческая основа релятивизма, а последнее предстаёт косвенным эмпирическим доводом *contra*. Н. Лосский не приводит здесь каких-либо логических доводов, он ссылается на духовный опыт, на интуицию, любовь и веру, которые заставляют нас признать, что «в действительности есть Бог и Царство Бога как абсолютно достойное и оправданное бытие». И ещё «никакая наука не доказала небытие Бога и невозможности Царства Божия»². Бог и Царство Божие, как абсолютные моральные ценности, есть основа всех тварных абсолютных и относительных ценностей. – «Всякая попытка отрицания абсолютных ценностей ведёт к самопротиворечию, т.к. абсолютная ценность Бога и Царства Божия есть основное необходимое условие и всех относительных ценностей и даже самой *бытийственности* вообще»³.

Относительные ценности, по Н. Лосскому, это те, «которые в каком-либо отношении суть добро, а в другом зло, по крайней мере, потому что необходимо связаны со злом»⁴. Таким образом, относительные ценности двулики и возможны в психоматериальном царстве. Это царство *субстанциональных деятелей*, которые отпали от Бога и находятся в той или иной степени обособленности друг от друга. В самом деле, в реальной жизни, в процессе нормальной эволюции, как возрастания относительного добра, отмечал Н. Лосский, невозможно избежать борьбы за существование. Чтобы есть и пить человек вынужден истребить растение и животных, а в своей предметной деятельности он вмешивается в объективные природные процессы, нарушая целостность растительного и животного мира. Всё это и предстаёт злом, которое, однако, с необходимостью связано с добром, ибо подготавливает «осознание абсолютных ценностей и усвоение их». Относительные ценности также объективны, общезначимы. Но вследствие их связи со злом, «общезначимость их иная, чем общезначимость абсолютных ценностей; совершенная любовь, красота, истина, нравственное

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 288.

² Лосский Н. Там же. - С. 290.

³ Лосский Н. Там же. - С. 291.

⁴ Лосский Н. Там же. - С. 293.

добро суть *общезначимые самоценности*, тогда как *относительное добро общезначимо не как самоценность, а как нечто служебное*, как необходимый момент эволюции, подводящий к порогу выхода из зла»¹.

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

В учении об относительных, отрицательных ценностях, как и в целом в своей аксиологии, Н. Лосский много внимания уделял *субстанциональным деятелям*. Субстанциональный деятель есть «конкретно-идеальное бытие как творческий источник и носитель своих проявлений». Субстанциональный деятель идеален, он вне времени и пространства, и он является творческим началом всякого конкретного бытия, его субстанцией. В своей книге «Бог и мировое зло» Н. Лосский утверждал, что не только психические процессы, но и материальные процессы не осуществляемы без субстанционального деятеля: «Итак, в основе материальных процессов, как и в основе душевных процессов, находятся субстанциональные деятели»². И именно эгоизм этих «деятелей» приводит к распаду единства мира и появлению относительных и отрицательных ценностей. Различия в совершенстве субстанциональных деятелей определяет и различия в совершенстве предметов психоматериального мира. Собственно, каждый из этих деятелей получает то психоматериальное воплощение, которое соответствует его ценности. «Деятель» становится личностью лишь при определённом уровне развития, когда начинает понимать абсолютные ценности. Поэтому свою философию сам Н. Лосский определял как *панвитализм и иерархический персонализм*.

Однако, идея о «субстанциональных деятелях» не перестаёт критически осмысленной, достаточно обоснованной. Лосскому эта идея важна для логической непротиворечивости его интуитивистской картины мира. Она начинает работать и в его аксиологии, этике, в частности при решении

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 298.

² Лосский Н. Бог и мировое зло// Лосский Н. Бог и мировое зло. - М., 1994. - С. 337.

проблемы отрицательных ценностей, зла, его истоков, и, конкретно, при осмыслении зла в природе. Однако она остаётся чисто умозрительной и гипотетической, можно даже сказать, фантастической. У Н. Лосского в связи с признанием «субстанциональных деятелей» появляются и «внутренние» для его системы проблемы. Так, ему приходится признать всеобщую одушевлённость природы, перевоплощение душ. Ведь «один и тот же деятель может развиваться от электрона до человеческого типа жизни и подняться выше человека, например в форме общественного Я»¹.

Но это означает, что Н. Лосский выходил и за рамки православия, в целом христианства, что для него, как для верующего православного человека, было, несомненно, большой проблемой. И хотя он пытался обосновать совместимость положений панвитализма и «метаморфозии» (термин, используемый Н. Лосским для обозначения перевоплощения) с христианской онтологией, антропологией и этикой, его аргументы не состоятельны. Для христианства, и, в частности, для православия, человеческая личность, как образ и подобие Бога уникальна, единственна, неповторима, как неповторима и уникальна личность и жизнь Христа. Учение о перевоплощении душ, столь распространённое на Востоке, не совместимо с христианством, с его учением о нашем искуплении Иисусом Христом, с признанием воскресения тел, и с христианской идеей справедливости и свободы². Ещё в 553 году на Пятом Вселенском Соборе в Константинополе учение Оригена о «предсуществовании душ» было осуждено, а его последователи преданы анафеме.

Учение о «субстанциональных деятелях» является, собственно, теологуменом Н. Лосского, что создало неразрешимые для него, как христианского мыслителя, проблемы. Это учение не объясняло реальные вопросы, а, напротив, усложняло их рациональное осмысление.

Так и в аксиологии, после правильных, с нашей точки зрения, утверждений об объективности ценностей и об их специфичности, не сводимости ни к значению, ни к чувству, Н. Лосский вынужден признать всё же «неразрывную» связь ценностей и субъектов, в качестве которых предстают «вечные», «неустрашимые» после их признания уже никоим образом «субстанциональные деятели». «Я вовсе не отвергаю, - писал Н. Лосский, - что ценность возможна лишь там, где есть отношение к субъекту»³. И далее: «Я полагаю, что понятие ценности связано с понятием значения». Несомненно связано, скажем мы, но как? Есть ли ценность значение? И может ли она быть не-значением, если она возможна лишь там, где есть связь с субъектом? С нашей точки зрения, ценность не есть значение, хотя и связана с ним, и может существовать вне и независимо от субъекта.

¹ Лосский Н. История русской философии. - М., 1991. - С. 336.

² См., например: Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. - М., 1992.

³ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 261.

Собственно, многие идеи Н. Лосского о ценностях высказаны вопреки отмеченным сейчас положениям, а в духе трансцендентности и объективности. И в этом видится противоречивость, ограниченность его аксиологического учения. Истинные её (Н. Лосского аксиологии) положения можно рационально объяснить и без обращения к концепции «субстанциональных деятелей».

У Н. Лосского есть содержательные замечания о конкретных ценностях добра и зла. Зло, как наиболее общая отрицательная ценность, исследовалась Н. Лосским в нескольких работах¹. Н. Лосский определял зло следующим образом: «Отрицательную ценность, т.е. характер зла, (в широком, а не этическом лишь значении) имеет всё то, что служит препятствием к достижению абсолютной полноте бытия»². Существуют различные виды зла, собственно, на каждой ступени бытия есть свои специфические виды зла. Но как наиболее общие их виды можно выделить: физическое зло, социальное, нравственное. Н. Лосский отвергал метафизическое зло, но признавал сатанинское, как зло *абсолютное*, в то время как все остальные виды зла являются относительными.

Н. Лосский высказал интересные мысли и о сущности зла. Зло не есть отсутствие добра, как это часто представляется, и из чего часто делается вывод, что и добро не возможно без зла. Однако, «как добро оправдано само в себе, так и зло есть нечто само в себе недостойное, заслуживающее осуждения». Добро само в себе оправдано в том смысле, что оно может существовать не зависимо от зла, автономно. Добро, по верной мысли Н. Лосского, должно и определяться, оцениваться нами «не в его отношении к небытию, а в отношении к *абсолютной полноте бытия*» (выделено нами – МПЕ).

С религиозной точки зрения это означает также то, что положительная ценность должна рассматриваться в её соотношении с высшим пределом, с Добром как таковым, т.е. с Богом и Божественной полнотой бытия. Когда же мы оцениваем добро через зло, то мы невольно сравниваем его с дьяволом, а надо с Богом. Более того, утверждая, что для существования добра необходимо зло, мы утверждаем тем самым, что и существование Бога зависит от существования Сатаны, что кощунственно. И Н. Лосский ставит очень правильный вопрос о переориентации ценностного сознания.

Зло, по Н. Лосскому, хотя и есть особый вид бытия, но не первично и не самостоятельно. Данная несамостоятельность зла определяется тем, что, во-первых, зло существует только в тварном мире; во-вторых, злые акты воли направлены всегда на положительную моральную ценность, т.е. совершаются под видом добра, но «в таком соотношении с другими ценно-

¹ См., например, такие работы Н. Лосского, как «Ценность и бытие», «Бог и мировое зло», «Достоевский и его христианское миропонимание» и др.

² Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 298.

стями и средствами для достижения её, что добро подменяется злом». В-третьих, «осуществление отрицательных ценностей возможно не иначе как путём использования сил добра».

Главной причиной зла является себялюбие, которое приводит к определённой изоляции деятелей друг от друга, и все прочие виды зла являются производными от этой основной причины грехопадения мира. Зло и в природе Н. Лосский объяснял эгоизмом тех субстанциональных деятелей, которые после совершения греха оказались связанными с теми или иными феноменами природы в соответствии со степенью своей греховности. Думается, сама проблема природы естественного зла, т.е. проблема причины страдания «малогрешных» птиц, животных могла подвигнуть Н. Лосского к признанию «субстанциональных деятелей». Проблема зла, действительно, является одной из сложнейших для этических систем, выступая тем оселком, на котором проверяется их крепость.¹

При обращении к русской философии и, в частности, к её этическим учениям бросается в глаза такая общая черта, которая не раз отмечалась, как *религиозность*. Религиозная точка зрения присутствует и во взглядах многих русских мыслителей на ценности, в том числе у Н. Лосского. И эта религиозность во многом определялась именно нравственными проблемами, с которыми столкнулись русские мыслители и теоретически и практически. Им казалось, что без признания Бога, остаются неразрешимыми многие нравственные проблемы, в том числе и проблема абсолютности добра. В полифонических романах Ф. М. Достоевского, каждый герой имеет свою систему нравственных ценностей, как в мире Эйнштейна каждая движущая система тел имеет свой отсчёт пространства и времени². И казалось, всё должно быть относительным в мире нравственном, как и в мире физическом. Однако есть одна абсолютная моральная ценность, как и по Эйнштейну, существует в мире относительности неизменная величина – скорость света, и именно эти абсолюты и в мире нравственном, и в мире физическом, и решают всё, позволяя преодолеть трясину релятивизма и нигилизма. Такой абсолютной ценностью в мире нравственном по Ф.М. Достоевскому является жизнь, учение и образ Иисуса Христа.

Признание Бога для русских мыслителей было необходимо как признание постулата, с помощью которого, как они считали, расширились пределы практического разума, который тогда оказывался способным логически непротиворечиво разрешать прежде неразрешимые для себя проблемы. Бог – основа и олицетворение добра как положительной ценности.

¹ Отмеченные положения Н. Лосского о зле, не являются оригинальными для русской этики. Подобные взгляды на зло, как на особый вид бытия, аналогичные идеи о сатанинском зле, об эгоизме как главной причины зла будут высказывать и другие русские мыслители. – См. об этом: *Н.Н. Бубнов*. Проблема зла в русской философии// Звезда, 1993, № 9.

² См., об этом, например: *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. - М., 1979. - С. 18.

«Абсолютная полнота Божественного бытия есть абсолютное совершенство, заслуживающего безусловного одобрения, - писал Н. Лосский, - нечто такое, что не только есть, но чему стоит быть».¹ Рассуждая о связи ценностного бытия и Бога, он отмечал, что «целестремительная» деятельность может быть направлена на реализацию положительной ценности, и если она, ценность, является служебной, то это «стремление к ней обусловлено, в конечном счете, более глубоким влиянием, последним и абсолютным стремлением к абсолютной самоценности»². А предельная самоценность здесь есть абсолютная полнота бытия. «Симптомом её есть чувство совершенного удовлетворения, блаженство. Подлинною конечною целью всякой деятельности всякого существа служит эта абсолютная полнота бытия. Но она дана в Боге и есть Бог; следовательно, всякое существо стремится к участию в Божественной полноте бытия и к обожению»³.

С другой стороны, многие русские мыслители признавали существование Бога не только рационально, но и через чувство, интуицию, веру. Здесь для них аксиомой было положение Вл.С. Соловьёва, «что во всех человеческих существах глубже всякого определённого чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действия абсолютного непосредственно нами воспринимаются, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим»⁴.

Однако соотношение религии и морали оказывается более сложным, чем это предполагали русские религиозные философы, многие из которых проявляли себя как неофиты со всеми издержками подобного сознания. Мораль сдержит в себе черты гетерономности и автономности. И когда утверждается, что без религии невозможна нравственность, то часто под словом «религия» понимается «православие» или же «христианство» в целом, иногда мыслится иудаизм, ислам, буддизм, т.е. *этические* и *аксиотические* религии. И в отношении их сказанное отчасти справедливо. Но для многих иных, «естественных религий» нравственность есть лишь один из факторов мирового порядка. Здесь считается, что данный порядок проявляется и поддерживается не только через общечеловеческую мораль, а через различные божественные и социальные действия, включая человеческие жертвоприношения, храмовую проституцию и т.п. И здесь человек не есть образ Божий, а мораль, как и сам Бог, не есть мир добра. Известны случаи ужасных аморальных действий, санкционируемых подобной религией. Например, при освещении ацтеками храма Уицилопочтли в Теночтитлане (Мехико) в 1481 г. было принесено в жертву сразу 20 000 человек, по иным данным – 80 600 человек. Индейцы майя практиковали коллек-

¹ Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 266.

² Лосский Н. Там же. - С. 273.

³ Лосский Н. Там же. - С. 273.

⁴ Соловьёв Вл. Сочинения. - М., 1988. Т. 2. - С. 232-233.

тивный каннибализм. Без определённых религиозных санкций, без придания всему этому определённого религиозного смысла такие чудовищные злодеяния не могли совершаться, ибо они совершались против *естественного нравственного закона* присущего всем людям от рождения. Религия многое выиграла, когда к ней самой стали применять нравственный подход, выработанный всей культурой человечества, когда в неё стали вносить общечеловеческие нравственные ценности, т.е. когда здесь, в сфере религии, стал проявляться истинный инклюзивизм. И в этом смысле мораль также формировала религию, как и религия мораль. Мысль о том, что Христос верит в нас, как и мы в него, была одной из любимых идей митрополита Антония Сурожского¹. Любая же вера в человека зиждется на признании его нравственной самооценности.

Проблема классификации ценностей с необходимостью «подвела» исследователя к вопросу об их иерархии. Н. Лосский не разработал детально этот вопрос, но он признавал *различие ранга* ценностей. «Положительные ценности не равны друг другу, - писал он, - между ними есть различие: различие ранга, различие достоинства».² Так, служебные ценности ниже по рангу самооценностей, среди которых в свою очередь абсолютные самооценности выше относительных, а в системе абсолютных самооценностей, - всеобъемлющие превосходят по рангу частные. Между «всеобъемлющими ценностями первичные ценности – Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой – стоят выше тварных ценностей»³.

Н. Лосский считал, что ранги относительных ценностей определяются «ступенями нормальной эволюции», потому ценности биологические выше ценностей неорганической природы, но в свою очередь уступают социальным. Когда же ставится вопрос о выборе ценностей, то предпочтение той или другой ценности определяется её рангом только тогда, когда равны прочие основания.

Н. Лосский исследовал и вопрос о способах осознания ценностей. Ценности, считал он, воспринимаются субъектом не только через разум, интуицию, но и через чувства. «Ценности вступают в сознание субъекта не иначе, как посредством чувств субъекта, интенционально направленных на них»⁴. Это серьёзное отношение к чувствам, признание за ними определённой гносеологической и онтологической значимости в целом характерно для русской этики и философии. Оно связано с определённой православной традицией, берущей истоки в патристике, а именно, в «традиции сердца», как можно её обозначить. Нисколько не умаляя роль разума, если

¹ См.: Митрополит Сурожский Антоний. Вера Божия в человека // Антоний Митрополит Сурожский. Труды. – М., 2002.

² Лосский Н. Ценность и бытие. - С. 307.

³ Лосский Н. Там же. - С. 307.

⁴ Лосский Н. Ценность и бытие.- С. 308.

он правилен, русские мыслители, часто интуитивно, следовали истине, которую выразил Ф. М. Достоевский, что, чтобы прожить и понять жизнь разумно, одного разума мало. «Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека»¹, - эта мысль П.Д. Юркевича стала аксиомой для русских религиозных философов.²

Н. Лосский особо выделял *чувство ценностей*. Здесь он был согласен с западными мыслителями, в частности, с А. Мейнонгом, что подобное чувство следует отличать от чувств удовольствия, страдания и пр., которые также связаны с положительными и отрицательными ценностями. Каждое из названных чувств само имеет значение, ценность, и, кроме того, предстаёт знаком ценности самого предмета чувств. Чувственная форма познания ценностей, и даже подсознательное их переживание, могут быть вполне достаточны для практической сферы, но для выработки *системы* поведения, а также для *познавания* ценностей нужна уже *теоретическая интуиция*, связанная с рациональным, научным познанием.

У русских мыслителей отмечалось ещё одно качество ценностей, а именно их *антиномичность*, что само по себе предстаёт также отличительной чертой их учений. Проблема антиномичности ценностей не получила освещения у Н. Лосского, но она поднималась П.А. Флоренским, Н.А. Бердяевым, Б.П. Вышеславцевым. Русские мыслители следовали здесь также определённой традиции православия, как они её понимали, но признавали и заслуги западной философии в освещении проблемы антиномий, особенно Канта. «В истории плоского и научного мышления «новой философии» Кант имел дерзновение выговорить великое слово «*антиномия*», нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело - в переживании антиномичности»³. Антиномичность неизбежна вследствие греховности, следовательно, раздроблённости, несовершенства человека и мира. Антиномии – это «трещины бытия», через которые человек видит иную реальность.

Блестящий анализ многих антиномий, в том числе аксиологических, как и в целом самой проблемы антиномии, дал Б.П. Вышеславцев. Он же предложил их решение через *сублимацию*, «то есть возведения к высшему,

¹ Юркевич П.Д. Философские произведения. - М., 1990. - С. 69.

² Из русских мыслителей, которые обратили серьёзное внимание на значение сердца в духовной жизни человека, надо отметить св. Тихона Задонского, П.Д. Юркевича, П.А. Флоренского, Б.П. Вышеславцева, св. В.Ф. Войно-Ясенецкого. – См.: Св. Тихон Задонский. О истинном христианстве. Книга первая, часть первая, ст. вторая, гл. первая. *О сердце человеческом* // Творения св. Тихона Задонского. - Изд. Псково-Печёрского монастыря. 1994; П.Д. Юркевич. Сердце и его значение в духовной жизни человека. По учению слова Божия// П.Д. Юркевич. Философские произведения. - М., 1990; П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. - М., 1991; Б.П. Вышеславцев. Этика преображённого эроса. - М., 1994, его же: Сердце в христианской и индийской мистике. - Париж, 1929; Арх. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. - М., 1997.

³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М., 1991. - Т. 1 (1) - С. 158-159.

возвышения, поднятия, облагораживания»¹. О сублимации, как мы видели выше, много писал поздний М. Шелер. *Сублимацию* надо отличать от *профанации*, каковая характерна, по оценке Б.П. Вышеславцева, для Фрейда. По Фрейду сублимировать значит вытеснить высшее, священное и низвести их к низшему, в конечном счете, к сексуальному. Но конкретные решения антиномий, предложенные Б.П. Вышеславцевым, как и его учение о сублимации, не достаточно глубоки, хотя его антиномичное восприятие мира, несомненно, верно.

ГЛАВА 6. ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭТИКЕ

§ 1. «ЦЕННОСТЬ» КАК ПРОБЛЕМА В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В марксистской философии к проблеме *ценности* обратились только в 50-е годы XX века, а более или менее интенсивно ею занялись спустя десятилетие, - явление само по себе примечательное. Здесь необходимо сделать несколько замечаний по самому понятию «марксистской философии», употребляемому в данном контексте. Мы считаем правильным следующее положение, высказанное А.А. Гусейновым: «С точки зрения понимания того, каково отношение марксизма к этике и морали, наиболее важными являются следующие формы (этапы): ранний Маркс, классический марксизм, энгельсизм, ... этический социализм, каутскианство, ленинизм, неомарксизм, советская этика»². Думается, аналогичные этапы можно выделить в марксизме и в его отношении к аксиологии. Мы не будем конкретно исследовать эти этапы, а обозначим лишь наиболее значимые положения, характерные для марксизма в целом, как мы их понимаем.

В определённой мере марксистских философов от аксиологических вопросов отталкивал факт, что аксиология, как она предстала в человеческой культуре, является сугубо идеалистической теорией, обращение к которой только «компрометировало» учёных в глазах общественности. Существовала, как писал В.П. Тугаринов, даже боязнь понятия «ценности», - это было время, протянувшееся вплоть до 70-х годов, когда само это слово бралось в кавычки, когда к нему приписывалось «так называемые» и пр. Другой причиной для некоторых учёных служило догматическое отношение к марксизму, в частности, к философским идеям К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, которыми, как утверждал Ю. Жданов, осуществлён коренной переворот в философии, создано новое философское учение, пре-

¹ Вышеславцева Б.П. Этика преображённого эроса. - М., 1994. - С. 46.

² Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. - М., 2002. - С. 127.

тендующее на абсолютную истину, которое остаётся лишь комментировать, согласуясь с новыми историческими условиями. В учении же классиков марксизма нет теории ценностей, хотя с сегодняшней точки зрения на их наследие, можно сказать, что они стихийно использовали элементы ценностного подхода для анализа действительности, - примером чего может служить знаменитая XIV глава «*Капитала*», как и вся эта энциклопедия экономической жизни капитализма на стадии становления рыночного хозяйствования. В самом деле, здесь не только научно изучаются, но и политически, морально, эстетически оцениваются анализируемые факты. Но, действительно, само понятие «ценности» у основателей марксизма не получает статуса научной, философской категории.

В советской литературе и в аналогичных работах в других социалистических странах при исследовании ценностей часто обращались к теории стоимости К. Маркса,¹ которую рассматривали как теорию «экономической оценки» или «экономическое выражение» теории ценности и т.п. Однако наделять аксиологическим значением экономическую теорию К. Маркса если и можно, то, всё-таки отдавая полный отчёт, что главным и в «Капитале» и в других экономических работах для Маркса был *научно-экономический* анализ общества, как он его понимал, а не ценностный. И, кроме того, как правильно отметил в своё время И.С. Нарский: ««Капитал» проясняет многие взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса по ценности вообще. Но теория стоимости сама по себе составляет лишь первое звено, главную же роль здесь играет учение об эксплуатации, отчуждении и угнетении трудящихся капиталистическим способом производства и об идеалах социалистической революции, призванной упразднить капиталистическую неволю и отчуждение».²

И не должно вводить нас в заблуждение совпадение значений в немецком языке слов «стоимость» и «ценность», - и то и другое можно передать словом «*der Wert*», и что в прошлом от этого слова «откололось» слово «*die Wirde*» – «достоинство». К. Маркс, например, видел в этом не преимущество немецкого языка, а его недостаток, в чём можно убедиться, обратившись к оставшейся в рукописи заметке «Замечание на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии»»: «В новом немецком языке стало обычным *неограниченное (ложное) образование флексий* от слова «*Wert*», - писал здесь К. Маркс. – Всё это, однако, имеет так же мало общего с экономической категорией «стоимость», как и с *валентностью химических элементов* (атомистика) или с химическими эквивалентами или с

¹ См.: Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. - М.-Л., 1968; Брожик В. Марксистская теория оценки. - М., 1982 и др.

² Нарский И.С. Истина и польза // Философские науки. - 1969, №3. - С. 61.

паями (соединительные веса химических элементов)».¹ (По-немецки, «валентность» пишется как «Wertigkeit», а «эквивалент» – «gleichwert»).

В теоретическом наследии В.И. Ленина также нет специальных работ, посвящённых ценностям, хотя имеется большое количество примеров применения политической, классовой оценки событий, а также нравственной и т.п. «Нельзя изучать «действительное положение вещей» не *квалифицируя*, не оценивая его».² Одним из основных принципов диалектического метода по В.И. Ленину является требование учитывать роль и значение практики, как критерия истины и определителя «связи предмета с тем, что нужно человеку», что связано с ценностными аспектами бытия.

Классики марксизма, оценивая событие, а различного рода оценок, и, прежде всего политических у них великое множество, не противопоставляли это научному подходу в их понимании, а рассматривали последнее как фактор правильной оценки, освобождающей её от фетишистских, авторитарных черт. Ценностный подход у них никогда не абсолютизировался, не получал самодовлеющего значения, - здесь можно вспомнить слова Ф. Энгельса о К. Марксе, как человеке науки, а не приверженца какого-то заранее взятого идеала. Ценностный анализ у них включался в диалектический, не имел самостоятельного статуса, своей собственной специфики, и думается, не случайно.

Дело в том, что К. Маркс, Ф. Энгельс, а затем и В.И. Ленин, в силу онтологических, методологических особенностей своего мирозерцания, а также в силу исторических условий, больше внимания уделили не индивидуальному, особенному, а общему. Да к тому же приверженцам диалектического и исторического материализма в то время казалось, что многие традиционные для философии проблемы, в том числе и проблемы индивидуальности, морали, религии уже решены с точки зрения на них естественноисторической, что марксизм и не нуждается ещё в каких-либо особых подходах, в какой-то ценностной методологии. Молодой В.И. Ленин выразил это мнение в работе «Экономическое содержание народничества в кн. Струве»: «Подведение индивидуальностей под известные общие законы давным-давно завершено для мира физического, а для области социальной оно твёрдо установлено лишь теорией Маркса».³

В.И. Ленин при этом под «подведением» индивидуальности под общие законы имел в виду, прежде всего «подведение» индивидуального под классовое, подведение действий индивидов под общие «классовые законы», как считалось, действующие в истории и играющие определяющую роль в социальных процессах. По этому поводу можно отметить, что, несомненно, любой человек, как представитель социума, является носителем

¹ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 19. - С. 388.

² Ленин В.И., П.с.с., т. 23. - С. 240.

³ Ленин В.И., П.с.с., т. 1. - С. 264-265.

не только единичных, индивидуальных черт, но и общих, в том числе групповых, национальных. Однако к концу XIX века становилось всё более очевидным, что сущность человека не сводима к его социальной природе, и что его индивидуальность не редуцируема «без остатка» к классовым или иным общим чертам, хотя столь же ограничено метафизическое отделение индивидуального от общего в человеке. И если у самих классиков марксизма нет прямых обвинений в адрес аксиологии, ценностного подхода, то подобный вывод можно было логически сделать, исходя из их основополагающих принципов, и он был сделан.

В новых исторических условиях, в шестидесятые годы XX века, когда встала проблема оценки созданного социализмом, проблема защиты и развития социалистического наследия, и когда появилась возможность более широкого и глубокого подхода к действительности, в марксистской, в том числе и в советской философии начинается развиваться своё специфическое учение о ценностях, вырабатываться «материалистическое понятие» ценности. «Запевом» можно считать вступление *А.Ф. Шишкина* на XII Международном философском конгрессе – «К вопросу о моральных ценностях». Затем вышли в свет монографии *В.П. Тугаринова* «О ценностях жизни и культуры». - Л., 1960; «Теория ценностей в марксизме». - Л., 1968; работа *В.А. Василенко* «Ценность и оценка», Киев, 1964; сборник статей «Проблема ценности в философии». - М.-Л., 1966; книга *О.Г. Дробницкого* «Мир оживших предметов». - М., 1967; совместная работа *А.Ф. Шишкина* и *К.А. Шварцман* «XX век и моральные ценности человечества». - М., 1968. В 1965 году в Тбилиси состоялся Всесоюзный симпозиум по проблемам ценностей. В эти же годы выходят большое количество статей, посвящённых аксиологическим вопросам, среди них таких авторов, как *В.В. Мшвениерадзе*, *С.И. Попов*, *О.М. Бакурадзе*, *И.С. Нарский*, *Ю.В. Согомонов* и др. Ценностный подход начинает применяться в этике, эстетике, социологии.

Разработка марксистами проблемы ценностей сразу же повелась в остром теоретическом споре. Наибольшие расхождения возникли между взглядами *В.П. Тугаринова*, внёсшего, пожалуй, наибольший вклад в привитии «полипа аксиологии» к древу марксизма, и *О.Г. Дробницкого*, известного советского этика. *В.П. Тугаринов* определил ценность как «предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определённого общества или класса и отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также – идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала».¹ Ценности, таким образом, имеют *объективно-субъективную*, а, вернее, *объектно-субъектную*, природу, поскольку здесь первостепенное внимание

¹ *Тугаринов В.П.* Теория ценностей в марксизме. - Л., 1968. - С. 11.

уделяется не объективности и субъективности, имеющих к тому же разное значение, а объекту и субъекту, их своеобразному *отношению*.¹ Ценность оказывается связанной, с одной стороны, с объектами, их свойствами, а, с другой стороны, с субъектом, с его сознанием, с его субъективными потребностями, интересами. Она, таким образом, выступает в одном ряду с определёнными нормами, идеалами, а также предметами и их свойствами, которые способны стать средством удовлетворения потребностей и интересов. Здесь сразу же обращается внимание на социальную природу ценностей, на первостепенную роль общественной, исторической практики на генезис и развитие ценностей, ибо потребности и интересы людей, с которыми генетически они связаны, также рассматриваются как, прежде всего, продукты социально-исторического процесса.

Анализируя соотношение оценки и практики в познании и, прежде всего, в научном познании, В.П. Тугаринов пришёл к выводу, что «оценка есть не только предшествующий практике акт, но она сама входит в состав практики. Наряду с этим оценка производится и в науке. Имея в виду перспективы использования и практические последствия того или иного научного открытия, наука подвергает критике с этих позиций его результаты».² Ценностный подход является потому «необходимым, всеобщим и вечным фактором жизни человека и общества». Отсюда и то большое значение, которое придавал философ проблеме ценностей, теории ценностей, рассматривая последнюю как необходимую составную часть марксистско-ленинской философии. Ценностный и научный подходы к действительности не отрицают друг друга, - утверждал неоднократно в своих книгах и статьях В.П. Тугаринов. «Марксистский ценностный подход к явлениям отнюдь *не противоречит* научному подходу и является лишь одной из *сторон и следствий этого подхода*».³

В.П. Тугаринов поставил перед диалектико-материалистической философией и проблему классификации ценностей. Сам он подразделял ценности на *ценности жизни, социально-политические и ценности культуры*, которые в свою очередь делил на *материальные и духовные*.

Заслугой В.П. Тугаринова является то, что он, оставаясь, в общем, на материалистических позициях в мировоззрении, понял важность аксиологического подхода в познании, его существенную роль в практике человека, в чём старался убедить своих коллег философов, учёных, общественность. Но в его аксиологическом учении не получила достаточного развития проблема специфики ценностей, их сущности.

¹ В дальнейшем мы не будем придавать принципиального значения разделению подходов «объективно-субъективному» и «объектно-субъектному», или «субъективно-объективному» и «субъектно-объектному», поскольку это в нашем случае не столь существенно.

² Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. - С. 83.

³ Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. - Л., 1960. - С. 6.

Объектно-субъектное представление В.П. Тугаринова о ценностях страдает также излишним субъективизмом и психологизмом, приводящим к недооценке объективной природы ценностей, к отрицанию антиномичности их мира. Имеется у него и определённый схематизм в анализе тех или иных конкретных ценностей. Есть и налёт догматизма, который, однако, у него не являлся конформизмом, а представлял собой исторический оптимизм человека искренне рассматривающего *зло* при социализме как «пережиток» старого, с гордостью отстаивающего всё положительное в «советском» человеке и в советском обществе, с пафосом утверждающего, что «социалистический строй не создал ни одного вида преступлений», ставящего под сомнение само понятие «отрицательной ценности».

О.Г. Дробницкого отличала глубокая теоретическая обоснованность своих утверждений. В отношении же возможности развития в рамках марксизма *аксиологии* он занимал критическую позицию. В целом, к ценности О.Г. Дробницкий подходит также в рамках объективно-субъективных отношений как к определённой *значимости* объекта для субъекта, особое внимание, при этом, уделяя субъектным феноменам сознания как ценностям. Его позицию потому можно охарактеризовать как *субъективно-объективную*, ибо здесь выделяется на первое место именно «субъектность» в ценности. «Ценности – это, с одной стороны, характеристика предметов (явлений), в которых человек как-то заинтересован и которые он оценивает положительно или отрицательно, а с другой стороны – такие формы сознания, в которых выражено нормативно-оценочное отношение человека к окружающей действительности».¹ Именно с его дефинициями ценностей мы встречаемся в первой советской *Философской энциклопедии*², в первом советском *Философском Энциклопедическом словаре*.³

Выделяя предметные и субъектные ценности, О.Г. Дробницкий рассматривал и те, и другие как «явления общественные», как «свойства только общественного предмета». Круг их невелик, они отличаются «дихотомической» (положительное-отрицательное) природой. Но это не одно только отличие во взглядах О.Г. Дробницкого и В.П. Тугаринова. В отличие от последнего О.Г. Дробницкий считал, что понятие «ценности» может широко использоваться лишь на уровне обыденного сознания, где оно тесно связано с эмоциями, с субъективными предпочтениями, для теоретического же сознания – это довольно-таки «тощая абстракция»⁴, «суррогат знания». Ценностный подход поэтому может быть «снят» в большинстве случаев научным подходом, поэтому и марксистско-ленинская философия

¹ Дробницкий О.Г., Мир оживших предметов. - М., 1967. - С. 292.

² См.,: Философская энциклопедия. Т. 5. - М., 1970. - С. 462.

³ См.,: Философский энциклопедический словарь. М., 1982. - С. 765.

⁴ Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. - С. 344.

как научная философия не требует какого-либо аксиологического «дополнения». Сам ценностный подход, проблема ценности, считал философ, порождены собственно капиталистическим способом производства.

Подобная «неопозитивистская» трактовка научного знания, как чистого от различного рода ценностей, восходит, вслед за Б. Расселом, к делению суждений на *дескриптивные* и *прескриптивные* и признаёт по сути дела эвристическую научную значимость только за первыми. Она абсолютизирует роль подобно понимаемой науки в познании. И такой подход к ценностям встретил законные возражения со стороны других советских философов, - И.С. Нарского, С.Ф. Анисимова, В.П. Тугаринова и др.¹ Дальнейшее развитие философского анализа познания, в том числе научного познания и практики, проводимого и с марксистских позиций, сама реальная социальная действительность и живой развивающийся противоречивый процесс познания, показали имплицитную «неустрашимость» в них ценностей, оценок, диалектическую взаимосвязь ценности и истины, объяснения и понимания.

Думается, что в утверждении пессимистического воззрения О.Г. Дробницкого на значимость ценностного подхода сыграли свою роль как определённая критическая оценка буржуазной аксиологии и её научных результатов, так и стремление оградить советскую философию от дальнейшего использования её в *догматическом* оправдании ценностей социализма, широко рекламируемых в советском обществе в 60-70-е годы.

И, кроме того, О.Г. Дробницкий был в этом вопросе более последователен как марксист, с ортодоксальной точки зрения, нежели В.П. Тугаринов, поскольку вывод об эвристической слабости, «худобе» ценностных понятий, ценностного подхода *мог быть* сделан, как уже отмечалось, в историческом материализме.

Философы, принявшие участие в дискуссии, в основном приняли точку зрения на ценности В.П. Тугаринова, которую с того времени можно считать общепризнанной в советской философии. Понятие ценности здесь в дальнейшем развивалось в рамках *объективно-субъективной*, или *субъективно-объективной*, концепции. Расхождение в вопросе о сущности ценности шло уже в границах этого подхода, когда одни философы большее значение придавали объективному, а другие – субъективному моменту.²

Некоторые философы, анализируя диалектику объекта и субъекта в ценностном отношении, предложили в 60-е годы рассматривать саму цен-

¹ См.: Тугаринов В.П., Теория ценностей в марксизме; Нарский И.С., Ценность и полезность // Философские науки, 1969, № 3; Анисимов С.Ф., Ценности реальные и мнимые. - М., 1970.

² Примечательно в этом отношении расхождение во взглядах на эстетическую ценность Л.Н. Столовича, сторонника объективно-субъективного подхода и М.С. Кагана, придерживающегося субъективно-объективных воззрений на ценность.

ность как *отношение*, при котором производится оценка свойств объекта, удовлетворяющих потребности субъекта, а не как само свойство объекта.¹ Но это сразу же вызвало справедливое возражение. Так, О.Г. Дробницкий писал, что «всё дело в том, что в этом возражении [возражение против рассмотрения ценностей как *свойств* – М.П.] предмет рассматривается безотносительно к человеку, т.е. в сущности как природный, а человек – как субъект, противостоящий этому природному объекту. Если же мы возьмём предмет как общественный предмет, как частицу общественного бытия человека, хотя и внешнего ему как субъекту, то в нём самом мы можем обнаружить все те определения, которые делают его ценностью».² Не соглашаясь с воззрением на ценность как сугубо общественное явление, имеющее связь лишь с человеком, следует признать справедливость подмеченного О.Г. Дробницким свойства ценности «являться» лишь при целостном, системном воззрении на объект, когда он берётся во взаимосвязи с другими объектами, в совокупности своих предметных отношений. И кроме того, ценности обладают ещё большей онтологической субстанциональностью, чем это представлялось сторонникам точки зрения на ценности как отношения (см., об этом *ниже*).

Идея о ценности как определённом отношении, к которой будут возвращаться в советско-марксистской философии и в 70-е и в 80-е годы, представляется в целом «внутренней проблемой» субъективно-объективного подхода.³

Своеобразное логическое уточнение подобного понятия ценности предложил А.А. Ивин, который, сравнивая ценность и истину, отметил, что «ценность, как и истина, является не свойством, а *отношением* между мыслью и действительностью. Утверждение и его объект могут находиться между собой в двух противоположных отношениях: истинностном и ценностном. В случае первого отправным пунктом сопоставления является объект, утверждение выступает как его *описание* и характеризуется в терминах истинностных понятий. В случае ценностного отношения исходным является утверждение, функционирующее как *оценка*, стандарт, план. Соответствие ему объекта характеризуется в оценочных понятиях. Позитивно ценным является объект, соответствующий высказанному о нём утверждению, отвечающий предъявляемым к нему требованиям».⁴

¹ См., например: Чагин Б.А. Проблема ценности и оценки в свете трудов К. Маркса и Ф. Энгельса // Проблема ценности в философии. - М., 1965.

² См.: Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблемы ценностей в философии. - М., 1965.

³ О разных точках зрения, представленных в рамках этого подхода см. также: Ручка А.А. Ценностный подход в системе социологического знания. - Киев, 1987; Кислов Б.А. Проблема оценки в марксистско-ленинской философии. (Вопросы теории и методологии). - Иркутск, 1985.

⁴ Ивин А.А. Ценности и понимание // Вопросы философии, 1987, № 8. - С. 32.

Таким образом, ценность определяется «как соответствие самих объектов утверждениям о них». Но тогда вполне возможно «хорошее плохое», «доброе злое», «прекрасное безобразное» и т.п., как объектов соответствующих своему идеалу, своей норме и потому, согласно определению, «получающих» ценность противоположной валентности. Ограниченность подобного формально-номинального определения ценности проявляется и в том, что оно оказывается чрезмерно «узким» по объёму, не включающим в себя интуитивно относимые к ценностям объекты. И поэтому приходится специально оговариваться, что «слово «ценность» употребляется не только для обозначения объекта, имеющего положительную или отрицательную значимость для человека или группы лиц, но и для обозначения самого того социального стандарта, образца, который используется при установлении ценностного отношения»¹, а также прибавить к тому, что кроме рационального понимания (оправдания) как дедуктивного умозаключения из исходных ценностей, норм, идеалов, есть ещё и «интуитивное схватывание и эмоциональное, или чувственное понимание с такой его разновидностью как симпатия», которое также «предполагает ценности и без них невозможно, но оно не является, конечно, совокупностью дедукций из ценностей».²

В 60-е годы была высказана и идея об ещё большем «сужении» мира ценностей, когда последние предлагалось понимать как «идеалы общественной, а на этой основе и личной деятельности».³ Эта идея найдёт своих сторонников в марксистской философии и в 80-е годы.⁴ В связи с этим надо отметить, что, несомненно, подобного рода идеальные носители ценностей существуют, однако качествами ценного обладают не только идеальные, но и материальные объекты, не только положительные, но и отрицательные феномены.

В то же время был предложен и более «широкий подход» к ценностям, нежели объективно-субъективный, когда под субъектом понимается только социальный субъект, включая и индивида. Так, В.А. Василенко писал, что «такое понимание субъекта ценностного отношения резко сузило бы сферу применения понятия ценности, лишило бы методологической помощи многие из естественных наук, оперирующих этим понятием»⁵, и прежде всего тех, которые изучают механизм функционирования живых систем и природу их целесообразного поведения, а также кибернетику,

¹ *Ивин А.А.* Ценности и понимание. С. 34.

² *Ивин А.А.* Там же, с. 41.

³ *Нарский И.С.* Ценность и полезность // *Философские науки.* 1969, № 3. - С. 62.

⁴ См.: *Попова И.М.* Ценности и ценностный аспект сознания. Ценностные представления и потребности // *Сознание и трудовая деятельность.* Киев, Одесса. -1985; *Сагатовский В.Н.* Социалистический образ жизни и активная жизненная позиция // *Нравственная жизнь человека.* - М., 1982; *Смоленцев Ю.В.*, К вопросу о понятии «моральные ценности»//*Современная цивилизация и моральные ценности.* - М., 1982.

⁵ *Василенко В.А.*, Ценность и ценностные отношения.// *Проблема ценности в философии.* - С. 44.

моделирующую «адаптивное поведение живых систем». Поэтому В.А. Василенко предложил рассматривать ценность как «один из существенных моментов универсальной взаимосвязи явлений, а именно момент значимости одного явления для бытия другого».¹ Субъектом же ценностного отношения предстаёт собственно то, по отношению к чему определяется ценность объекта, в качестве же «конечного» субъекта ценностных отношений надо рассматривать самого человека.

Недостатками точки зрения В.А. Василенко, предложившего, на наш взгляд, для того времени и господствовавших тогда мировоззренческих установок наиболее плодотворный подход к проблеме ценностей, являлись определённая абстрактность концепции, не позволяющая отделить ценностные отношения от других объективных отношений, и непоследовательность, когда ценностные отношения, в конечном счете, были «замкнуты» на субъективность.

Сама же идея *выйти* в учении о ценностях за рамки объективно-субъективного, или субъективно-объективного, подхода получила продолжение в советской философии в 70-80-е годы. Так, В.В. Гречаный предложил следующую дефиницию ценности: «В наиболее абстрактной форме ценность есть отношение получаемой системой информации, которая фиксируется в структуре обратной связи данной системы, к цели»². Ценностный подход, согласно В.В. Гречаному, приложим ко всем сложным самоуправляемым системам, т.е. к социально-биологическим системам, и только к ним.

Отмечая плодотворность идеи внести «объективизм» в понятие ценности, определение ценности, приведённое выше, всё же следует признать не очень удачным, и не только потому, что и здесь ценность связывается с отношениями, хотя, как мы отмечали выше при анализе западной и русской аксиологии, ценность не тождественна ни отношениям, ни естественным или социальным качествам, ни сущностям, а представляет собой специфический трансцендентный феномен, *идеальное* качество³. Это определение ограничено ещё и потому, что «замыкает» ценность на информативность. А разве только информативность определяет ценность системы? Но, как было это ясно уже неокантианцам, ценность системы определяется и её единством, цельностью, единственностью (уникальностью). Ценность предстаёт синкретным понятием, в котором отражается целая совокупность свойств и отношений объекта. Дефиниции же, подобные приведён-

¹ Василенко В.А. Там же. - С. 42.

² Гречаный В.В., Место и значение общей теории ценности в системе философского знания. // Единство диалектического и исторического материализма. - Л., 1978. - С. 53.

³ *Идеальное* здесь мы понимаем как недоступное непосредственно органам чувств, т.е. как невидимого, неслышимого, неосязаемого и т.п.

ной выше, следует рассматривать не как философские, а как примеры естественнонаучных определений.

Таким образом, и в 80-е годы в советской марксистской философии существовали различные понятия *ценности*, хотя развивались, собственно, те подходы к ценностям, которые наметились ещё при зарождении марксистской аксиологии. И это, несомненно, определялось сложностью самого объекта исследования, по природе своей идеального и трансцендентного, что усугубляет трудность этой проблемы для материалистической методологии.

В 90-е годы в России рушится идеологический монизм её светской философии и начинает постепенно утверждаться мировоззренческий плюрализм. Однако первоначально, и это естественно, здесь не появляются какие-либо чётко и крупно выраженные школы, в том числе и в аксиологии. Здесь на уровне теории всё находится в брожении, в движении, как в растворе, в котором ещё не выкристаллизовался осадок, хотя на практике происходит реальная «переоценка ценностей», которая по большей части имеет стихийный характер. Ряд философов продолжает развивать учение о ценностях как субъектно-объектных отношениях¹. И эта точка зрения, несомненно, имеет право на существование, как одна из теоретических концепций ценностей.

Следует отметить, что интерес к аксиологическим вопросам в 60-80-е годы XX века проявили не только советские марксистские философы, но и философы-марксисты других социалистических стран, где так же, как, например, в Польше в 60-е годы, прошли острые дискуссии по проблемам сущности, классификации ценностей.² Ряд польских философов тогда отказались признать единство познания и ценности, отвергнув тем самым возможность создания научной теории ценности; была высказана идея и о равнозначности всех ценностей.

В переводе на русский язык печатались работы по ценностям венгерских, болгарских, словацких философов.³ В 1976 году в Братиславе вышла в свет монография В. Брожика «Марксистская теория оценки» (издана на русском языке в 1982 г.), являющаяся одной из наиболее содержательных марксистских работ по проблемам ценности и оценки. В. Брожик разделяет объект ценностного отношения – «ценностную предметность», оценку и ценность, определяя последнюю как «место объекта в общественной прак-

¹ См., например: *Выжлецов Г.П.* Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. 1994, № 3-6; его же: Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал. 1995, №6 – 1996, №1.

² См., например: *Studia filozofeni.* W-wa, 1967, №4.

³ См., например: *Ласло Сиклаи.* Возникновение ценности и первые её формы // Философские науки. 1968, №1; *Витаньи И.* Общество, культура, социология. - М., 1984; *Брожик В.* Марксистская теория оценки. - М., 1982 и др.

тике». Но, стараясь остаться в рамках объективно-субъективного подхода, он разделяет те недостатки, которые с этим подходом связаны.

На развитие учения о ценностях в социалистических странах существенное влияние оказывала всегда политическая атмосфера, которая была здесь. Так, в 70-е годы в СССР по сравнению с 60-ми годами значительно уменьшилось количество работ, конференций, посвящённых проблемам ценностей. И это связано в определённой мере с тем, что исчез политический заказ на подобного рода работы. Увеличение количества научных работ по аксиологическим вопросам вновь наблюдается в 80-е годы, когда появилась возможность реализовать всегда существующую общественную потребность и необходимость в содержательной оценке содеянного, в определении истинного места своих ценностей в истории.

В марксистской философии и в 80-е годы доминирующее место занимала *субъективно-объективная* концепция ценностей, когда, как уже отмечалось, ценность рассматривалась в качестве значения объекта для субъекта, социального, прежде всего по своей природе, или как свойства объекта удовлетворять потребности, интересы человека, субъекта, или, наконец, как специфическое отношение объекта и субъекта. Вот характерная для того времени дефиниция ценности: «Ценность есть материальный или идеальный предмет, который обладает определённой жизненной значимостью для данного социального субъекта, то есть способностью удовлетворять его потребности и интересы».¹ Однако, как отмечено выше, к этому времени многие учёные, в том числе Н. Лосский, пришли к выводу о неправомерности отождествления ценности и значимости, ценности и отношений. Было справедливо обращено внимание, повторим, на то, что для субъекта имеет ценность и то, что ещё ничего или уже ничего не значит для него. Анализ конкретных ценностей также свидетельствует, и это мы увидим ниже на примере моральных ценностей, что ценности не формируются всецело отношениями, а лишь проявляются в них, что отождествление ценностей с отношениями «обесценивает» мир на уровне сущностном и качественном, и неоправданно сужает мир ценностей, в нашем случае, - мир добра. В таком разе «лишаются» самооценности такие субъекты отношений, как, например, природа, её живые существа, наконец, и сам человек.

Марксистское понятие ценности, как оно получило своё реальное развитие в XX веке, отличается, таким образом, представлением о социальной сущности ценности, об исторической, в том числе классовой, её природе. Ценность здесь рассматривается как продукт общественного бытия, как особый элемент деятельности социализированного субъекта, свя-

¹ Ручка А.А. Ценностный подход в системе социологического знания. - Киев, 1987, с. 132.

занного с его потребностями и интересами, и определяющего в существенной мере специфику его социальной практики и познания.

Историзм, классовость, социальная субъектность ценности – эти свойства в наибольшей степени изучены в марксистской философии, и они наиболее важны с её точки зрения. Однако при этом ценностный анализ оказался перегруженным социологизмом и психологизмом. Анализ конкретных, например, эстетических, нравственных феноменов, согласно логике исходных понятий, предстал во многом не эстетическим или этическим исследованием, а социологическим или социально-психологическим, или даже абстрактным социально-классовым.¹ Такие же свойства ценностей как единство, единственность, идеальность, трансцендентность, антиномичность, абсолютность, составляющие наиболее специфическое, существенное в них, оставались до конца не исследованными.

Проведённое выше исследование свидетельствует, что неразрешимые трудности для ценностного анализа возникают именно вследствие ограниченности объективно-субъективного или субъективно-объективного понятия ценности, когда она рассматривается лишь со стороны определённой субъективности, в той или иной степени связанной с социальным бытием. Конкретный же анализ ценностей, например, моральных, заставляет сделать вывод об объективной природе и этих ценностей. Даже если выделить особый вид объективно-субъективных ценностей, будет чрезмерной ограниченностью «замыкать» их на субъекта, - они имеют и своё объективное «протяжение». Ценности, несомненно, обладают определённой автономностью, трансцендентностью, объективностью. Мир с этой точки зрения «приобретает» специфическую объективную ценностную идеальность.

При «широком», «объективном» подходе к ценностям, т.е. когда они рассматриваются как определённые объективные феномены, и таковой подход, считаем, наиболее адекватен своему предмету, становится возможным «открывать» и исследовать те свойства ценностей, которые остаются неуловимыми, «несуществующими» при иной точке зрения. Примечательно, что уже в 60-е годы к анализу ценностей приступили и «частные», естественные науки, вносящие в ценностный подход математические методы, кибернетические, методы семиотики, теории систем, игр.² Анализ ценностей естественнонаучными рационально-логическими методами имеет значение, прежде всего для исследования ценностей с формальной, «внешней» стороны, со стороны количества, явлений. При этом различие

¹ См., например: *Мальшев М.В.* Эстетическое в системе ценностей. - Ростов-на-Дону, 1989; *Петропавловский Р.В.* Что такое моральные ценности // Современная цивилизация и моральные ценности. - М., 1982; *Здравомыслов А.Г.*, Потребности, интересы, ценности. - М., 1986 и др.

² См., например: *Исследования по общей теории систем.* - М., 1969; *Проблемы методологии системного исследования.* - М., 1970; *Украинцев Б.С.* Самоуправляемые системы и причинность. - М., 1972 и др.

в видах ценностей существенно сказывается и на эвристических возможностях такого анализа.

Марксистская философия с 60-х годов стала не только изучать ценности, но и использовать ценностный подход в исследованиях различных, и, прежде всего, социальных объектов. Аксиологические методы стали применяться в эстетике, этике, социологии.¹ Зададимся ещё раз вопросом о том, что есть «ценностный подход», что означает сам по себе «ценностный подход» в познании и практике? - *Ценностный подход – это осознанная духовная и практическая деятельность человека по исследованию и утверждению определённых ценностей.* Понятие «ценностного подхода» многозначно. В духовной деятельности он предстаёт, во-первых, как отражение, понимание ценностных аспектов бытия, в том числе социального и личностного, т.е. как определённый ценностный анализ, а, во-вторых, как творчество новых ценностей, т.е. как ценностный синтез. И в том и в другом случае в единстве существуют и рациональные, традиционно научные методы познания и практики, включая «отнесение к ценностям», и собственно аксиологические, оценочные, содержащие в себе в значительной степени интуицию, иррационализм, чувственные формы познания.

Ценностный подход в практике проявляется как аспект повседневной деятельности человека, связанный с отрицанием и утверждением определённых ценностей как специфических феноменов бытия, неразрывно связанных с объективным и субъективным миром. Ценностный подход является существенным, необходимым элементом всякой человеческой деятельности, в том числе и той, которая сознательно ориентируется на «свободу от ценностей», как, например, научная, если она в лице некоторых своих представителей сориентирована согласно известному принципу М. Вебера «Wertfreiheit».² Одним из парадоксальных противоречий человеческого бытия является то, что даже тогда, когда мы меньше всего теоретически обращаемся к понятию «ценности», практически мы также реализуем ценностный подход, ибо это «забвение» и есть не что иное, как определённая, при чём не лучшая, прагматическая ценностная установка.

§ 2. ЦЕННОСТНЫЙ ПОДХОД В СОВЕТСКОЙ ЭТИКЕ

Очевидно, что в разных сферах человеческого бытия *ценностный* подход играет разную роль. В таких же способах освоения мира как политика, право, религия, искусство, мораль эта роль становится первостепен-

¹ См., например: Шишкин А.Ф., Шварцман К.А. XX век и моральные ценности человечества. - М., 1968; Столович Л.И. Природа эстетической ценности. - М., 1972; Малышев И.В. Эстетическое в системе ценностей. - Ростов-на-Дону. 1983; Соколов В.И. Нравственный мир советского человека. - М., 1982 и др.

² См.: Ручка А.А., Ценностный подход в системе социологического знания. – Киев, 1987. - С 77.

ной, поскольку все отмеченные формы являются, прежде всего, *ценностными* формами сознания. Несомненно, что здесь возрастает значение сознательно применяемого ценностного подхода, и эта мысль в последней четверти XX века получает утверждение в советском гуманитарном познании. В 80-е годы в печати появляются статьи, где пишется следующее: «Только исходя из ценностей можно проникнуть в мир субъекта, мир человека. Таким образом, проблема ценностей предстаёт как фундаментальная методологическая проблема гуманитарных наук. Лишь тогда, когда идея ценности будет пронизывать методологические основания гуманитарных наук, социальное познание будет чем-то большим, нежели простое описание действительности в смысле констатации фактов»¹.

Какова ситуация с ценностным подходом была в *советской этике*²? Сразу же обращает на себя внимание «примечательный факт», что советская этика, как самостоятельная философская дисциплина начала развиваться только с 50-х годов XX века, когда появились труды А.Ф. Шишкина и других авторов. Развитие марксистской этики, мы имеем в виду, прежде всего развитие этики в СССР, шло затем довольно-таки интенсивно в 60-е, 70-е годы, когда стали появляться научные сборники, монографии, организовываться кафедры, проводиться конференции и т.п. Появились действительно содержательные работы Л.М. Архангельского, А.Ф. Анисимова, А.А. Гусейнова, О.Г. Дробницкого, Ю.В. Согомонова, А.И. Титаренко, К.А. Шварцман, А.Ф. Шишкина, А.Г. Харчева и других авторов.³

В эти годы марксистская этика активно работала над проблемой создания основанного на материализме научного учения о нравственности. И, конечно, она сразу же остановилась перед задачей сфинксом всякого мыслящего существа: «*Что есть нравственность?*» Как об этом говорить в «Введении» книги О.Г. Дробницкого «Понятие морали», являющейся до сих пор одной из самых содержательных работ советской этики: «Итак, что же такое нравственность? – Она никогда не стоит особняком, но всегда находится в неразрывном сплетении с тканью многостороннего бытия человека в обществе. Она всегда соотносится с чем-то ещё, соотносится особым, присущим только ей образом. Но чтобы выяснить динамику этого взаимопроникновения и взаимодействия необходимо вычленив их «полюсы». Один из них – мораль – далеко не самое ясное в переплетённом мно-

¹ Коршунов А.М., Мантатов В.В. Гуманитарное знание и понимание // Философские науки, 1986, №5. - С. 37.

² Отметим, что понятие «*советская этика*» мы берём в том значении, как оно определено у А.А. Гусейнова (См: Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. – М., 2002).

³ Содержательный анализ истории русской этики в XX веке дан в работах В.Н. Назарова. См.: Назаров В.Н. Опыт хронологии русской этики XX века: первый период (1900-1922) // Этическая мысль. – Вып. 1. – М.: ИФРАН, 2000; *его же*: Опыт хронологии русской этики XX века: Второй период (1923-1959) // Этическая мысль. – Вып.2. – М.: ИФРАН, 2001; *его же*: Опыт хронологии русской этики XX века: третий период (1960-1990) // Этическая мысль. – Вып. 3. – М.: ИФРАН, 2003.

жестве факторов.... Именно потому, что нравственность никогда не выступает в виде самодовлеющей себе области, но всегда обнаруживается во взаимоотношении с чем-то другим, ставить вопрос о её специфике, отличии от всего другого, о *понятии* морали можно и должно. И этим вопросом должна специально заняться этика, наука о морали, причём присущими ей абстрактно-теоретическими средствами и методами».¹

Именно проблемы сущности и специфики морали, их решение с материалистической точки зрения, стали основными для марксистской этики, по крайней мере, в лице её крупнейших представителей, в 70-е годы, и именно здесь достигнуты были наиболее её значимые результаты. Справедливо обращалось внимание на то, что мораль нельзя рассматривать только как форму общественного сознания, хотя, несомненно, что в общественном сознании подобная форма имеется; выявлены были и исследованы, наряду с моральным сознанием, такие элементы морали, как моральные отношения, моральная деятельность. При анализе социальных функций нравственности отмечены специфические черты, которые отличают её как регулятора поведения людей от права, политики. В конечном счёте, выработалось новое понятие морали как *особого способа освоения действительности*. Мораль «является таким оценочно-императивным способом освоения действительности, который регулирует поведение людей с точки зрения противоположности добра и зла».² Работа, проделанная в этом направлении, была необходимой для развития материалистического учения о нравственности. Результаты, достигнутые в 60-е, 70-е годы, останутся и впредь существенными для любого подхода к морали, поскольку касаются таких сложных, тонких вопросов как её специфика и сущность.

Примечательно, что поскольку сущность морали рассматривалась как всецело социальная, то отношение человека к природе, к земле, к живым неразумным существам, предстали сами по себе как бы «внеморальными», как и их противоположный полюс, – связь человека с Богом. Живая природа, жизнь «получали» моральную ценность не в силу своей самоценности, а лишь постольку, поскольку они каким-либо образом касались человека, имели для него то или иное значение. Природный фактор в нравственном бытии человека поэтому существенно не исследовался, как и религиозный. Ставшая во второй половине XX века глобальной, экологическая проблема, когда западные философы и советские учёные предложили создание новой «экологической нравственности», глубоко не прорабатывалась советской этикой. Но то же можно сказать и о субъективной нравственности, - индивидуальная мораль здесь трудно поддавалась исследованию, и уже потому, что личностное бытие не может быть редуци-

¹ Дробницкий О.Г., Понятие морали. - М., 1974. - С. 8.

² Марксистская этика. М., 1980. - С. 98.

ровано к социальному, тайна личности не раскрывается всецело на путях общественных.

Советской этике, как мы считаем, свойственно было законное опасение широкого подхода к морали, при котором «собственно моральное» может «раствориться» в общественном, хотя по своей природе мораль понималась как явление сугубо общественное. Здесь мало обращалось внимание на то, что нравственность своим бытием вплетена в живую ткань природной и социальной материи, во все её клетки. Советские этики не желали совершать натуралистическую ошибку, подмеченную Муром, и потому старались избегать такого широкого подхода к морали, который был свойственен Спинозе или Вл.С. Соловьёву. Но если Спиноза или французские просветители действительно недооценивали собственно нравственное, специфику морали, редуцировали её к другим факторам, то этика, например, Вл.С. Соловьёва счастливо избежала подобного недостатка, что очень примечательно.

Недостатком советской этики, с нашей точки зрения, предстало также слабое освоение ею *ценностного* подхода, наличия даже определённого отчуждения от аксиологической проблематики и методологии. На использование ценностного подхода в советской этике существовало своего рода *вето*, ибо считалось, что «привнесение в теорию морали нормативно-ценностных компонентов (и особенно в процессе определения нравственности) является серьёзной методологической ошибкой».¹ Отрицание здесь ценностного подхода становится понятным, если иметь в виду, что советская этика стремилась в те годы создать научное учение о морали, а понятие «ценности» с «научной точки зрения» в лице авторитетного этика объявляется довольно-таки «тощей абстракцией»², пригодной для употребления массовым, обыденным сознанием, но не теоретическим. Такое усечённое понятие ценности, выработанное, как отмечалось выше, на основе общих мировоззренческих идей о ценностях, в этике, включающей в себя и учение о конкретных ценностях бытия, подкреплялось соображением, что ценностные суждения являются аналитическими, что они предстают тавтологией, не дающей нового знания о добре и зле. Утверждения типа «добро должно выбирать ради самого добра» с подобной точки зрения предстают настолько же бессодержательными, как и утверждения типа «пророк действительно пророчествует», «масло должно быть масляным», «экономика должна быть экономной» и т.п. Само понятие «моральная ценность» является для такого подхода некоей *бессмыслицей*, ибо понятие «мораль», когда мы его употребляем, уже означает для нас «добро», «зло» и тому подобное.

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали. - С. 215.

² Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. - М. 1967. - С. 344.

И это верно для определённого позитивистского идеала научного знания. Однако с аксиологической точки зрения, или, другими словами, в ценностной интерпретации подобных утверждений и понятий, они предстают содержательными, синтетическими, и, следовательно, информативными. Они дают новое *ценностное* знание об объекте суждения. В самом деле, «*мораль*» - это не только ценности, равно как и *масло* содержит не только свойство *маслянистости*, - за подобными феноменами стоит и нечто иное. Кроме того, эти суждения и понятия имеют разное значение в зависимости от контекста. — Как иначе, например, оценить крик души Н.В. Гоголя: «Грустно от того, что так мало добра в добре»?! С позитивистской точки зрения это нечто бессмысленное. Но интуиция заставляет нас отбросить такую подобную интерпретацию как бессмыслицу. И поскольку нравственная точка зрения, нравственное сознание, действительно, органично включает в себя ценностно-оценочный компонент, постольку подобного типа утверждения и понятия являются здесь не только возможными, но и необходимыми. И так как этика есть высший, теоретический уровень нравственного сознания, то и в этике подобного рода ценностные понятия, суждения являются правомерными, узаконенными. Для позитивистского идеала науки ценности, оценочные суждения, конечно, должны быть элиминированы как прескриптивные формы, или заменены, насколько это возможно, дескриптивными формами.

Подобное единство марксистской этики и позитивистской не является уж столь неожиданным, если иметь в виду, что та и другая этика руководствовались одним и тем же методологическим идеалом *научного* учения о морали. Марксистская этика при этом долгое время предметом своей теории рассматривала социальную сущность нравственности, её объективное историческое развитие, её специфику, т.е. всё то, что представляло собой описание и объяснение, а не оценку и оправдание. Неопозитивистская этика, в свою очередь, обратилась к *метаэтике*, к формально-логическому анализу языка морали, что также «допускает» научный подход. Несомненно, что подобного рода исследования не только уместны, но и необходимы, неправомерна лишь абсолютизация их, как и сциентизма в целом. Неправомерно также и полное, «голое отрицание» ценностного анализа, который, напротив, обеспечивает более широкое видение морали, и собственно, позволяет, с нашей точки зрения, сделать прорыв в теоретическом анализе к реальным моральным проблемам бытия.

К самому понятию «ценности» при этом, как уже отмечалось, следует осуществить «широкий подход» как к определённому объективному феномену, органически связанному с конкретными формами бытия. Тогда моральные ценности предстают, как это будет показано ниже, специфическим *этифеноменом*, *качеством* экономических, социальных, политических, духовных феноменов. Мораль является определённым ценностным

срезом бытия человека, общества, природы. Такой ценностный подход позволяет преодолеть проблему «разрыва этического слова и морального дела», характерную для многих этических учений, позволяет исследовать мораль в её реальном бытии, которое осуществляется через органическое единство с другими социальными и природными феноменами, и тем самым даёт возможность выявить действительные общественные и личные моральные проблемы, которые предстают и реальными проблемами самой морали. Ценностно-нравственный анализ общества предстаёт в то же время анализом самой морали общества. Описание и объяснение добра выступает в диалектическом единстве с оценкой и пониманием, со специфическим «оправданием» добра. Ценностный подход позволяет исследовать моральные феномены и «изнутри», понять сущностные, «собственно моральные» характеристики добра и зла.

В советской этике в 70-е и 80-е годы появлялись и работы, немногочисленные, с более «широким», нежели традиционное в марксизме, понятием морали. Так, интересной в этом отношении и содержательной предстаёт книга А.И. Титаренко «Структуры морали» (М., 1976), где мораль рассматривается как определённая, возникающая на базе конкретной общественно-экономической формации, система моральных понятий, норм, принципов, отличающаяся и своими элементами и структурой. В работе А.Ф. Шишкина «Человеческая природа и нравственность» (М., 1979) демонстрируется более широкий, нежели это имело место раньше, нравственный взгляд на природный фактор.

Интересными предстают работы советских этиков тех десятилетий по проблемам «профессиональной этики», что следует рассматривать как стремление узреть действительное единство морали и дела. Всё это можно теперь рассматривать как требование времени и самой логики этических исследований, как отражение социальной и теоретической актуальной проблемы.

В советской этике есть и примеры ценностного анализа социальных явлений – это, прежде всего, социолого-этические исследования моральных ценностей советского общества, советского человека.¹ Ограниченность их видится в том, что под моральными ценностями здесь продолжали понимать специфическое, особенное, и не учитывали в достаточной степени их объективность, идеальность, их органическую связь с действительностью, и потому мир ценностей в подобных исследованиях оказывался чрезмерно узким, а ценностный анализ не всегда глубоким. Кроме того, социологический анализ ценностей не является собственно ценностным анализом самой морали, поскольку не раскрывает сущности моральных

¹ См.: Соколов А.И. Нравственный мир советского человека. - М., 1981; его же: Социология нравственного развития личности. - М., 1986 и др.

ценностей, их «внутреннее», «собственно нравственное», ценностно специфическое моральное содержание.

В советской этике есть и исследования отдельных ценностей, например, справедливости, идеала, смысла жизни и других. Однако в подобных исследованиях было в основном представлено традиционное понятие ценностей как субъективно-объективных значений. Но примечателен сам факт возрастания интереса у советских этиков к ценностному подходу, к анализу конкретных моральных ценностей. Решение этих проблем требовало, с нашей точки зрения, более «широкого», «объективного» подхода к самим ценностям, что постепенно и стало утверждаться как одно из направлений в советской философии и этике. Советская этика имела большой идейный и творческий капитал, что определило и определяет дальнейшее развитие уже *российской* этики¹.

ГЛАВА 7. ЦЕННОСТНЫЙ ПОДХОД В РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В российской науке в 80-е, 90-е годы XX века продолжалась работа по изучению ценностей, в том числе нравственных, хотя и не столь интенсивно как в 60-е, 70-е годы².

Обобщающие статьи по ряду морально-аксиологических проблем и по анализу отдельных моральных ценностей появились в *Энциклопедическом словаре* по этике, вышедшем в 2001 г. под редакцией Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова, и ставшим знаковым явлением в этической жизни России начала XXI века³. Из специальных работ по аксиологии следует выделить работу российского учёного С.Ф. Анисимова, не смотря на её краткое содержание и учебный характер⁴. – Мы не будем излагать здесь специально её содержание. Основные идеи этой работы будут приводиться нами в части *третьей*, где, соответственно, будет даваться и их критический анализ. Отметим лишь, что С.Ф. Анисимов следовал традиционному субъектно-объектному подходу к ценностям и понимал их как определённые значения. Мы придерживаемся иного подхода к ценностям, а именно, *реа-*

¹ См.: Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. – М., 2002.

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

³ Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М., 2001. См. здесь статью В.К. Шохина «Ценности» и др.

⁴ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001.

листоческого, и, соответственно, ценности нами понимаются как определённые объективные качества объектов и субъектов.

Регулярно проводился и продолжает проводиться социологический опрос по важнейшим общественным ценностям. Существует определённый интерес к выработке общих аксиологических концепций. О значимости создания обобщающих концепций в теории ценностей свидетельствует и прошедший в 2005 г. IV Российский философский конгресс. Так, на секции «Аксиология» можно было выделить несколько подходов к самому понятию ценности и к проблеме сущности ценностей.¹ Идея об *объективности* ценностей также стала в определённых формах утверждаться среди современных российских философов, занимающихся аксиологическими проблемами².

Однако данный подход в свою очередь в начале XXI века предстал в разных концепциях о сущности ценностей, что вполне естественно для науки. Можно выделить три варианта понимания объективности ценностей, представленных на данный момент в российской философии. Так, Л.В. Максимов предложил концепцию «квазиобъективизма»³. Она включает в себя два тезиса: «(1) субъективная убеждённость в объективности моральных ценностей (т.е. не только в их реальном бытии, но и в безусловной обязательности моральных требований) является неотъемлемым сущностным свойством морального сознания; (2) несмотря на видимое разнообразие моральных кодексов, лежащие в их основе ценностные принципы фактически общезначимы (и в *этом* смысле «объективны»), причём их общезначимость не нуждается в метафизическом или рационалистическом обосновании»⁴.

Л.В. Максимов отмечает, что его концепция предстаёт расширенной версией концепции «квазиреализма» С. Блэкборна. Согласно С. Блэкборну «обычному» человеку характерна уверенность в объективном бытии моральных ценностей, что гарантирует устойчивое функционирование морали. Но существует «убедительное *теоретическое* опровержение ценностного реализма»⁵. Таким образом, Л.В. Максимов, собственно, признаёт практическую значимость ценностного реализма в морали, но отмечает, что этот реализм является лишь субъективной убеждённостью. Он также признаёт *общезначимость* основных ценностных принципов в различных

¹ См.: Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М., 2005. – Т. 1. – С. 195–238 (секция «Аксиология»).

² См., например: Рыбаков Н.С. Об истоках ценности // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М., 2005. – Т. 1. – С. 229–230 и др.

³ См.: Максимов Л.В. Об объективном статусе моральных ценностей // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М., 2005. – Т. 2. – С. 453–454.

⁴ Максимов Л.В. Там же. – С. 454.

⁵ Максимов Л.В. Там же. – С. 454.

моральных кодексах. И считает, что подобная общезначимость и не нуждается в теоретическом обосновании. В его концепции присутствует важная оговорка, что так называемая «объективность» моральных ценностей имеет смысл фактической «общезначимости».

Подобное понимание «объективности» моральных ценностей нас удовлетворить не может. Мы считаем, что здесь есть большая доля истины, но есть и определённая непоследовательность, есть уступка субъективизму в понимании сущности ценностей. Не случайно, эта концепция самим автором обозначена как «квазиобъективизм».

Несомненно, что Л.В. Максимов и С. Блэкборн правы, когда отмечают практическую значимость этического объективизма и ценностного реализма в сфере морали, и, в частности, для морального сознания. Их идеи здесь алогичны концепции «естественной установки» Н. Гартмана, которую мы рассмотрели выше. Однако уверенность в объективном бытии моральных ценностей не столь уж «характерна» для «обычного человека», как это может показаться. Нельзя согласиться и с утверждением, что ценностный реализм является лишь «субъективной убеждённостью». На чём могут основываться подобные идеи о субъективности реализма? Важнейшие аргументы здесь предлагают различного рода теории субъективного идеализма, которые в свою очередь опираются на факты исторической относительности любых ценностей, на их обусловленность интересами субъектов и т.д. Спор между реализмом и субъективизмом по поводу сущности ценностей, основ морали продолжается в европейской культуре с самого возникновения философии в Древней Греции до нашего времени. Ещё Сократ боролся с софистами по данным проблемам, также критиковали субъективистов в этих вопросах уже в XX веке М. Шелер и Н. Гартман. Сам факт многовекового спора этих направлений свидетельствует, что ни одно из них не обладает достаточными аргументами в обосновании своего учения. Поэтому нельзя согласиться с С. Блэкборном, что существует «убедительное теоретическое опровержение ценностного реализма». Спор данный не закончен.

В российской философии в настоящее время существуют сторонники того и иного подходов. Мы, например, своё учение о моральных ценностях развиваем в дискурсе ценностного реализма¹. Поэтому мы не можем согласиться и с «уклончивой», компромиссной позицией Л.В. Максимова в отношении моральных ценностей, что они объективны лишь в смысле общезначимости, которая не нуждается ни в каких обоснованиях. Это означает, что моральные принципы независимы от сознания того или иного субъекта, и в этом смысле объективны, но они зависят от сознания

¹ О нашей точке зрения см. *ниже* в части III данной книги. Она представлена также в р. «Моральные ценности» (Владимир. 2004).

субъектов в целом. Можно согласиться с этим мнением лишь в отношении *принципов*, которые по своей природе являются продуктами сознания. Но встаёт вопрос о природе подобной «общезначимости». Л.В. Максимов, повторимся, утверждает, что эта общезначимость и не нуждается в «метафизическом или рационалистическом обосновании»¹. Но почему? – Это напоминает рассуждение Н. Гартмана, что объективность моральных ценностей не нуждается в обосновании со стороны её последователей, для которых подобная объективность есть априорный факт. Скорее, наоборот, её опровержение должно заботить субъективистов. Но, как мы видели, всё же и у Н.Гартмана, и у М. Шелера находились определённые аргументы в защиту ценностного реализма, что можно вписать в программу его обоснования. И если перед человечеством поставлена проблема, оно будет искать её разрешения, для того и возникла философия и наука. Решением может предстать и доказательство, что данная проблема в принципе рационалистически не разрешима, как это чётко выявлено Кантом в отношении некоторых антиномий. Однако проблема объективности ценностей, в том числе моральных ценностей, пока не знает такого решения. С нашей точки зрения, концепция ценностного реализма является более убедительной, чем субъективистские концепции ценностного релятивизма. – См. об этом подробнее *ниже*.

В отношении же *общезначимости* определённых моральных принципов, которая нами также признаётся, можно предположить, что подобная общезначимость определяется *объективностью* (при этом в абсолютном смысле этого слова) моральных ценностей, лежащих в основании принципов. Это рассуждение можно рассматривать как аргумент в защиту ценностного реализма.

Другая точка зрения на объективность ценностей представлена в российской философии у Н.С. Рыбакова². Н.С. Рыбаков убеждён, что это «иллюзия, будто ценности связаны с человеком. На самом же деле ценности расположены более глубоко: они трансцендентны по отношению к человеку и являются инобытийными формами смысла»³. В статье, посвящённой теории ценностей Н.О. Лосского, представлено его понимание природы ценностей, по крайней мере, на момент выхода статьи. Н.С. Рыбаков совершенно правильно отметил здесь, что это один из главных вопросов аксиологии – вопрос о природе ценностей. Он критически отнёсся к наиболее широко представленному в советской и российской философии субъектно-объектному пониманию ценностей. «Такой подход не просто

¹ Максимов Л.В. Указ. соч. – С. 454.

² См.: Рыбаков Н.С. Об истоках ценности // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М., 2005. Т. 1; *его же*: Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей // Апология русской философии. – Екатеринбург. 1997.

³ Рыбаков Н.С. Об истоках ценности // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М., 2005. Т. 1. – С. 229-230

суживает сферу функционирования, да и просто бытия самих ценностей, но и содержит круг в самом определении, хотя это обычно не бросается в глаза»¹.

«Круг в определении» ценностей, действительно, возникает тогда, когда ценности определяются как значения или значимости объектов для субъектов, но сами эти значения/значимости задаются ценностями. Важнейший недостаток концепций, понимающих ценность как значение или значимость, видится автором в том, что при таком подходе «ценности не выводятся из сферы человеческого бытия», а замыкаются на неё.

Н.С. Рыбаков отметил ограниченность подхода к ценностям, при котором они рассматриваются только в рамках гносеологии, что наблюдается, например, в концепции А.А. Ивина, определяющего ценности как соответствие объекта мысли об этом объекте, что уже рассмотрено нами *выше*.² Такой подход, собственно, является одним из вариантов субъектно-объектного подхода, со всеми присущими ему недостатками, отмеченными уже и нами.

Поэтому по Н.С. Рыбакову важное значение приобретают концепции ценностей, где последние исследуются с иных позиций. И одной из таких концепций в отечественной философии предстаёт идеалреалистическая теория ценностей Н.О. Лосского. Эта концепция уже рассмотрена нами, здесь же обратим внимание на оценку её Рыбаковым.

Н.С. Рыбаков особо отметил критику Н.О. Лосским психологизма в аксиологии, и в целом, субъектно-объектного подхода к ценностям. Обращено им также внимание на идеи Н. Лосского о связи ценности и бытия, на учение Лосского об «абсолютно полном бытии», которое предстаёт «абсолютной положительной ценностью» и «исходной точкой» для классификации ценностей. Н.С. Рыбаков делает в связи с этим замечание, что «любая аксиологическая концепция, без указания на абсолютную полноту бытия, стало быть, и абсолютную ценность, обречена на блуждание, конъюнктуру, релятивизм».³

Мы также согласны с тем, что учение об абсолютных ценностях, действительно, крайне важно для аксиологии (см. *ниже*. – Ч. 3). Однако, во-первых, признать за абсолютную ценность только *абсолютное бытие* будет ограниченностью даже для мира *моральных* ценностей. С нашей точки зрения фундаментальными моральными ценностями, как лежащими в основе всей системы моральных ценностей, есть ценности *бытия, единства и единственности*. В пользу признания именно данных феноменов

¹ Рыбаков Н.С. Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей// Апология русской философии. – Екатеринбург. 1997. – С. 87.

² См.: А.А. Ивин. Ценности в научном познании // Логика научного познания. – М., 1987. – С. 233- 236.

³ Рыбаков Н.С. Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей// Апология русской философии. – Екатеринбург. 1997. – С. 98.

за фундаментальные моральные ценности свидетельствует этико-аксиологический анализ самого бытия, единства и единственности, как и в целом космоса, социума, человека. Собственно, вся человеческая история является раскрытием и подтверждением данного утверждения.¹ При этом все три фундаментальные моральные ценности существуют в единстве, и абсолютизация какой-то одной из них предстаёт существенным искажением истинной морали. Так, абсолютизация ценности бытия-как-добро в ущерб единственности и единства связана с деградацией индивидуальности и разрушением единства, когда ради бытия преступно жертвуется личностью своя или иная, предаются узы братства, дружбы, любви. Спасение своей жизни любой ценой обходится очень дорого – утратой собственной личности.

Во-вторых, бытие как таковое, т.е. как существование, может быть сопричастно добру и злу. В самом деле, осуществлённое злодеяние так же реально, как и осуществлённое добро. Но является ли бытие зла добром? С нашей точки зрения в таком бытии есть и добро и зло, - добро здесь заключается в самом факте бытийственности как существования, а зло – в его содержании. Но ценности отличаются одновалентностью, они не могут являться и добром и злом (см., об этом – *ниже*). Таковыми предстают их материальные носители, которые сопричастны и добру и злу. Поэтому необходимо различать бытие как всеобщий атрибут и бытие как ценность. Именно как ценность бытие и престаёт фундаментальной моральной положительной ценностью. Можно в данном случае даже использовать такую искусственную языковую конструкцию как *бытие-как-добро*, или же говорить о *бытийственности* как положительной ценности бытия.

В-третьих, следует разобраться и с такой языковой конструкцией как «*абсолютная полнота бытия*». Что это означает? Интуитивная идея, видимо, заключается в том, что реальное бытие может быть более или менее «полным». Но в каком смысле? Существуют разные варианты. Так, «полноту бытия» можно связывать с отношением действительности и возможности. И тогда действительное бытие, как одну из реализовавшихся возможностей, можно считать «неполным бытием». Но ведь другого действительного бытия и нет, а тождество действительности и возможности может быть только у Бога. И не случайно Н.О. Лосский, как на это справедливо указывает Н.С. Рыбаков, отмечал, что «абсолютная полнота бытия дана как Бог». Но тогда выражение «абсолютная полнота бытия» есть лишь один из атрибутов Бога, и который не приложим к характеристике тварного бытия.

Другой вариант здесь может быть связан с соотношением бытия и небытия. Н.С. Рыбаков делает в своей статье замечание, что «мир онтоло-

¹ См., об этом: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

гически рассечён на две части: бытие и небытие. Он ни только существует, ни только не существует. Он есть единство бытия и небытия».¹ И именно в системе «бытие-небытие» возникает понятие «абсолютной полноты бытия». Положительная ценность связывается с бытием, отрицательная ценность – с небытием. Дальнейший анализ положительных ценностей уже идёт только в сфере бытия. И здесь мы можем отличать одно бытие от другого по степени совершенства как приближение или удаление к некоему совершенному бытию, коим может быть только «абсолютно полное бытие». Подобное бытие вновь объявляется Богом. Оно «сдержит в себе абсолютное совершенство, в котором все потенции бытия актуализировались и реализовались с исчерпывающей полнотой. Это - свершившееся бытие, одновременно актуальное и потенциальное, развернувшее в соответствии со своим смыслом всю свою полноту. Иными словами, такая точка – это абсолютно полное бытие, а потому абсолютно совершенное и ценное в высочайшей степени».² И подобная абсолютная полнота бытия в определённом религиозном опыте, как отмечал Н.О. Лосский, «дана как Бог».³ Отсюда следует вывод, что степень ценностного совершенства положительной ценности определяется её приближением к Богу и к божественной полноте бытия.

Приведённые выше идеи требуют комментария. Так, как уже отмечалось, мы согласны с утверждением, что оценка ценностей и, в частности, моральных ценностей, может идти не через сравнение положительных ценностей с отрицательными, от чего они предстают как соотносительные, а через сравнение положительных и отрицательных ценностей с соответствующими «контрольными точками», в качестве которых может выступить верхний положительный предел и, соответственно, нижний предел. Однако, мы не согласны, что для религиозного сознания таким высшим положительным пределом выступает Бог или Божественная полнота бытия. В определённой мере это может относиться только к некоторым, в основном монотеистическим религиям, например, к христианству, иудаизму, исламу. Но отношение мира ценностей, в частности, мира моральных ценностей и Бога намного сложнее, чем это обычно представляется. Ведь не всякая религия является этической или аксиотической, на что мы уже обращали внимание. Да и с точки зрения христианства мы не вправе отождествлять нетварное бытие Бога и бытие тварного мира, иначе мы рискуем впасть в платонизм. В лучшем случае мы можем сравнивать положительные мо-

¹ Рыбаков Н.С. Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей// Апология русской философии. – Екатеринбург. 1997. – С. 86.

² Рыбаков Н.С. Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей// Апология русской философии. – Екатеринбург. 1997. – С. 97.

³ Лосский Н.О. Ценность и бытие // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 265.

ральные ценности с раем, с Царством Божиим, где присутствует жизнь людей, хотя и совершенная, но не тождественная божественной.¹

В качестве «контрольной точки» для начала оценки ценностей могут выступить и другие точки, в частности, та сфера бытия, где та или иная конкретная ценность получила наименьшее воплощение. Для мира моральных ценностей подобной сферой предстаёт сфера неживой природы, где есть только моральность, но не развитая мораль. Всё это не отрицает и возможности сравнительного анализа той или иной положительной ценности с соответствующими отрицательными ценностями. Подобная сравнительная оценка является важным элементом ценностного подхода к реальности.

Итак, любая ценность может быть оценена с точки зрения максимума, т.е. с точки зрения абсолютных ценностей, которые представляют собой наивысшее развитие конкретных ценностей и существуют как возможность; ценности могут быть оценены и с точки зрения минимума их воплощения, а также через сравнительный анализ со своими антиподами. В целом для ценностной оценки возможны и другие, локальные точки отсчёта.

В работе Н.С. Рыбакова отмечена также интересная проблема ассоциации бытия с положительной ценностью, а небытия – с отрицательной ценностью. В самом деле, если, как у нас, утверждается, что одной из фундаментальных положительных моральных ценностей является бытие-как-добро, то не является ли одной из фундаментальных отрицательных ценностей небытие? Действительно, мы берём в качестве фундаментальной моральной ценности ценность бытие-как-добро. Такой вывод заставляет сделать нас существующий нравственный опыт и теоретический анализ. Но это не значит, что добро есть бытие. Следует отличать, повторимся, бытие как реальный феномен и бытие как ценность, когда последняя предстаёт лишь определённым качеством первого. Бытие как реальный феномен может быть связано и со злом, которое также существует, «бытийствует», и уже этим связано с бытием. *Абсолютное небытие*, с нашей точки зрения, не связано ни с какой ценностью. Ценность является качеством реальных феноменов, существующих в действительности или в возможности.

В нашей российской философии есть интересная работа А.Н. Чанышева «Трактат о небытии»². Здесь бытие рассматривается как аспект небытия, которое объявляется онтологически более фундаментальным. Но, как нам кажется, в данной работе трудно отличить иронию автора от действительно принимаемых им за истину идей. Против тезисов данной рабо-

¹ См., об этом: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

² См.: Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1990. - № 10.

ты появились публикации других учёных, которые привели серьёзные критические аргументы.¹ Мы не разделяем идеи трактата Чанышева и сознательно следуем другой традиции, существующей в человеческой культуре, отдавать предпочтение бытию перед небытием, хотя в реальности бытие и относительное небытие всегда взаимосвязаны. Кстати, если признаётся «относительное небытие», то оно также как реальный феномен может быть сопричастно и добру и злу.

В работе Н.С. Рыбакова отмечена её одна ценность, которая и с нашей точки зрения входит в систему трёх фундаментальных ценностей в сфере морали, - это ценность *единства*. Н.С. Рыбаков при кратком анализе данной ценности упоминает кроме Н.О. Лосского имена *Плотина* и *А.Ф. Лосева*. На определённый платонизм можно указать при анализе любой теории ценностей, рассматривающих их как объективные феномены. Платонизм можно отметить и в развиваемой нами реалистической концепции ценностей. Поэтому остановимся подробнее на идеях *Плотина*, как крупнейшего античного последователя великого Платона.

Действительно, у Плотина учение о *едином* занимает важное место в его философии. Плотин понимал единство как всеобщий онтологический принцип бытия. «Все существа, - писал он, - не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться существующими лишь относительно, существуют только благодаря присутствию им единству».² Единство присуще и дому, и кораблю, и т.п. «Далее, - отмечал Плотин, - если взять организмы растений и животных, то они тем более существуют как таковые лишь до тех пор, пока каждый из них представляет собой единство, но, если они утрачивают его, раздробляются на многие части, тотчас перестают быть тем, чем были».³ Единство по Плотину присуще и мировой Душе и Духу, но в чистом виде оно связано с Первоедином. - Как известно, в философском учении Плотина, Первоединое, Дух и Душа являются важнейшими божественными элементами мира. - И для Первоединого единство не есть атрибут, акциденция, Первоединое и есть само единство.⁴

С этими утверждениями Плотина нельзя согласиться, уже здесь выявляется особенность платоновской точки зрения. Мы считаем, что ценности, в том числе фундаментальные, нельзя признать за сущности или автономное сущее, субстанции. Они есть именно атрибуты, качества, даже для Бога. - Хотя Бога мы недостаточно знаем, чтобы утверждать подобное

¹ См.: *Кутырёв В.А.* Оправдание бытия // Вопросы философии. - 2000. - № 5; *Розов Н.С.* Философия небытия: новый подъём метафизики или старый тупик мышления.

² *Плотин.* Эннеады. - Киев. 1995. - Т.1. - С. 352.

³ *Плотин.* Там же. - С. 352.

⁴ См.: *Плотин.* Эннеады. - Т.1. - С. 360.

категорически. – *Абсолютные* же ценности – это возможности самой реальности, а в Боге ценности имеют другую природу, другие свойства.

Отметим, что Плотин всё же различал идеальные сущности в-себе, которые существуют в умопостигаемом, или ноуменальном мире, и их проявления в мире чувственном. Это видно по его учению о числах и эйдосах. Можно сказать, что числа, эйдосы по Плотину в умопостигаемом мире существуют как сущее, а в чувственном мире как акциденции. Плотин в своём учении особое внимание уделил числам и эйдосам, следуя определённой философской традиции, идущей от пифагорейцев и Платона. Данная традиция сохраняется в философии. Как мы видели, спустя тысячелетия Н. Гартман также в мире идеального бытия особо выделил математические объекты, сущности и логические законы. По Плотину есть принципиальная разница между умопостигаемыми числами, или числами-в-себе и числами, которые видятся в чувственных вещах. Умопостигаемые числа объективны и первичны по отношению к своим аналогам в мире чувственном. «Умопостигаемая десятка эйдетически осмысливает их (десять реальных вещей) как материю, - писал Плотин, - и десять вещей могут быть десятью и десяткой именно в силу присутствия умопостигаемой десятки»¹. Но поэтому «необходимо, чтобы самой по себе десятка была просто десяткой»².

В то же время у Плотина числа, эйдосы, идеи не являются субстанциями, или сущностями первого порядка, которые существуют автономно как в мире чувственном, так и в миру ноуменальном, умопостигаемом. В первом случае они связаны с материей, благодаря которой только здесь и могут существовать. А во втором случае они предстают «узрением» и «духом», существующими в Душе и в Духе. И в этом смысле они не являются самостоятельными сущностями.

Плотин считал, что число, благо не могут быть только акциденцией, свойством вещей и существовать только как идеи в сознании человека. Но потому они и не являются материальными или идеальными, когда идеальное отождествляется с сознанием субъекта. Они умопостигаемы, ноуменальны. Если бы число, благо были бы акциденциями или субъективными идеями, то должна существовать «самая природа хорошего для акцидентирования и прочих вещей, или чтобы была причина, заставляющая быть акциденцией и в другой вещи, т.е. Благо само по себе или благо, как самостоятельное порождение в собственной природе».³

С нашей точки зрения подобная конструкция мира не удовлетворительна. Учение Плотина о Душе, Уме и Первоедином так и осталось собранием философских гипотез, к которым возвращаются, но обосновать ко-

¹ Плотин. Эннеады. – Киев. 1996. – Т.2. – С. 152.

² Плотин. Там же. – С. 152.

³ Плотин. Там же. – С. 158.

торые мыслители не в состоянии. И именно потому, что данные идеи по сущности своей бессодержательны. Мы не будем вдаваться в их детальную критику, присутствующую во многих трудах¹. Отметим лишь некоторые недостатки этого учения.

Один из них связан с усложнённой структурой мира, предложенной Плотинумом. По Плотину существует, например, три варианта конкретного человека. Обычный *чувственный* человек, живущий в чувственном мире, является отражением высшего или *рассудочного* человека, находящегося в Душе. Но есть ещё более высший человек, *разумный*, находящийся в Духе. «Человек, который находится в Духе, - писал Плотин, - есть самый первый по бытию и самый совершенный по существу, он-то и изливает свой свет на второго человека – рассудочного, а второй – на третьего, чувственного».² Подобная усложнённая конструкция Вселенной предстаёт логическим выводом из основных принципов платиновской системы, но совершенно не подкреплена никакими иными доводами, и свидетельствует о собственном внутреннем несовершенстве.

Другой недостаток в платиновской системе связан с его пониманием блага, зла и других нравственных *ценностей*. В связи с темой нашей работы остановимся на этом подробнее. Благо по Плотину – «это то, от чего зависит всё сущее, в чём нуждается и к чему стремится, как к своему началу и основанию, в то время как само Благо ни в чём не нуждается».³ Дух живёт «как бы вокруг Блага», а Душа «находится вокруг Духа»⁴. В Духе благо присуще всем его эйдосам, но собственно только «Первое начало есть само Благо, Дух же есть только благий»⁵. А все другие блага являются таковыми в зависимости от «высочайшего Блага», которое лишь одно есть благо само по себе.

Плотин признавал и относительное благо, как определённое значение одного рода вещей для другого, более низкого рода. Так, благо материи заключается в форме, благо тела – в душе. «Благо Души заключается в добродетели, а потом и в Духе». Наконец, выше самого Духа, как его благо, стоит абсолютно первое существо. Поэтому если вещи низшего порядка страстно привлекают нас, то это происходит по причине не самих вещей по себе, а из-за нечто иного, «которое в них привходит оттуда свыше»⁶.

Плотин остался в истории человечества как один из величайших мистиков. Он несомненно и неоднократно переживал экстаз как мистическое постижение ноуменального мира. В четвёртой эннеаде читаем: «Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя,

¹ См. работы Вл.С. Соловьёва, А.Ф. Лосева, Б. Рассела и др.

² Плотин. Эннеады. – Т.1. – С. 269.

³ Плотин. Там же. – С. 26.

⁴ Плотин. Там же. – С. 26.

⁵ Плотин. Там же. – С. 284.

⁶ Плотин. Там же. – С. 293.

самососредоточившись и отвратившись от всего внешнего я созерцал чудесную красоту, превосходящую всё, что когда-либо было явлено в нашем мире»¹. Поэтому описывая числа-в-себе, эйдосы, логосы, умопостигаемые формы блага, Плотин передавал свой мистический опыт. В этой искренности и глубине непосредственно чувственно переживаемого опыта сила Плотина. Если у него были заблуждения, а они были, он, тем не менее, всегда оставался честным.

Противоположностью блага предстаёт зло, как то, что отвращает от себя. Зло есть особое начало, которое проявляет себя в тех или иных формах. И как есть зло, присущее отдельным вещам, так «должно быть и абсолютное зло»². Абсолютное зло по Плотину – «это субстанция, лежащая ниже всех образов, видов и форм, мер и пределов, не имеющая в себе никакого блага», это «жалкое подобие» сущих вещей. «И вот эту-то субстанцию, известную под словом «*материя*» [выделено нами –МПЕ] отыскивает наш разум и указывает на неё, как на первое зло, зло само по себе».³ Телесная природа оказывается настолько злой, насколько ей причастна материя. Материя является злом в силу присущей ей безмерности. Материя по Плотину лишена даже бытия. «Ведь материя лишена даже бытия, - писал он, - и уже потому не может быть причастна благу; к ней слово «быть» прилагается лишь в переносном смысле, правильнее было бы говорить, что она – небытие»⁴. Материя как небытие, как безмерное и предстаёт злом, проявляющемся во всех телах чувственного мира. И для души человека причиной её немощи и зла является материя.

Но зло необходимо в мире как нечто противоположное благу. Существование Блага по Плотину с необходимостью предполагает и существование зла. И по той причине, что Благо является творцом Вселенной, для существования которой необходима материя, а материя, как отмечалось, связана со злом. Если упразднить Благо, то надо устранить и зло, а заодно – желание, мышление, мудрость. «Ибо желанным может быть только Благо, - писал Плотин, - отвратительным зло, а мышление, мудрость – это понимание того, что есть благо, а что – зло; причём и само мышление – благо»⁵.

Учение Плотина о благе и зле уже подвергнуто философской критике. В русской философии критические оценки этических идей Плотина находим, в частности, у Вл.С. Соловьёва, А.Ф. Лосева. Вл.С. Соловьёв писал о Плотине, что у него «низший мир, как царство материи или «несущего», противоположны Божеству и враждебны истинной природе чело-

¹ Плотин. Там же. – С. 113.

² Плотин. Эннеады. – Т.1. – С. 27.

³ Плотин. Там же. – С. 28.

⁴ Плотин. Там же. – С. 29.

⁵ Плотин. Там же. – С. 39.

века»¹. Идеал человека у Плотина «не живая и свободная личность», «а лишь отрешённый от мира созерцатель и аскет, стыдящийся, что имеет тело».² Вл.С. Соловьёв отметил и такие общие недостатки платоновского учения, как крайний мистицизм, поглощающий личность, как отсутствие интереса к живой жизни граждан государства.

А.Ф. Лосев посвятил Плотину много страниц в своём творчестве. Ранний Лосев написал глубокую по содержанию работу об учении Плотина о числе – «Диалектика числа у Плотина» (1928). Эта работа начинается со знаменательного утверждения: «Учение Плотина о числе есть тема труднейшая не только в истории греческой, но и в истории всеобщей философии. Мне кажется, я чуть ли не первый решился взять это учение всерьёз и попытаться перевести его на язык современного философского сознания»³. О Плотине Лосев пишет и в таких работах как «Античный космос и современная наука» (1927), «Очерки античного символизма и мифологии» (1928). В этих работах русский учёный демонстрирует блестящее знание источников, древнегреческого языка. Лосев сам перевёл труднейший для понимания и перевода трактат Плотина о числах («Эннеада VI, б»). В этих работах А.Ф. Лосев больше старался изложить мысли самого Плотина, чем дать их критику. На его собственное философское учение, изложенное наиболее полно в работе «Философия имени», сказывается влияние платонизма. Не случайно его учение в современной литературе характеризуется как «своеобразный синтез феноменологии и платонизма». Тем не менее, критические замечания в адрес античных платоников мы встречаем и у раннего Лосева. Особенно интересные критические оценки содержатся в работе «Очерки античного символизма и мифологии».⁴

Поздний Лосев уделит больше места для критики неоплатонизма. В шестом томе своей фундаментальной «Истории античной эстетики» наибольшее число страниц отдано критическому изложению эстетики Плотина. Поздний Лосев так охарактеризовал неоплатонизм, включая учение Плотина: «Итак, если в отрицательном смысле неоплатонизм есть философия отрешения от всего земного и материального, то в положительном смысле он есть реставрация старинной греческой мифологии и платоно-аристотелевской диалектики, а также и необходимая для этого весьма утончённая культура внутренних ощущений и умозрений»⁵.

В своих исследованиях платонизма А.Ф. Лосев затронул проблему структуры бытия и высказал интересные мысли, которые привлекли особое внимание современного философа Н.С. Рыбакова, когда тот определял

¹ Соловьёв Вл.С. Плотин // Философский словарь Вл. Соловьёва. – Ростов-на-Дону. – 1997. – С. 395.

² Соловьёв Вл.С. Там же. – С. 395

³ Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // А.Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 714.

⁴ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – Гл. VI. Социальная природа платонизма.

⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М., 1980. – С. 169.

специфику бытия ценностей. А.Ф. Лосев не сомневался в наличии объективного бытия. В его работах обращается внимание на критику субъективизма и психологизма со стороны Плотина, с которой он в принципе согласен. Один из аргументов состоит в том, что если понятия, например, о числе не имеют объективного содержания, то им должна быть свойственна «та же текучесть, то же непостоянство, та же случайность и капризность, какая характерна и для моей психики».¹ Однако числа отличаются постоянством, есть у них определённая логика, независимая от нашей воли, от нашей чувственности, что указывает на их независимость от психики субъекта, т.е. на объективность. Лосев считал, что «это – основной антипсихологический аргумент»².

И другой хороший аргумент против субъективизма обнаруживает у Плотина Лосев, - если признать все наши понятия всецело продуктом психики, то откуда берутся сами понятия «объекта» и «субъекта»?! Заметим, что философы XX века, не признающие объективизма, старались и не употреблять понятий «объекта» и «субъекта». Но из отрицания объективного содержания понятий следует и вывод об отсутствии *небытия*. Ибо согласно субъективизму мы можем знать только то бытие, которое связано с нами. Если же нас нет, то нет ничего, в том числе и наших мыслей о *небытии*, - таков неизбежный солипсический вывод. Если же мы знаем нечто о *небытии*, то это значит, что мы знаем нечто *объективное*, не зависящее от нас.

С нашей точки зрения на данные аргументы против субъективизма следует обратить внимание. Отметим, что Плотин был не первый и не последний кто их использовал. В той или иной редакции данные аргументы используются до настоящего времени.

А.Ф. Лосев в одной из своих статей сороковых годов XX века, посвящённой русской философии, отметил *онтологизм* как специфическую её черту. Причём русский онтологизм «заостряется в материи». Не случайно Вл.С. Соловьёв указывал на «религиозный материализм», на идею «святой телесности».³ Думается, мы должны согласиться с такой характеристикой русской философии, что уже отмечалось нами *выше*.

Анализу специфики различных видов объективного бытия ранний Лосев не уделял особого внимания. Создаётся впечатление, что он вообще признавал их субстанциональное единство. Поэтому у него и появляется заявление, что онтология как особой философской дисциплины *недолжно быть*. «Онтологии не существует помимо вышеуказанных наук»⁴, - заяв-

¹ Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // А.Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 739-740.

² Лосев А.Ф. Там же. – С. 740.

³ См.: Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 509.

⁴ Лосев А.Ф. Философия имени // А.Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. - М., 1993. – С. 791.

лял Лосев. А к таким «вышеуказанным наукам» он относил феноменологию, мифологию, диалектику, морфологию, математику, физику и др. «Всякая наука есть наука о бытии».¹ Но есть науки «более общие и принципиальные», и «менее необходимые», «не исходные». Например, математика и логика более принципиальны в этом отношении, чем физика, ибо они более самостоятельны, - они могут существовать и без физики, а физика без них не существует.

С Лосевым здесь можно согласиться лишь отчасти, ибо, действительно, каждая наука затрагивает бытие, но это не отрицает метафизики или онтологии, как учения о наиболее общих свойствах бытия, об его видах и их иерархии. Лосев ставил в один субстанциональный ряд математическое и идеальное бытие, а также бытие эйдосов, смыслов, символов. Надо отметить, что А.Ф. Лосев хорошо понимал значение субстанционального различия видов бытия, если они есть. Так, мы обнаруживаем у него критические замечания в адрес платонизма, католицизма, протестантизма, сделанные с онтологической точки зрения. Вот что он писал о платонизме: «Бог и мир, как категории, конечно, вполне разделены в платонизме и даже взаимопротивоположны. Но субстанционально, это – одно и единственное бытие, обожженный космос и вещественное божество»². Поэтому, считал Лосев, в языческом платонизме нет принципиальной разницы между таинством и обрядом, здесь все люди богочеловеки.

Отметим, что у Плотина Первоединое – это всё же принципиально особый вид бытия, отличный от бытия всех других видов ноуменального или чувственного миров. А подобное субстанциональное единство разных видов реального объективного бытия мы обнаруживаем, как уже отмечалось, у самого Лосева.

Особое внимание в своих работах Лосев уделил эйдетическому бытию, символическому и бытию сущностей. – Вспомним Н. Гартмана, который писал примерно в это же время – двадцатые годы XX века – о таких видах идеального бытия как сущностное бытие, логическое, математическое, ценностное! Общие идеи возникали в умах людей! - Бытие сущностей по Лосеву объективно и автономно. Он выделял в нём до пяти различных начал или видов³.

Подобная утверждаемая автономность бытия как-то должна согласовываться с православием Лосева, которому, как мы теперь знаем, он остался верен до конца. Дело в том, что это учение более согласуется с языческим платонизмом, чем с монистическим учением христианства. Лосев сам обратил особое внимание на анафемы в адрес платонических идей со стороны Византийской Церкви. Таких компаний против платонизма ви-

¹ Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 72.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 869.

³ См.: Лосев А.Ф. Философия имени. – § 12, 13 и др.

занятий провели несколько, что указывает на актуальность для них данной темы. В XI веке Византийская Православная Церковь подвергла анафеме учение платонизма по трём положениям: 1) учение о самостоятельно существующих идеях; 2) учение о творении мира из вечной материи и 3) учение о предсуществовании и переселении душ¹. Как видим, самостоятельное бытие идей не согласуется с православием.

А.Ф. Лосев, видимо, считал, что его учение об объективном, идеальном и автономном бытии эйдосов, сущностей, символов не противоречит православию. Да, они существуют в особой сфере, но всегда связанной с другими сферами, в том числе с божественной. А Бога Лосев понимал не как Платон или Плотин, а как Григорий Палама и другие православные мыслители. От Бога-Троицы всё получает бытие, форму, энергию.

Поздний Лосев, учитывая традицию в советской материалистической философии выделять только два основных вида бытия – материальное и идеальное, первое как объективное, второе как субъективное, осторожно отметил всё же три вида бытия. Первое – материальное, второе – идеальное, как действительное бытие, отражённое в мышлении, и третье – как семантическое, словесное. «А в третьих, - писал А.Ф. Лосев, - существует ещё бытие среднее, т.е. среднее между объективно-действительным и мыслительным бытием. Это бытие словесное... Это бытие семантическое»². Именно эти идеи об особом третьем виде бытия и привлекают внимание Н.С. Рыбакова, который так станет понимать и бытие ценностей.

Но здесь возникают проблемы связи этих различных видов бытия, а также анализа самостоятельно существующих видов бытия, особенно умозрительных. Как их связать и как их изучать? А.Ф. Лосев обращается к диалектике, не случайно она играет у него такую важную роль. В «Предисловии» к работе «Философия имени» Лосев дал страстную апологию диалектике. «Диалектика, - писал он, - есть единственный метод, способный охватить живую действительность»³. Диалектика – это «единственный правильный и полный метод философии». Лосев понимал диалектику как определённое искусство работы с категориями. – *«Надо одну категорию объяснить другой категорией так, чтобы видно было, как одна категория порождает другую и все вместе – друг друга, не натуралистически, конечно, порождает, но эйдетически, категориально, оставаясь в сфере смысла же»*⁴.

Однако, XX век, как, впрочем, и прежние века, показал ещё раз, что объяснить бытие исходя только из сознания, невозможно ни философам, ни математикам. Бытие имеет «разрывы», разные уровни, и «перескочить»

¹ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 865.

² Лосев А.Ф. Знак. Смысл. Миф. – М., 1982. – С. 89.

³ Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 617.

⁴ Лосев А.Ф. Там же. – С. 616.

с одного на другой можно только с помощью эмпирии. Собственно, сказать что-либо содержательное, например, о ценностях, если признавать их за автономные объекты, сущности или значения, и невозможно. Мы это видели уже на примере Н. Гартмана. Весь его анализ ценностей шёл как анализ конкретных ценностей, воплощённых в реальном бытии. Да и как объяснить всё же содержательно связи разных видов бытия? С нашей точки зрения, это невозможно сделать, здесь не поможет никакая диалектика, ибо такой конструкции мира просто не существует в действительности, это идеальная конструкция самих философов, создающих тем самым для себя неразрешимые трудности.

И сказать что-либо содержательное о тех же ценностях, или смыслах, эйдосах, числах, оставаясь на подобных позициях, очень трудно, практически невозможно. Или же приходится вдаваться в «дурную диалектику» и множить бессодержательные высказывания. Это можно делать до бесконечности, не умножая ни на йоту багаж наших знаний.

Поэтому мы принципиально занимаем иную, третью по нашему счёту, позицию в данном направлении нашей аксиологии, отстаивая объективность, идеальность и интенциональность ценностей. Ценности есть определённые качества объектов и субъектов. – Раскрытию данного учения о ценностях будет посвящена следующая часть нашей работы¹.

В российской этике существует и традиционный для прежних лет субъектно-объектный подход к ценностям. Мы рассмотрим его на примере одной концепции, получившей признание в российской науке, - имеется в виду учение Д.А. Леонтьева о ценностях.²

Так, Д.А. Леонтьев определяет ценность через междисциплинарный подход, основную проблему которого он усматривает «в выработке общего, единого определения и контекста употребления этого понятия, в котором нашли бы место разные его трактовки».³ Для решения поставленной проблемы Д.А. Леонтьев использует димензиональный метод, который он сознательно заимствует у В. Франка.⁴ При таком подходе задача видится в том, чтобы «построить общее пространство разных определений и увидеть за разными взглядами частные проекции сложного многомерного объекта – каким ценность, вне самого сомнения, является – на разные плоскости его рассмотрения»⁵.

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

1. а) Ценность есть атрибут чего-то.

¹ См., также: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

² См.: Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. - № 4. – С. 16.

³ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 16.

⁴ См.: Франк В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.

⁵ Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 16.

б) Ценность есть объект или предмет как «нечто ценное само по себе»¹.

2. а) Ценности есть конкретно «значимые для субъекта и/или удовлетворяющие его потребности предметы, его окружающие»².

б) Ценности есть особые абстрактные сущности.

3. а) Ценность есть индивидуальная реальность.

б) Ценность есть надындивидуальная реальность.

4. а) Онтологизация природы надындивидуальных ценностей.

б) Социологизация природы надындивидуальных ценностей.

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

б) Субъективные ценности действуют и помимо сознания.

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

б) Ценности есть «жизненные цели, смыслы и идеалы, несводимые к однозначным предписаниям и задающие только общую направленность деятельности»³.

Проделав исследование отмеченных оппозиций, автор приходит к заключению, что «анализ этих оппозиций позволил в рамках некоторых из них обосновать предпочтение одного из двух полярных решений, основываясь на критериях логической непротиворечивости и эвристической ценности понятия, а в рамках других зафиксировать реально существующую двойственность, точнее множественность аспектов бытия ценностей, из которой вытекает проблема соотношения или связи разных аспектов между собой»⁴.

Д.А. Леонтьев предлагает позитивную конструкцию междисциплинарного понятия ценности, которая характеризуется множественностью форм существования ценностей. С точки зрения автора ценности, во-первых, есть *общественные идеалы*. При этом «следует различать реальные ценности социума и идеалы, формулируемые в виде идеологических конструкций»⁵. Идея становится идолом, если предстаёт в значении «чего-то, что хотели бы иметь все»⁶. Ценности как идеалы не сводимы к продукту «некоего общественного договора». «Напротив, они укоренены в первую очередь в объективном укладе общественного бытия данного конкретного социума и отражают практический опыт его жизнедеятельности»⁷. Во-вторых, ценности предстают как «зафиксированные в культуре

¹ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 16.

² Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.

³ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 21.

⁴ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 22.

⁵ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 22.

⁶ Краус В. Нигилизм и идеалы. – М., 1994. – С. 135.

⁷ Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 22.

предметные воплощения». При этом автор считает, что «культура есть именно реализованная, осуществлённая, воплощённая ценность, а не сама ценность как таковая или «факт + ценность»¹. В-третьих, ценности существуют в форме *личностных ценностей*. Личностные ценности «представляют внутренний мир личности, являясь выразителем стабильного, абсолютного, неизменного»².

Междисциплинарное понятие ценностей, развиваемое Д.А. Леонтьевым, получило признание у других учёных. Так, основываясь на учении о трёх формах бытия ценностей как социальных идеалов, предметно воплощённых ценностей и личностных ценностей, социолог Л.А. Беляева провела исследование модернизации системы ценностей населения России в 90-е годы XX века³.

Отдавая должное проделанному Д.А. Леонтьевым исследованию и соглашаясь со многими его положениями, мы в то же время не можем всецело принять его понятие ценностей. С нашей точки зрения, некоторые выводы данного анализа требуют корректировки. Так, анализируя первую оппозицию, Д.А. Леонтьев приходит к выводу, что ценности есть объекты или предметы «в самом широком смысле этого слова». Как мы видели, ценности как объекты у Д.А. Леонтьева являются идеалами, культурой. Понятию же ценности как атрибута «уже не найдётся места в нашей объёмной реконструкции этого понятия». Подход к ценности как атрибуту Д.А. Леонтьев считает устаревшим: «Суждение о ценности каких-либо объектов как их атрибуте, в отвлечении от субъекта оценочного суждения, могли быть объектом философского дискурса в античные времена и даже во времена Дюркгейма, но сегодня это было бы некорректным»⁴. Д.А. Леонтьев считает, что «проблематика ценностных суждений в этике сегодня опирается на понятие оценки, не претендующее, в отличие от ценности, на объективность. В психологии же за последние десятилетия в достаточной мере разработан понятийный аппарат, опирающийся на понятие смысла»⁵.

Но мы согласны с мнением С.Ф. Анисимова, что «представление о предмете аксиологии только как о теории оценок кажется нам необоснованным... Но общее философское понятие ценности как категории может рассматриваться в обобщённом содержании, отвлечённом от конкретных субъективных оценок»⁶. Этика и психология в XX веке, действительно, много внимания уделили субъективным аспектам ценностей, а именно их оценке, смыслу. Но это не исключает того, что за данными оценками и смыслами есть нечто объективное, что также может быть познано.

¹ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 23.

² Леонтьев Д.А. Там же. – С. 24.

³ См.: Беляева Л.А. Социальная модернизация в России в конце XX века.–М., 1997.

⁴ Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 17.

⁵ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.

⁶ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 15.

Признание ценностей за определённые объекты с необходимостью заставляет автора во второй оппозиции склониться к мнению, что «понятие ценности описывает особую реальность, не выводимую из потребностей. Ценность не вторична, она обладает особым статусом среди множества других окружающих человека предметов»¹.

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

Мы согласны с мнением Д.А. Леонтьева, высказанным им при разборе третьей оппозиции, что ценности могут быть индивидуальными и надиндивидуальными, но как опять же определённые *качества*. Но мы не согласны с тем, что «единственно продуктивной в научном плане альтернативой будет выступать социологическая интерпретация надиндивидуального характера ценностей»³. Д.А. Леонтьев делает жёсткое заявление: «Таким образом, онтологизация и абсолютизация надиндивидуальных ценностей выводит понятие ценности за пределы научного, в том числе философского анализа»⁴. В защиту социологизации ценностей автор приводит мнения Л. Витгенштейна, П. Сорокина, М. Вебера о невозможности научной теории об абсолютных ценностях, и о том, что суждения об относительных ценностях можно представить на языке фактов. Но разве учение Платона об идеях, обладающих свойствами абсолютности и объектив-

¹ Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 18.

² Леонтьев Д.А. Там же. – С. 17.

³ Леонтьев Д.А. Там же. – С. 19.

⁴ Леонтьев Д.А. Указ. соч. – С. 19.

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

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

Мы согласны с мнением Д.А. Леонтьева, высказанным при анализе четвёртой оппозиции, что «социальные ценности трансцендентны индивидуальному сознанию и деятельности и, безусловно, первичны по отношению к индивидуально-психологическим ценностным образованиям». Но мы не можем согласиться с выводом, который с необходимостью следует из социологизации ценностей, что общечеловеческие ценности, «обобщающие конкретно-исторический опыт совокупной жизнедеятельности человечества», имеют относительно недавний исторический срок, «насчитывающий не более столетия».

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

В конце данной главы отметим, что субъектно-объектный подход к ценностям продолжает существовать в современной российской науке, и это свидетельствует о том, что его возможности ещё не исчерпаны. В целом, плюрализм в научных исследованиях можно только приветствовать. В следующей части мы изложим более подробно *реалистическую* концепции моральных ценностей, которая отстаивается нами в российской науке, и которая, с нашей точки зрения, весьма плодотворна для ценностного подхода.

СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

ГЛАВА 8. ПРИРОДА И АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. К ВОПРОСУ О ДЕФИНИЦИИ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Мы отмечали выше, что дать адекватное реальное определение *ценности* через родовидовые отличия невозможно, и уже потому, что ценности являют собой «новый аспект мира»¹, который не сводим к *материальным* объективным и субъективным качествам, отношениям, сущностям, данных нам в ощущениях и других формах чувственного познания. Но что же всё-таки есть ценность как таковая? Определение ценности является проблемой и в современной философии. Сейчас нет общепринятого определения ценности, даже нет единой классификации этих определений. Так, чехословацкий философ М. Варош в своей книге «Введение в аксиологию» выделил три важнейших типа дефиниций ценности, разделяющихся по типу мировоззрения:

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

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

3. *Реляционистские* определения, по которым ценности являются свойствами субъект-объектных отношений².

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

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

¹ См. об этом, например: *Н. Лосский. Ценность и бытие // Н. Лосский. Бог и мировое зло. М., 1994. С. – 286.*

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

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

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

3. *Эмотивистские* концепции признают невозможность дать определения ценностям, поскольку они не относятся к области познания¹.

С нашей точки зрения доля истины есть во всех отмеченных здесь трёх основных типах теорий ценностей. Действительно, эмотивизм прав в том, что дать исчерпывающего определения ценностям невозможно. Но мы разделяем и утверждение феноменологии о значении интуиции в познании ценностей. Значительный элемент натурализма также присутствует в нашей концепции, поскольку ценности для нас есть, прежде всего, определённые объективные качества, свойственные даже природным вещам. Правда, мы принципиально подчёркиваем и различие между натуральными свойствами вещей и их ценностями, - отождествлять их, значит совершать *натуралистическую* ошибку, отмеченную Дж. Муром. Как известно, Дж. Мур понимал под «натуралистической ошибкой» отождествление добра, которое является «единственным в своём роде» с другими предметами². Мы распространяем понятие «натуралистической ошибки» на отождествление любой моральной ценности добра или зла с иными, не ценностными свойствами.

Существуют и другие подходы к определению ценностей, как, например, у *Ральфа Бартон Перри*³, у *Уильямса Франкена*⁴. Содержательный анализ данных подходов можно найти в книге *С.Ф. Анисимова «Введение в аксиологию»*⁵.

В российской науке в последние десятилетия также появились новые исследования по понятию ценностей. Так, Д.А. Леонтьев, как мы видели, определяет ценность через междисциплинарный подход,

В книге *С.Ф. Анисимова «Введение в аксиологию»* также рассматривается проблема определения ценности. Как справедливо замечает С.Ф. Анисимов: «Самая трудная проблема в аксиологии – дефиниция категории ценности, центральной в этой теории. Тут – наибольшие расхождения, в зависимости от мировоззрения теоретика»⁶. Своё понятие ценности С.Ф. Анисимов развивает в рамках *субъект-объектного* подхода. Он определяет ценность как «положительное значение объекта для человека с точки зрения того, насколько он способен удовлетворить какую-либо потреб-

¹ См.: *Стычень Т.* Аксиология // *Культурология, XX век. Антология.* – М., 1996. – С. 4 – 11.

² См.: *Дж. Мур.* Принципы этики. – М., 1984. – С. 43.

³ *Perry R.B.* Realms of Value. The Critique of the Human civilization. – Harvard, 1954.

⁴ *Frankena W.K.* - Ethics. N.Y., 1963.

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

⁶ *Анисимов С.Ф.* Там же. – С. 47.

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

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

Итак, как с нашей точки зрения можно определить ценность? «*Ценность*» сопричастна, по крайней мере, вербально, с понятием «*цены*». Но *цена* связана с *оценкой* и сама предстаёт производной от ценности и в то же время относительно свободной от неё. Так, предмет может иметь цену, не обладая достаточной ценностью, что ярко демонстрирует вещевой рынок. Мы согласны также с утверждением, что ценность нельзя отождеств-

¹ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 67.

² Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 91.

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

лять со стоимостью¹. Стоимость есть среднестатистическая характеристика производственных отношений, а ценность – индивидуальная характеристика отдельных объектов и субъектов.

Ценность есть *значение* объекта для субъекта? - Это определение, как интуитивно кажется, несомненно «ближе» к сущности ценности как таковой. Понимание ценности как значения довольно распространено в аксиологии и на этом вопросе следует остановиться подробнее. Понятие «значение» может использоваться в «широком» и «узком» смысле слова. В «широком» смысле значение не всегда связано с субъектом, оно возникает, как пишет С.Ф. Анисимов, «объективно в любом типе отношения: между явлениями, предметами; между предметом и его свойством; между процессами природы; в отношениях причинно-следственных, функциональных, логических, познавательных и т.п.»². В «узком» смысле слова значение возникает в субъектно-объектных отношениях, в которых «одним из контрагентов значащего отношения выступает *судящий человек*»³.

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

Другой аргумент против отождествления ценности с субъектным значением выдвигался Н.О. Лосским и другими аксиологами.⁴ Они отмечали, что в таком случае ценности будут зависеть от степени их исполнения субъектом, однако опыт свидетельствует и о ценности того, что принципиально в определённых условиях не может быть выполнено, как и о ценности того, что уже исполнено. Можно добавить к вышесказанному, что ценностью может обладать и то, что не имеет никакого значения для субъекта.

¹ См.: Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 12.

² Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 15.

³ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 15.

⁴ См.: Лосский Н. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - М., 1994. - С. 259.

В качестве аргумента против понимания ценности как значения выдвигается и утверждение, с которым, с нашей точки зрения следует согласиться, что в таком случае понятие ценности не отражает ничего специфического, нового по сравнению с понятиями потребности, интереса. И, собственно, нет необходимости ни в особом аксиологическом подходе к действительности, ни в особой науке о ценностях. Действительно, отождествление ценности и значения приводит к чрезмерной субъективации ценностей, когда не замечается их объективная самооценочность.

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

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

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

¹ Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 66.

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

Дальнейшие исследования и будут выступать как обоснования отмеченных дефиниций ценностей.

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

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

Отличительной чертой свойства является его определённая «субстанциональность», «вещность», т.е. непосредственная связь с конкретным предметом. Отношение также связано с предметами, но, во-первых, эта связь опосредована и потому не отождествляется столь жёстко как свойство с определёнными предметами, а, во-вторых, оно – отношение – всегда предполагает множество предметов, ибо является моментом взаимосвязи.

Рассматривая диалектику связи «свойства и отношения», с нашей точки зрения, следует признать *иерархичность*, «многослойность» этой связи, а также онтологическую *первичность свойства над отношением*. К. Маркс был прав, когда писал, что «свойства данной вещи не возникают из её отношения к другим вещам, а лишь обнаруживаются в таком отношении».⁴

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

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

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

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

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 23. - С. 67.

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

*Объект*¹ также нельзя отделить от его морального эпифеномена, качества – моральной ценности, равно как нельзя и отождествлять его с той или иной конкретной моральной ценностью и совершать правильно подвергнутую критике Муром «натуралистическую ошибку». Верно, что *моральное* благо характеризует определённое материальное благосостояние, но не верно, что материальное благосостояние и есть моральное благо как ценность. И это станет очевидным при анализе прочих свойств моральных ценностей.

§ 2. ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Вопрос об *объективности* и *абсолютности* моральных ценностей является, как мы видели из анализа истории ценностного подхода, одним из наиболее дискуссионных и сложных². Замкнуты ли они на человека или социального субъекта, на его субъективные качества, на сознание, или же свойственны и объективному миру, находящемуся вне человека, - обществу, природе, хотя и зависящих от него? Разумеется, что, утверждая об объективности моральных ценностей, мы не отрицаем и существования субъективных моральных ценностей, как определённых качеств субъекта³.

«*Объективный*» определяется в «*Новом словаре русского языка*» как:
1) существующий вне и независимо от человеческого сознания (противо-

¹ Под «*объектом*» мы понимаем то, что существует *вне* субъекта, но которое может зависеть от субъекта. «*Объект*» и «*субъект*» – соотносительные понятия.

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

² См. характерное замечание Н.О. Лосского, приведённое нами *выше*: Лосский Н.О. Ценность и бытие // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. - М., 1995. - С. 314.

³ С нашей точки зрения, необходимо различать *объективность* и *трансцендентность*. В большинстве приводимых ниже примерах авторы не всегда это делают. Но они убеждены в существовании *объективных* моральных ценностей. И именно это мы и хотим утверждать на нижеследующих страницах.

положное: субъективный); 2) присущий объекту или соответствующий ему; 3) как лишённый предвзятости и субъективного отношения, беспристрастный¹. В *«Толковом словаре»* Ожегова также приводятся три значения слова *«объективный»*: 1) существующий вне нас как объект; 2) связанный с внешними условиями, не зависящий от чей-нибудь воли, возможностей; 3) непредвзятый, беспристрастный. В *Большом Энциклопедическом Словаре «объективное»* понимается как «то, что принадлежит объекту, существует вне сознания людей».

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

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

¹ См.: Т.Ф. Ефремова. Новый словарь русского языка. – М., 2000.

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

связь предстаёт не причинно-следственной, а *функциональной*, те и другие ценности *объективны* в том отношении, что не зависят всецело от сознания субъектов.

Надо в то же время отметить специфическую детерминацию *субъективных* ценностей. Дело в том, что некоторые субъективные ценности предполагают определённое состояние сознания, психики субъектов. Субъективные ценности являются комплексными, системными свойствами, характеризующие многие черты субъекта. Так, например, ценность *терпимости* зависит от степени осознанности её субъектом, предполагает эту осознанность, и чем выше эта осознанность, тем значимее сама эта ценность. И, тем не менее, связь этой субъективной ценности с сознанием субъекта остаётся *объективной*, в том смысле, что она есть *объективная функциональная* характеристика данного состояния субъекта, в том числе и его сознания, и субъект не волен её отменить по собственному желанию.

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

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

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

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

Надо согласиться с замечанием *Б. Рассела*, сказанным об отношении человека к «нечеловеческой среде»: «Во всё это я чувствую серьёзную

опасность, опасность того, что можно назвать «космической непочтительностью». Понятие «истины» как чего-то, зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определённому виду сумасшествия – к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди – философы или нефилософы. Я убеждён, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф»¹.

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

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

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

² Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 49.

стям земной жизни людей, религиозная аксиология смыкается с той или иной системой «светской» аксиологии (этики, эстетики)»¹.

На чём основывается наше утверждение об *объективности* моральных ценностей? Выше мы отмечали разные аргументы сторонников объективизма в отношении ценностей. Отметим ещё раз некоторые, наиболее значимые, с нашей точки зрения, аргументы и приведём новые. В защиту положения объективности ценностей свидетельствует уже факт определённого *единства* в наших нравственных оценках, теориях, дискуссиях². *Оценки*, идеи об одной и той же моральной ценности, несомненно, *субъективны*, могут быть разными, но мы всегда знаем хотя бы отчасти, что оценивается, что отражается в идеях, о чём идёт спор, мы можем понимать друг друга. В пользу объективности и трансцендентности морали свидетельствует и наличие *общечеловеческих* моральных ценностей.

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

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

¹ Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 49.

² Это был один из аргументов ещё Сократа против нравственного релятивизма софистов, и эта же идея использовалась неокантианцами в подтверждение трансцендентальности моральных ценностей.

проблемами, в частности с проблемой объяснения генезиса трансцендентальности.

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

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

В пользу отстаиваемой здесь реалистической аксиологической позиции служит и *религиозный опыт*, в частности, многие положения христианского Церковного Писания и Предания. Для нерелигиозного подхода, для светской этики в целом этот опыт не является, конечно, аргументом. В данной работе и мы не рассматриваем его как *доказательство* отстаиваемой нами идеи объективности моральных ценностей. Мы лишь стараемся показать, что данная идея не противоречит христианскому мировоззрению.

Так нравственный реализм присутствует в знаменитых оценках природы апостола *Павла*, представляющих «широкое» понятие морали, несводимое только к человеку: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божест-

во, от создания мира через рассматривание творений видимы».¹ «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободе славы сынов Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне».²

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

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

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

Под добром и злом *моральным* разумеются их добродетельные и порочные поступки; сюда относится зло вины».³

Гегель подходил к морали и нравственности как к объективным формам бытия абсолютной идеи, связывая нравственность и с семьёй, и с гражданским обществом, и с государством. «В целом, - писал Гегель в «Философии права», - в нравственности есть как объективный, так и субъективный момент, но оба они суть только её форма. Добро – здесь субстанция, т.е. наполнение объективного субъективным. Если рассматривать нравственность с объективной точки зрения, то можно сказать, что нравственный человек сам не осознаёт себя».⁴

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

¹ Рим 1, 20.

² Рим 8, 19-22.

³ Лейбниц. Соч.: В 4 т. - М., 1989. Т. 4. - С. 472.

⁴ Гегель. Философия права. - М., 1990. - С. 200.

листочка с дерева, не ломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого».¹

Идею об объективности ценностей отстаивали, как мы видели это *выше*, ранний М. Шелер и Н. Гартман. И в известной мере мы стараемся продолжить традицию, заложенную в исследовании ценностей этими замечательными немецкими учёными.

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

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

Из русских мыслителей Вл.С. Соловьёв, признав объективное абсолютное Добро, безусловный нравственный порядок, или Царство Божие, утверждал и о наличии объективного нравственного смысла за природными, социальными явлениями и видел «всеобщее оправдание добра» в «распространении его на все жизненные отношения»². «По самому понятию совершенного Добра всякая жизнь и всякое бытие с ним связаны и в этой связи имеют свой смысл. Разве нет смысла в животной жизни, в её питании и размножении?»³... «Совершенствуется человечество, организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, всё более и более соответствующих окончательной цели – сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку, или Царству Божию»⁴.

Объективный подход к моральным явлениям обнаруживается у С.Н. Булгакова, у Н.О. Лосского. Уже в работе «Философия хозяйства» С.Н.

¹ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. - С. 307.

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

³ Соловьёв Вл.С. Там же. - С. 543.

⁴ Соловьёв Вл.С. Там же. - С. 546.

Булгаков различает «мёртвую материю» и «живое тело», «материальность» и «телесность», когда «живое тело», «телесность» формируется из косной материи. «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их *хозяином* и есть то, что – в самом широком и предварительном смысле слова – может быть названо *хозяйством*. Хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человечеству, но и животному миру»¹.

Но почему возможно очеловечить природу, почему возможна хозяйственная деятельность человека на земле? Она возможна, в частности, потому, и это необходимое условие, что «вся земля есть потенциальное тело, из состояния «невидимого и пустого» она непрерывно облекается во славу шести дней творения: всё исходит из земли и возвращается в землю. Земля в этом смысле есть «Божья нива», кладбище, сохраняющее тело для воскресения, и об *этой* земле сказание: «земля еси и в землю отыдяши». Между телесностью и материальностью устанавливается антагонизм, который религиозно-практическое выражение находит в аскетизме. На почве этого антагонизма и возникает ложное противопоставление духа и плоти, которое выражается в односторонностях спиритуализма и материализма»².

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

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

Таким образом, утверждаемая нами мысль об объективном и всеобщем характере моральных ценностей имеет свою традицию, которой не-

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

² Булгаков С.Н. Там же. - С. 224.

осознанно или сознательно следовали многие. Под эту идею, которая для некоторого числа людей являлась интуитивно истинной, мы пытаемся подвести определённое теоретическое основание.

Идея об объективности ценностей стала в определённых формах утверждаться и среди современных российских философов, занимающихся аксиологическими проблемами, о чём мы писали выше. Объективность моральных ценностей нельзя, конечно, понимать в духе платоновского объективизма идей. Моральные ценности не существуют самостоятельно вне объектов и субъектов. Они есть определённые свойства этих объектов и субъектов и предстают объективными постольку, поскольку не зависят от интересов, желаний людей.

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

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

Несомненно, что «моральные ценности» можно объяснить и с иных позиций, также логически непротиворечивых, в частности, с позиций субъективизма, отождествляя их со значением. Возможность существования противоречащих концепций о природе ценностей – объективной и субъективной, которые являются логически непротиворечивыми, - свидетельствует об антиномичности этой проблемы. Здесь, думается, мы имеем факт, что пока невозможно дать какое-то рациональное доказательство истинности только одной концепции. Однако для субъективных концепций моральных ценностей остаётся до конца неразрешимой проблема *всеобщности* и *независимости* морали, включая и проблему «*моральности природы*». И в таком случае, по критерию правдоподобия, или практической и теоретической эффективности, нужно отдать предпочтение теории, которая объясняет более широкий круг явлений, и которая также непроти-

воречива¹. И по этому критерию учение о моральных ценностях как объективных феноменах, являющихся одним из основных системных элементов морали, имеет преимущество. Это, очевидно, не означает какой-то исключительности или абсолютности подобной концепции. Это лишь одна из возможных рациональных теорий о морали, которая, как и все иные, имеет право на существование.

Моральные ценности мы не можем непосредственно наблюдать, воспринимать по аналогии с иными объективными феноменами, как, например, физические свойства. Кроме того, один и тот же предмет может оцениваться нравственно по-разному, проявлять разную моральную значимость, превращаясь из Золушки в принца и, напротив, из ангела жизни в демона смерти. Подобное различие в ценностях казалось бы одного и того же предмета, не опровергает объективности ценностей, ибо, на самом деле, в каждом из таких случаев мы имеем дело не с тождественными предметами, а лишь с аналогичными. Любой предмет, любая вещь всегда находится в той или иной конкретной системе, и в том или ином качестве, но уже потому и ценности этого, казалось бы идентичного, предмета разные. Для рыб продолжительное пребывание на воздухе смертельно, а для млекопитающих живительно. И используемый в разных «системах», организмах, один и тот же по своему химическому и физическому составу воздух проявляет себя в разных качествах и потому являет собой разную ценность². Кроме того, одна и та же вещь в реальности может быть носителем множества разнообразных моральных ценностей.

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

¹ См.: К. Поппер. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. - М., 1983. - С. 353.

² На это обратил в своё время внимание Дж. Мур, отстаивая самоценность части в том или ином целом. – См.: Дж. Мур. Принципы этики. - М., 1984. - С. 95-96.

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

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

Реальные вещи природы и общества, естественные и созданные человеком, как и сам человек, обладают множеством свойств, в том числе ценностных, и, в частности, моральных. Они, по большей части, одновременно сопричастны и добру, и злу, разным ценностям добра и зла как разным их формам. При этом наблюдается языковая *омонимия*, когда одним и

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

тем же словом часто обозначаются как материальные феномены, так и их ценности. И очень часто ценности и их предметные носители отождествляются, что предстаёт «натуралистической ошибкой».

Следующая важная особенность моральных ценностей состоит в том, что они могут быть *положительными* или *отрицательными*, но не сопричастными тому и другому одновременно, т.е. они не могут характеризоваться двумя *противоположными* качествами, что характерно для *реальных* отдельных объектов и субъектов (*субстанций* в аристотелевском понимании). Или, другими словами, моральные ценности не содержат в себе *противоположных* качеств, т.е. качеств добра и зла одновременно и предстают «*одновалентными*». О подобном свойстве ценностей, как мы видели, писал в своё время М. Шелер¹.

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

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

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

¹ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 300.

стны с поливалентными ценностями, т.е. с добром и злом в различных их конкретных формах.

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

§ 3. О ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ И ВСЕОБЩНОСТИ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

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

В философии существует и опыт использовать «трансцендентное» для обозначения всего того, что внешне для предмета, объекта, субъекта, тогда как «имманентным» обозначать то, что внутри предмета, объекта или субъекта.² Но тогда понятие «трансцендентности» теряет своё особое

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

² См., например: В. Зеньковский. Основы христианской философии. - М., 1992.

значение. Существуют философские учения, где отсутствует понятие «трансцендентного» как бессодержательное. Например, Н. Лосский не использует понятие трансцендентного, поскольку для него, как интуитивиста, «всё имманентно всему».

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

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

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

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

Во-вторых, моральные ценности не являются всецело и продуктом социального творчества самого человека, например его общественного договора. Мораль не формируется политикой или правом, как считали это Гоббс и Локк. Нельзя по договору или по закону любить или быть справедливым. Мораль существует на ином, «высшем этаже» бытия, и чтобы

придти к принципам моральной справедливости, любви надо уже иметь в сознании определённые понятия о них. К. Войтыла, Папа римский Иоанн-Павел II, справедливо напишет об обществе «общественного договора»: «Если мы до конца сделаем все выводы из расклада сил, мы сможем утверждать, что справедливость и любовь в том смысле, в каком их понимает христианская этика, не имеют в этом обществе права на существование. Они не могут существовать, ибо свобода личности в такой системе не допускает такой возможности. В рамках договора или разных общественных соглашений можно создать подобие справедливости или любви, но справедливость или любовь создать невозможно. Человеку, от природы нацеленному только на своё личное благо, незачем желать блага другому человеку, тем более – всему обществу, хотя этого, по самой своей сути, требуют общественные добродетели. Чтобы человек мог осуществить их, он должен найти в себе некое естественное основание для отношений с другим человеком и с братией»¹.

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

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

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

жизни, которыми может быть жив человек, лишь из неё одной вытекают»¹. Подобные положения «доказываются» прежде всего духовным опытом человечества.

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

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

Всеобщность добра и зла признаётся многими восточными культурами. Так, *зороастризм* признал подобную всеобщую моральную дихотомию, распространив её и на мир природы. В *китайской* культуре дихотомия *ян* и *инь* пронизывает всё мироздание, присутствует в каждой вещи. Конечно, *ян* и *инь* не следует отождествлять с добром и злом, но и нельзя и отрицать их связь с положительными и отрицательными моральными ценностями. Идея *самоценности* любой вещи и её значимости для нравственности высказывается и в современной российской философии. Так, Г.Г. Майоров пишет: «Поэтому отношение к человеку, природе, любой вещи только тогда нравственно, когда они рассматриваются как самоценные элементы бытия, как имеющие собственное и безусловное право на существование суверенные субъекты»².

Всеобщность добра и его более конкретных форм следует также из самой сущности добра, как фундаментального свойства всякого бытия (см. об этом ниже). «Бытие как таковое есть благо, добро» – данный принцип европейской культуры, являющейся одним из основных для её собственно-

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

² *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М., 2004. – С. 24.

го бытия, взят сознательно нами в качестве одного из основополагающих для нашей реалистической концепции моральных ценностей, морали в целом¹.

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

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

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

² У социолога П. Бурдьё есть понятие «*габитуса*», которое трудно однозначно определить, и которое отражает всё социальное, что связано с конкретным агентом (См: П. Бурдьё. Социология политики. – М., 1993; *его же*: Практический смысл. – М., 2001 и др. работы). Это понятие играет важную смысловую и эвристическую роль в социологии П. Бурдьё. Нам кажется, что подобную роль может сыграть в учении о моральных ценностях понятие «*моральности*».

³ Этика. Энциклопедический словарь. – С. 154.

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

⁵ Этика. Энциклопедический словарь. – С. 154.

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

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

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

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

Для использования понятий «морального добра» и «морального зла» в «узком» значении есть определённая этическая традиция, которая рассматривает основным и единственным объектом морали лишь человека, которая «замыкает» мораль на человека. Человек, действительно, через культуру вырабатывает различные формы оценки, осознания добра и зла. Но сами добро и зло выходят за рамки собственно человеческие. Подобное объективное природное и социальное добро и зло также следует оценивать как моральные феномены. Таким образом, мы считаем более обоснованным расширить понятие морали и включить в его объём все виды ценностей добра и зла, нежели считать, что есть неморальные ценности добра и зла. Дело в том, что с аксиологической точки зрения различные разновидности ценностей добра и зла предстают ценностями одного вида. Все виды добра и зла могут быть предметом этического анализа. И не случайно существует культурная традиция относить добро и зло именно к сфере морали. Очевидно, что сама мораль при этом не сводима к ценностям, - это лишь один из её элементов. Более подробно о добре и зле см. *ниже*.¹

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

В связи с этим уместно вспомнить пример неокантианцев с алмазом. Почему стоимость цельного алмаза больше, чем стоимость суммы его кус-

¹ См., также: *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. – Владимир. 2004.

ков, если разделить алмаз на части? - Именно потому, что целое и часть обладают разными ценностями. Когда мы воспринимаем алмаз как определённую ценность, мы воспринимаем его в его цельности, целостности, ибо, разбив данный алмаз на части, мы можем иметь много более мелких алмазов, но они будут камнями уже иной ценности. И совокупная стоимость кусочков раздроблённого алмаза будет ниже стоимости прежнего цельного алмаза.

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

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

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

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

Моральная ценность, уже по определению, отличается особым местом во всеобщей взаимосвязи, и совокупность моральных ценностей образует особый мир со своей специфической структурой, где можно выделить определённое «ценностное ядро», или «ценностный центр», и опреде-

лѐнную иерархию конкретных ценностей, что ещё подлежит нашему исследованию.

ГЛАВА 9. СОДЕРЖАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. ПРОБЛЕМА ЗЛА И ГРЕХА

§ 1. СОДЕРЖАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

С *содержательной* стороны моральные ценности предстают ценностями добра и зла. Все моральные ценности являются ценностями добра и зла как таковых, а также различных их конкретных форм. Иными словами, мир моральных ценностей – это ценности добра и зла как ценностей справедливости, свободы, достоинства, любви, насилия, эгоизма, злобы и т.д. И здесь сразу же возникают кардинальные вопросы для этики: «Что есть добро?», «Что есть зло?», «Какова природа отрицательных моральных ценностей?». Это всё традиционные для этики вопросы, по которым, однако, этики всегда пытались и пытаются сказать нечто нетрадиционное. Мы согласны с точкой зрения Дж. Мура, проделавшего глубокий научный анализ этой проблемы, что дать исчерпывающего определения «добра» невозможно¹. Но потому, считал Дж. Мур, и «все суждения о добре являются синтетическими и никогда аналитическими»². Однако последнее высказывание представляется не вполне обоснованным, ибо оно является верным лишь для «вещного языка» этики и морали, пытающихся осмыслить моральные ценности через дескрипции предметных свойств, отношений, которые по сущности своей действительно отличны от ценностей добра и зла. Если же мы подойдѐм к осмыслению моральных ценностей феноменологически, «изнутри» самих ценностей, т.е. попытаемся их осознать на адекватном их сущности «ценностном языке», то такие суждения могут быть и аналитическими.

Из присущего ценностям суждениям синтетического характера следует важный методологический вывод. Суждения о добре и зле, о формах добра и зла как *синтетические* требуют *казуистического* подхода (по терминологии Дж. Мура³), т.е. каждая конкретная моральная ценность требует *предметного, ситуативного* исследования. Поэтому и получает-

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

² Дж. Мур. Принципы этики. - С. 63.

³ Там же. - С. 50.

ся, что конкретный анализ ценностей обычно переходит в анализ их предметных носителей¹.

Дж. Мур пишет о казуистике: «Можно сказать, что выводы казуистики отличаются от выводов этики тем, что первые более детальны и подробны, в то время как выводы этики имеют гораздо более общий характер»². Из более частного характера казуистики по отношению к этике следует важный методологический принцип, что «казуистика составляет цель этических исследований. Следовательно, ею необходимо заканчивать исследование, но не начинать с неё. Только тогда исследование будет успешным»³. Из истории этики известна существенная роль казуистики в нравственной жизни средневекового общества, в Новое время, как и её критика западными мыслителями, где особенно отличился Блез Паскаль⁴. В русскоязычной этике не прижилось даже понятие *казуистики*. Но аналогичные идеи о разделении этики и «моралеведения», «этосологии» (В.Т. Ефимов) существуют в российской этике. И в отношении исследования ценностей высказана подобная же мысль о разделении общей теории ценностей и аксиологии. Так, С.Ф. Анисимов пишет: «Такое разграничение резонно. Общая теория ценностей охватывает весь комплекс исследования значений на всех уровнях эмпирики и теории. Аксиология же – философская теория ценностей и оценок на высшем уровне обобщения и абстракции»⁵.

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

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

¹ См.: Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 49.

² Дж. Мур. Принципы этики. – М., 1984. – С. 60.

³ Дж. Мур. Там же. – С. 61.

⁴ См., например: Блез Паскаль. Письма к провинциалу. – Киев. 1997.

⁵ Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 10.

потому что являются неразложимыми *крайними терминами* (выделено нами – М.П.Е.), ссылка на которые и *лежит* в основе всякой дефиниции»¹.

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

Нельзя, думается, признать категорическое утверждение Н. Лосско-го об абсолютной неопределимости через «род и вид» любой производной ценности. С точки зрения на производные ценности, как именно на *производные, конкретные* формы «добра» и «зла», мы можем дать относительно полное определение этих ценностей, подводя их под более общие, родовые для них ценности, в конечном счете, под «добро» и «зло». Но мы, повторимся, никогда не сможем дать «исчерпывающего» определения, как производным ценностям, так и самим ценностям «добра» и «зла».

Можно согласиться с определением добра, как с рабочим, которое приведено Р.Г. Апресяном в энциклопедическом словаре по этике: «Добро – в широком смысле слова, как благо, означает, во-первых, ценностное представление, выражающее положительное значение чего-либо в его отношении к некоторому стандарту, во-вторых, сам этот стандарт».³ Мы с аксиологической точки зрения можем предложить лишь такие «относительные» определения «добра» и «зла», как то: «*добро* есть наиболее общая положительная моральная ценность», а «*зло* – наиболее общая отрицательная моральная ценность». Рассматривая, далее, *добро* как определённое качество реальных явлений, мы можем отметить, что содержание *доб-*

¹ Дж. Мур. Указ. соч. - С. 66-67.

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

³ Этика: Энцикл. слов. – М., 2001. – С. 113.

ра проявляется через совокупность различных конкретных моральных ценностей. И что, со стороны сущности, любая конкретная моральная ценность есть, прежде всего, ценность добра или зла. Само же добро предстает, прежде всего, как совокупность полноты бытия, единственности и единства, которые, в свою очередь, проявляются через ценности жизни, личности, всеединства и т.д. Аналогично и зло со стороны содержания предстаёт отрицанием полноты бытия, утверждением хаоса, множественности и эгоизма, которые, в свою очередь, разворачиваются в более частные ценности, и т.д.

Итак, анализ понятия «добра» свидетельствует следующее. «Добро», обозначает в широком смысле слова, во-первых, класс объектов и субъектов, наделённых определёнными свойствами, и, во-вторых, класс определённых свойств, качеств, или ценностей. Аналогичное можно сказать и о «зле»

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

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

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

Но в аксиологии есть и традиция использования понятия «отрицательная ценность», которой придерживались такие учёные, как Н. Лос-

¹ Анисимов С.Ф. Указ. соч.: – С. 69.

² Анисимов С.Ф. Там же. – С. 68.

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

В современной российской этике самые содержательные работы по проблеме зла принадлежат А.П. Скрипнику¹. Как отмечалось, А.П. Скрипник определяет зло как «противоположность добра и блага»². Зло есть «универсалия культуры, основополагающая для морали и этики»³. А.П. Скрипник дал глубокий анализ конкретной практики зла, т.е. конкретных способов проявления и осознания зла, в доклассовом и в цивилизованном обществах. Наш аксиологический анализ зла не отрицает, а дополняет в определённой мере этот *содержательный* анализ. Мы считаем, что ценностный подход к злу позволяет выявить некоторые особые свойства данной универсалии.

§ 2. ЗЛО И ГРЕХ

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

Несомненно, нужно признать реальность зла, которое связано с физическим *несовершенством*, с психическим *страданием*, с нравственными *проступками*, с социальным *насилием*, с дьявольскими *соблазнами*. Предметными субстанциями этих видов зла являются определённые, так называемые «отрицательные» свойства, страсти, сущности. *Зло* является как

¹ См.: Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М., 1992; *его же*: Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дис. – М., 1990; *его же*: Зло // Этика: Энцикл. слов. – М., 2001.

² Этика: Энцикл. слов. – С. 154.

³ Там же. – С. 154.

наиболее общая отрицательная моральная ценность, которая представлена через совокупность конкретных ценностей.

Зло не является относительным добром. *Относительное добро* – это также всегда добро, а не зло, хотя и не полное. *Добро никогда не переходит во зло*, хотя любой объект и субъект причастны добру и злу. И той тонкой *границы* между добром и злом, о которой так много писали, *нет*, её нет как таковой в реальности. Ценности добра и зла являются антагонистическими свойствами, существующими изначально различно в действительности или в возможности. Когда утверждается, что данный предмет или данное свойство, отношение может быть добром и злом, то это может быть истинным, но это не означает, что *добро может быть злом*. В данном случае конкретный объект или субъект предстают носителями ценности и добра и зла. В иной системе то или иное явление может предстать и в иных моральных качествах. Так, например, и страдание, которое иногда ошибочно отождествляется со злом, и которое действительно связано с определёнными видами «психического», морального зла, может быть сопричастно и *высоконравственному* добру. В христианстве, например, крест как символ страдания предстаёт в то же время и символом нравственной жизни в данной заражённой злом действительности. Так и через красоту, любовь зло может войти в человека и в мир. Знаменитое замечание Ф.М. Достоевского о страшной силе красоты, в которой сходится божественное и дьявольское, имеет в виду подобную диалектику добра и зла, жизни и смерти. Как описал об эротизме Жорж Батай: «По-моему, эротизм есть утверждение жизни даже в смерти»¹. Но сами ценности добра и зла трансцендентны. И можно поставить задачу *дереализации* зла как достижения совершенства в своём *роде*, что достигается через совокупность определённых качеств, имеющих положительную нравственную ценность и через совершенствование мира в целом.

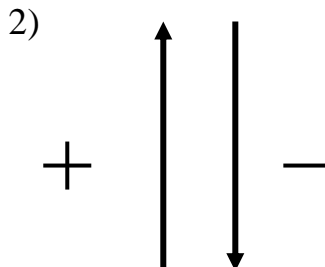
Добро, несомненно, может существовать без зла. Зло же не может существовать автономно, оно предстаёт лишь отрицанием добра, оно по сущности своей, по определению есть нечто разрушительное, а не созидательное, творческое. Обычная ошибка в утверждении о том, что добро не может существовать без зла, как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

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

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



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



И оценка положительная может быть дана не через сравнение с отрицательной ценностью, а через соотношение с верхним положительным пределом, или с моральным абсолютом, чем, например, для верующего христианина или мусульманина предстаёт Царствие Божие. Равно как отрицательные оценки следует давать через соотношение оцениваемого факта с нижним пределом зла, с «адам»¹.

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

Действительно, существует определённая относительность ценностей добра и зла, но есть и их абсолютность; есть динамика моральных ценностей, но присутствует в их бытии и постоянство, что позволяет сформулировать некоторые принципы для нравственного поведения человека. Существует взаимосвязь добра и зла, их различных форм, но есть и их не равноценность, есть определённая иерархия моральных ценностей, позволяющая сделать более оправданный моральный выбор и произвести

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

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

более обоснованную моральную оценку. Добро и зло переплетены в каждом субъекте и объекте, но это не делает бессмысленным теоретическую и практическую работу как по изучению добра и зла, так и по ограничению и искоренению зла, по совершенствованию добра в мире, или по совершенствованию мира в добре. Задача и состоит в том, чтобы выделить в каждом случае добро и поддержать его, и, соответственно, выделить и ограничить зло. Для победы над злом не обязательно всегда применять зло, тем паче большее зло, важно воздействие на условия, причины, порождающие зло. И так как добро и зло не равнозначны, то можно увеличивать количества добра без параллельного увеличения зла.

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

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

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

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

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

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

Понятие «греха» имело важное значение и для *права*, по крайней мере, для западной традиции права, формирование которой приходится на XI- XIII века, - на эпоху «папской революции». В исследованиях данной проблемы отмечается, что «в более ранний период слова «преступление» и «грех» были взаимосвязанными. В общем виде все преступления были грехами. А все грехи – преступлениями. Не проводилось чётких различий в природе тех проступков, которые надо было искупить церковным покаянием, и тех, которые надо было улаживать переговорами с сородичами (или кровной мстью), местными или феодальными собраниями, королевскими или императорскими процедурами».¹ И «только в конце XI и в XII в. впервые было проведено чёткое процессуальное различие между грехом и преступлением».² Утверждение нового, дошедшего до нас значения понятия «греха» способствовало конкретизации прерогатив права и морали, церкви и государства. «Грех» предстаёт важной универсалией культуры.

Понятие *греха* получило истолкование в философии как западной, так и в русской.³ Мы остановимся на точке зрения С. Кьеркегора. С. Кьеркегор понимал грех как зло, творимое человеком перед Богом. «Грешат, - писал С. Кьеркегор, - когда перед Богом или с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым»⁴. Противоположностью греха, с точки зрения С. Кьеркегора, является не добродетель, как это часто понимают, а вера. С. Кьеркегор считал, что подобное понятие греха свойственно именно христианству, и как раз оно «кладёт радикальное различие в природе между христианством и язычеством»⁵. Для того, чтобы показать, что такое грех, необходимо откровение, чего не знают язычники. «Грех вообще не существует в язычестве, но исключительно в иудаизме и христианстве, - да и там, несомненно, весьма редко»⁶. С. Кьеркегор даёт анализ переживания греха, которое связано с отчаянием и возмущением. Грех содержится в воле, он «состоит не в том, что не понимают правого, но в том, что его не желают понять, не желают правого»⁷.

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

² Берман Г.Дж. - Там же. - С. 183.

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

⁴ Кьеркегор С. Указ. соч. - С. 305.

⁵ Кьеркегор С. Там же. - С. 315.

⁶ Кьеркегор С. Указ соч. - С. 324

⁷ Кьеркегор С. Там же. - С. 319.

Грех связан с отдельным человеком, с индивидом. Можно помыслить грех, но только мысль о грехе отнимет у него всякую серьёзность. «Ибо серьёзно то, что вы и я – грешники; серьёзное – это и не грех вообще, но акцент, сделанный на грешнике, т.е. на индивиде»¹.

С точки зрения С. Кьеркегора люди часто злоупотребляли «идеей греха всего рода человеческого», не замечая, что грех не объединяет их всех в одной общей группе, а рассеивает на отдельные индивиды. Человек же «отличается от прочих живых существ не только совершенствами, которые обычно упоминают, но и превосходством природы индивида, отдельного и единичного, над родом. ... Совершенство индивида состоит в том, чтобы жить отдельно, быть отдельным, единичным»².

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

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

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

Что же есть объективного в грехе, позволяющем назвать *грех грехом*? Во-первых, грех связан с нарушением добра, со злом, при этом с

¹ Кьеркегор С. Там же. – С. 339.

² Кьеркегор С. Там же – С. 341.

творчеством зла, или сотворчеством, если действие не является осознанным поступком. Грех, таким образом, не предстаёт просто *пробыванием* во зле, а есть созидание зла. Во-вторых, греха нет там, где отсутствует действительная или возможная свобода. Если действия предопределены естественной или социальной необходимостью, то хотя бы они и приводили субъекта во зло, они не являются грехом, и связанное с ними зло *не греховно*.

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

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

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

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

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

зрения несущественным и необязательным в некоторых сторонах обряда, обычая¹.

Адиафористические споры имели важное значение в жизни христианских церквей. Так, в XVI веке подобные споры возникли между католиками и протестантами по поводу облачений, изображений святых. Следующий крупный адиафористический спор имел место в среде протестантов между лютеранами и пиетистами относительно вопроса допустимости для христиан посещения театра, участия в танцах и играх, курения табака. В этом споре лютеране считали все подобные действия адиафорными и потому допустимыми для христиан, на что пиетисты возражали, что с этической точки зрения нет деяний безразличных.

Отношение к проблеме адиафоры в православии, и в частности в русской православной церкви, если судить по литературе, является противоречивым².

Зло вошло в мир через грех. В христианстве, например, творчество зла связывается как с грехопадением человека, так и первоначально с грехопадением ангелов, и главной причиной греха предстаёт в том и в другом случае эгоизм разумных свободных созданий Господа, пожелавших стать «как боги»³.

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

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

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

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

³ Быт. 3,5.

Признавая моральную допустимость *негреховного* зла, т.е. *адиафоры*, следует признать, что нельзя при этом снимать всякую моральную ответственность за совершающееся зло. Разрешая конфликты, скажем, насильственным образом, всегда должно осознавать, что совершается зло, хотя и допустимое, и что за это несётся ответственность. В подобных конфликтах совесть не должна быть спокойной. И следует признать не только допустимость зла, но и, как моральный долг, борьбу со всяким злом. Такова трагическая противоречивость бытия с нравственной точки зрения. И данное положение важно сохранять как моральный принцип в нравственном сознании общества, который может и не осознаваться отдельными индивидами. Очевидно, что это требование более реально, менее утопично, нежели требование к совершающим добро или зло иметь определённые высокие моральные качества, чтобы реализовать добро и не заразиться злом. Подобные положения выдвигаются сторонниками субъективного понимания добра и зла как нравственных качеств человека¹.

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

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

В своей реальной жизнедеятельности никто не может всецело избежать зла, но можно и нужно избежать греха, хотя из людей, если верить Библии, безгрешным был один Иисус Христос. Приобщался ли когда-либо Иисус Христос к злу? – Мы можем проиграть такую ситуацию, не впадая в кощунство, даже если мы атеисты, чтобы лучше осознать диалектику зла и

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

² *Ильин И.А. Указ. соч.* – С. 126.

³ *Ильин И.А. Там же.* – С. 192.

греха. Евангелия свидетельствуют, что он вкушал растительную и животную пищу, следовательно, способствовал уничтожению живых существ и тем самым приобщался к злу. А возмём знаменитое евангельское повествование о бесплодной смоковнице¹, где говорится о поступке, совершённом Иисусом Христом в Великий понедельник. Когда Иисус Христос поутру возвращался из Вифании в Иерусалим, то «взалкал», «и увидев при дороге одну смоковницу, подошёл к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла»².

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

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

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

Грех, адиафора, связанные с ними проблемы составляют предмет *этики адиафоры*. Этика адиафоры близка *этике ответственности* М.

¹ Мф. 21, 18-22, Мк. 11, 12-14, 20-26.

² Мф. 21, 19.

Вебера¹, однако есть между ними и различия. М. Вебер этику ответственности связывал, прежде всего, с максимой: «надо расплачиваться за (предвидимые) *последствия* своих действий»². И в этом этика ответственности *фундаментально* отличается от этики убеждения, требующей поступать согласно *должному*. Этика же адиафоры обращает внимание как на ценность мотивов, так и на ценность результатов, что совершается через моральную оценку самих действий – анализ свободы выбора, принципа максимина и др. Сам М. Вебер, понимая значимость для морали как этики ответственности, так и этики убеждения, писал: «Но *должно* ли действовать как исповедующий этику убеждения или как исповедующий этику ответственности, и когда так, а когда по-другому – этому никому нельзя предписать».³ Собственно, эти этики, делает верное, как мы считаем, заключение М. Вебер, «не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения»⁴. С нашей точки зрения этика адиафоры и может объединить подобные подходы к нравственному выбору человека.

ГЛАВА 10. СТРУКТУРА СИСТЕМЫ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. ПОНЯТИЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

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

Что же лежит в основе структуры ценностей добра? Выше мы уже отмечали, что *добро* адекватно неопределимо, и «моральность» как таковая остаётся до конца рационально неформализованной. Но это не значит, что нельзя ничего рационального сказать о *структуре* добра. Добро предстаёт наиболее общей положительной моральной ценностью, которая *монадальна*, а не атомарна по своей структуре, как об этом свидетельствует нравст-

¹ См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. - М., 1990.

² Вебер М. – Указ. соч.: - С. 697.

³ Вебер М. - Там же. - С. 704.

⁴ Вебер М. - Там же. - С. 705.

венный опыт. В самом деле, наиболее частные нравственные ценности входят в содержание более общих, как, например, равенство в содержании *справедливости*, как та, в свою очередь, входит в содержание более общей ценности *единства*, и так до ценности *добра*. И таким образом формируется определённая морально ценностная *иерархия* (см. об этом подробнее *ниже*).

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

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

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

¹ Мур Дж. Принципы этики. - С. 63-64.

² Мур Дж. Там же. - С. 65.

мо, не предполагал, что добро может иметь сложную структуру по содержанию, но не атомарного вида, а *монадального*. Во время Дж. Мура ещё не получил развитие *системный* подход, который можно применить к анализу моральных ценностей.

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

Рассматриваемые вопросы связаны с проблемой классификации ценностей и их иерархии, в частности, с проблемой классификации и иерархии моральных ценностей. В этике и аксиологии существуют разные подходы к решению этих проблем¹. Следует обратить внимание на то, что ценностный подход к действительности изначально предполагает иерархическую оценку явлений, ибо ранжирование оцениваемых объектов входит в саму сущность ценностного подхода. Но задолго до возникновения аксиологии и собственно аксиологических классификаций в философии, в религии уже были свои классификации, где, в частности, учитывались и ценностные свойства классифицируемых объектов.²

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

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

Наиболее общими, *фундаментальными* ценностями добра, собственно составляющими содержание «*моральности*» добра, «*добро добра*», предстают с нашей точки зрения моральные ценности *бытия, единственности и единства*. Данные ценности лежат в основе системы ценностей добра как системы положительных моральных ценностей. Для обоснования этой во многом интуитивной идеи, тем не менее, можно привести определённые логические и эмпирические аргументы. Вначале отметим, что

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

² См. о нравственных аспектах классификации, например: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004.

речь идёт именно о *моральных ценностях* бытия, единственности и единства как о специфических свойствах данных феноменов, т.е. речь идёт о *бытии-как-добро, единственности-как-добро и единстве-как-добро*. – Мы иногда будем использовать подобные искусственные словесные конструкции как, например, «бытие-как-добро» и т.п., понимая всю нехарактерность их для русского языка, но с единственной целью отделить бытие как ценность от одноимённого реального феномена бытия.

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

Отметим, что здесь речь идёт именно о *ценностях* бытия, единственности и единства. Но что даёт нам основание заключить, что определённые свойства ценностей сами являются ценностями? Аромат яблока не предстаёт яблоком. Одним запахом сыра не насытишься. Дело в том, что ценности не являются сами субстанциями или сущностями, как яблоко или сыр, а предстают свойствами, сами обладающие множеством свойств, как существенных или первичных, так и несущественных, вторичных. Первичные свойства ценностей и определяют их сущность и содержание. К таким первичным общим ценностным свойствам и относятся бытие, единство и единственность. Несомненно, что эти свойства мы можем рассматривать не в ценностном дискурсе, но мы можем подойти к ним и как к ценностям. Тогда отмеченные общие ценности и предстают как наиболее общие ценности *добра*. Почему именно для *добра* они являются наиболее общими ценностями, а не для всякой ценности, ведь согласно неокантианцам *единство* и *единственность* есть отличительные свойства ценности как таковой? Что позволяет высказывать подобные утверждения? – Наше *аксиологическое* постижение данных ценностей и самого добра как такового.

Несомненно, что любая ценность характеризуется *свойствами* единственности, единства и бытия, но с содержательной стороны никакая ценность, кроме нравственной, не связана с *ценностями* единственности,

единства и бытия в их совокупности, а предполагает какие-то иные более частные ценности. Можно сказать, что моральные ценности предстают более общими по отношению к другим ценностям. Поэтому мы и заявляем, что ценности *бытия, единства и единственности* предстают абсолютными и основополагающими, *фундаментальными* ценностями добра¹. Думается, что само понятие ценности неокантианцы создавали во многом на примере нравственных ценностей.

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

Надо обратить также внимание на следующее свойство добра как ценности, также связанное с самим понятием добра. Добро в русском языке понимается как «всё положительное, хорошее, полезное»². В то время как другая универсалия – *красота*, - понимается как «всё красивое, прекрасное... как то, что доставляет эстетическое и нравственное удовольствие»³. *Истина* имеет значение «*правды*». *Ценность* же понимается как «*полезность, цена, достоинство, дороговизна*». Таким образом, в живом разговорном языке отражается тот факт, что *ценность* как таковая наиболее близка понятию *добра*. Следовательно, можно предположить, что и *наиболее общие* формальные и содержательные свойства ценности в наибольшей степени соответствуют именно добру.

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

¹ Иммануил Кант формулу *категорического* императива выводил из самого *понятия* категорического императива. «Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, - писал Кант в «*Основах метафизики нравственности*», - то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы – быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остаётся ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

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

² С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. Толковый словарь русского языка. - М., 1993. - С.171.

³ Там же. С. 311.

Об особом статусе моральных ценностей в мире ценностей писали многие мыслители. Так, согласно Дж. Муру добро имеет определённое *первенство* перед прекрасным. «... Из двух указанных терминов, служащих определению ценности, оно оставляет непроанализированным только один, а именно термин «добро»; тогда как термин «прекрасное», хотя он и не идентичен первому, можно определить в зависимости от первого»¹.

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

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

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

Бытие в философии, особенно современной, и, прежде всего, благодаря трудам М. Хайдеггера, предстаёт как философская категория, с которой связано много онтологических и гносеологических проблем. Отметим,

¹ Дж. Мур. Принципы этики. – С. 295.

² Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 113

³ Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 114.

⁴ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 114.

что наряду с онтологическими и гносеологическими проблемами следует выделить и аксиологические, и, прежде всего, аксиологическую оценку бытия. Человеку органически свойственна точка зрения на сам факт бытия, в том числе и на бытие вещи и на высшие его виды – на органическую жизнь природы, на человеческую жизнь как на проявление добра, блага. Всякое бытие, всякое существование, всякая жизнь уже сами по себе оцениваются как самоценность, благо, добро.

Положение о единстве бытия и добра находит своё яркое выражение в христианской этике, оценивающей всё Домостроительство Божие как то, что добро, «хорошо весьма» (Быт 1,31). «*Omne ens est bonum quia omne ens est ens*». – «*Всё сущее есть благо, потому что всё сущее – сущее*». Данный тезис томизма передаёт основную аксиологическую христианскую идею о бытии. Истинность этой идеи не может быть логически доказана, она сама предстаёт этической аксиомой для нравственного сознания. Это один из первых нравственных актов человека как существа морального и одно из первых оснований его индивидуальной и общественной нравственности, хотя это и абстрактнейший принцип.

На важность данного принципа указывал Ф.М. Достоевский, когда вкладывал следующие слова в уста старца Зосимы: «*Полюбите жизнь раньше смысла её!*» – Это можно рассматривать как парадокс в нравственных воззрениях одного из глубочайших моралистов человечества, ибо кому, как не ему было известно, что «не хлебом одним будет жить человек»¹, и что «без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация».² Однако прежде чем сделать следующий нравственный акт – оценить содержание бытия, определить смысл жизни, выработать «высшую идею» для жизни - необходимо признать как абсолютную истину моральную самоценность самого факта бытия, самого факта жизни. Поэтому, в частности, отрицательная оценка самоубийства представлена в подавляющем числе нравственных систем.

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

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

¹ Мф. 4. 4.

² *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 г. // Ф.М. Достоевский. Полн.собр.соч.: В 30 т. -М., 1982. Т. 24. - С. 48.

Осознание *единственности*, уникальности всего сущего предстаёт следующим актом его, сущего, нравственной оценки. Проблема оценки единичного, индивидуального, лишь намечаемая в античном мире, была остро поставлена в средневековом мире¹. По оценке Б. Рассела, «принцип индивидуации» является одной из важных проблем схоластической философии. В разных формах вопрос этот остался проблемным вплоть до сегодняшнего дня»². Примечательно, что в споре представителей позднего средневековья реалистов и номиналистов никто из них не сомневался в существовании реального единичного, спор шёл о сущности универсалий. Такие номиналисты как Уильям Оккам признавали объективное существование только единичных вещей. Под единичной вещью Оккам понимал вещь, «которая не только нумерически одна, но также «не есть естественный или условный знак, общий для многих обозначаемых вещей»³.

Как пишет Ф. Коплстон, с точки зрения У. Оккама «только индивидуальные вещи существуют... Благодаря уже тому, что нечто существует, оно является индивидуальной, или единичной, вещью. И всякое познание реальности предполагает непосредственное постижение индивидуально существующих вещей»⁴.

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

Но расхождения существовали и в вопросе о единичном. Так, Фома Аквинский считал, что *единичные* свойства являются *существенными* для духовных субстанций и второстепенными - для материальных вещей, ибо их сущность – материя - состоит из тождественных частиц, различающихся только положением в пространстве. Дунс Скотт утверждал, что единичные вещи всегда различны по существу. На этом и стоит его «принцип индивидуации». Согласно этому принципу различия вещей «есть различие между разными «формальностями» одной и той же реальности»⁵. И «формальное различие» Д. Скотт отмечал у всего существующего, - от Бога, - различие божественных атрибутов, – до вещи, личности. Так, в отдельном человеке – *Иване* – кроме его человеческой природы есть и его «*этость*», т.е. то, что делает его неповторимой личностью – *Иваном*.

Данный вывод средневекового западноевропейского мыслителя совпадает и с учением о личности многих восточноевропейских мыслителей,

¹ Мы в данном случае не разделяем понятия «единичное» и «единственное».

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

³ Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. - М., 1997. - С. 451.

⁴ Коплстон Ф.Ч. Там же. - С.285.

⁵ Коплстон Ф.Ч. Там же. - С. 265.

занимавшихся проблемой личности, от Максима Исповедника до Владимира Лосского. Как пишет об индивидуальной личности В. Лосский: «Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чём-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством даёт существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит».¹

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

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

Принцип индивидуации, однако, имеет не только онтологическое, но и аксиологическое значение. В том, что всё существующее существует как *это есть*, как *индивидуализирующее сущее*, как *единичная вещь* проявляется совершенство природы и благодать Творца, для верующего, ибо тварный мир предстает, таким образом, наиболее «экономным», свободным от пустого зряшного повторения и тем самым совершенным. Уже это свидетельствует об определённой «моральности», «добре» единичного. Однако «единичное» как таковое характеризует и *неповторимость, уникальность* всего существующего, что также само по себе есть добро, определяет само

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

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

³ Лейбниц Г.В. Там же. - С. 450.

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

понятие добра, входит в его содержание. Здесь раскрывается то не формализуемое до конца содержание «моральности», добра в добре, которое интуитивно чувствует моральное сознание в самом понятии добра. И поскольку единичность есть всеобщее свойство, постольку и *единичное (единственное)-как-добро* есть всеобщая положительная моральная ценность, абсолютная и фундаментальная ценность добра.

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

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

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

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

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

² Лосев А.Ф. Там же. - С. 28.

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

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

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

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

В русской мысли *единству* придавалось особое значение, при этом здесь в *единстве* интуитивно видели не только онтологическое или логическое свойство, но и аксиологическое. И высшим проявлением единства, символом истинного, совершенного и благого единения русские мыслители видели Божественную Троицу. Собственно, идея Троицы явилась первым историческим вариантом *русской идеи*. Как свидетельствует жизне-

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

² Спиноза Б. Там же. - С. 373.

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

⁴ Гегель. Там же. - С. 420.

описание преп. Сергия Радонежского, св. Сергий «поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитии, дабы взиранием на святую Троицу, побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира». Евгений Трубецкой заметил в связи с этим, что «тем же идеалом вдохновлялось всё древнерусское благочестие; им же жила и наша иконопись. Преодоление ненавистного разделения мира, преобразование вселенной во храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существо три лица Св. Троицы, - такова та основная тема, которой в древнерусской религиозной живописи всё подчиняется»¹.

Самая великая и прекрасная икона человечества, гениальная «Троица» св. Андрея Рублёва, и являет в красках трансцендентную ценность совершенного единства, которое существует в Боге. Идея единства является действительно выстраданной идеей русского народа, который через свою кровавую историю междоусобий, приводящую к нищете и зависимости целого народа, познал *добро* единства. А.С. Хомяков идею единства будет раскрывать через своё учение о *соборности*, о *Церкви* как мистическом теле Христа, представляющей цельную духовную организацию. Вл.С. Соловьёв скажет, что русская идея состоит в том, чтобы «восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы», как символ единства.

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

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

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

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

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

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

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

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

Фундаментальность отмеченных трёх моральных ценностей означает, что они предстают основой добра, любых базисных, системных и предметных нравственных ценностей. Ценности *бытие-как-добро, един-*

ственность-как-добро, единство-как-добро представляют собой «аксиологическое ядро»¹, «аксиологический стержень» мира моральных и нравственных ценностей. «Моральность», «добро» того или иного явления, вещи, предмета, субъекта определяется мерой «воплощения», «реализации», «объективации» или «опредмечивания», «овеществления» в них данных трёх ценностей добра.

§ 2. ПОНЯТИЕ БАЗИСНЫХ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. СТРУКТУРА БАЗИСНЫХ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ И ЕЁ ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ

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

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



Подобный подход к структуре мира ценностей находит, как мы считаем, своё яркое проявление при анализе ценностей социальных в *деятельностном* подходе. Деятельностный подход интенсивно и успешно

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

развивался в советской философии в 70-е и 80-е годы. Здесь особенно выделяются труды Г.П. Щедровицкого, Э.Г. Юдина¹. Данный подход с успехом применяют и современные учёные, например, к анализу научной деятельности². Так, В.С. Стёпин, следуя деятельностному подходу, схематично представляет научную деятельность «как отношения «субъект-средства-объект»»³. Этот подход можно и нужно использовать в аксиологии, что позволяет выявить главные элементы ценностных отношений. Но выявления важнейших *ценностей* социальной сферы «требует» обратить особое внимание на ценности *отношений* между субъектами, субъектами и объектами, а также на ценности *предметов*, произведённых субъектами в результате той или иной социальной деятельности. Поэтому, в конечном счёте, и выделяются, как основные элементы мира ценностей, ценности объектов и предметов, ценности субъектов и ценности отношений.

Таким образом, наблюдается определённое системно-структурное единство мира, которое проявляется и на идеальном уровне бытия – в мире ценностей. Данное положение предстаёт как факт, как данность, как существенное свойство мира ценностей, имеющее первостепенное значение и для ценностного бытия, и для аксиологической оценки. Поэтому вопрос о рациональном доказательстве этого факта предстаёт отчасти «праздным», бессодержательным. Можно лишь давать более или менее рационально осмысленные толкования данного факта, наподобие приведённых выше. Как писал о *доказательстве* реального бытия внешнего мира Хайдеггер: «Противосмысленно доказывать существование того, что является бытийным фундаментом всякого вопрошания о мире, всякого доказательства и удостоверения наличного бытия мира. Именно по своему глубинному смыслу мир – это уже-наличное для всякого вопрошания»⁴.

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

В одной из самых разработанных теорий социальных систем, а именно в социологической теории Т. Парсонса, структура открытых систем четверичная, а не троичная⁵. Т. Парсонс объясняет данную дифференциацию систем проявлением их самоупорядочения. Следуя закону само-

¹ См.: Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М., 1995; его же: Философия. Наука. Методология. – М., 1997; Юдин Э.Г. Методология науки. Системность. Деятельность. – М., 1997.

² См, например: Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2003.

³ Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2003. – С. 633.

⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. - Томск. 1998. С. 225.

⁵ См.: Парсонс Т. Новый аналитический подход к теории социальной стратификации // Т. Парсонс. О структуре социального действия. – М., 2000.

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

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

1) Базисные моральные ценности:

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

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

1.3. Социальная природа: *жизнь – личность – единство*.

Система основных *общественных* нравственных ценностей, с нашей точки зрения, имеет следующую структуру:

2) Системные *общественные* нравственные ценности:

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

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

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

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

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

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

2.5. Духовная сфера:

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Принцип *базисности,* означающий, что в мире моральных ценностей, в каждой подсистеме данного мира существуют определяющие базисные ценности, представляющие конкретизацией абсолютных фундаментальных ценностей и определяющие добро или зло иных, более частных ценностей. Реальная ценность объекта, субъекта определяется совокупностью всех связанных с ними ценностей. Однако частные моральные цен-

ности являются под определённым «модусом» более общих ценностей, т.е. под определяющим влиянием какой-то конкретной фундаментальной и базисной ценностей, хотя имеет место и всеобщая взаимосвязь ценностных феноменов.

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

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

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

Здесь наименее определённым остаётся понятие «*более полной реализации бытия, жизни и т.д.*». Однако критерий *качественных* отличий, особенно таких, как *ценностные*, когда невозможно полностью формализовать само понятие *ценности*, всегда будет оставаться относительно не-

определённым и предполагающим опору на интуитивные суждения. Мы согласны с мнением Дж. Ролза, что «при рассмотрении проблемы приоритета задача заключается в уменьшении, но не в полном устранении опоры на интуитивные суждения. Нет оснований считать, что мы можем избежать обращения к интуиции вообще, или, что мы должны стремиться к этому»¹. Нам в своём нравственном бытии можно и нужно доверять интуиции. Но, тем не менее, критерии, аналогичные приведенным выше, позволяют сделать довольно обоснованный выбор в пользу той или иной ценности. Конечно, для этого в нашем случае надо иметь относительно определённые понятия *бытия, жизни, личности* и т.д., что связано с *культурой субъекта выбора*.

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

Например, если сравнить между собой такие ценности как *справедливость, свобода, достоинство*, то свобода будет выше по рангу справедливости, и при конфликтном выборе следует с нравственной точки зрения предпочтение отдать свободе. Почему? Потому что справедливость характеризует отношения распределения, которые зависят лишь частично от субъектов, а частично зависят от объектов распределения. Свобода же характеризует субъективное качество именно субъектов как личностей. В явлении, характеризуемом свободой, нашла более полную реализацию личность, нежели в явлениях справедливости. Ценность же достоинства выше рангом, нежели ценность свободы, ибо достоинство, где оно есть, характеризует более содержательное воплощение личности, нежели свобода, которая как таковая носит относительно формальный характер.

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

5) Принцип *морально-ценностной монадности*. Мир моральных ценностей имеет не атомарную, а *монадальную* структуру. Всякая ценность, в том числе и моральная, как не раз отмечалось, отличается *цельностью*, но это не исключает *сложного* и в то же время *цельного* характера самого добра. Все моральные ценности, включая и основные фундаментальные, базисные, системные, содержатся в добре в «свёрнутом виде» и «разворачиваются» интенционально объекту или субъекту. Добро, как и

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

более частные моральные ценности, по своей структуре аналогично пиктограммам операционной компьютерной системе «Windows». Любая частная моральная ценность также является цельной и потому может содержать в себе целую группу иных, более дробных ценностей, на которые она может «развернуться». Так, например, *справедливость* может предстать и как *равенство*, и как *правда* и т.п.

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

6) Принцип *многомерного ранжирования ценностей*, согласно которому одним и тем же рангом могут обладать многие ценности.¹ Этот принцип не отрицает принципа иерархической абсолютности, они сосуществуют в мире ценностей, в чём проявляется его особенность.

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

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

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

¹ На это, в частности обратил внимание Н. Гартман. – См., выше.

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

мире ценностей нет той жёсткой иерархии, того формально деления ценностей на «высшие» и «низшие», что «узаконивалось» Н. Гартманом. В мире ценностей наряду с чинностью, иерархией есть и «самочинность», органическое единство, здесь не действует закон диалектического отрицания, по которому в новом качестве «снимается» всё ценное в старом. Мир ценностей не плоскостен, а многомерен, каждая ценность самоценна, имеет *объективное* основание, для своего бытия.

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

9) Принцип *морально-ценностного телеологизма*. В мире моральных ценностей «высшие ценности», как сказано, не отменяют «низших», но выступают для них основанием «обоснования». Основание же на своё существование ценность имеет не в том, что ниже её по рангу, а в том, что «выше» её. Таким образом, наблюдается определённый *телеологизм* в мире добра и зла. Морально-ценностный вектор бытия устремлён вверх, хотя разворачивается мир добра «сверху вниз». Есть определённая целеустремлённость к более совершенному, высшему, идеальному, что отмечено давно человеческой мыслью. В своё знаменитое учение о любви Платон включает подобное стремление переродиться в прекрасном и совершенном. «Мойра и Илифия всякого рождения – это красота»¹. И любовь есть «стремление родить и произвести на свет в прекрасном»²... «А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достаётся в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он»³.

Апостол Павел, отмечал противоречивую природу человека и выделял в нём естественное стремление к злу и духовное стремление к добру: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живёт во мне, то есть в плоти моей доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех»⁴.

Стремление к высшему, более совершенному связано, несомненно, с удовольствием, и даже счастьем, которое доставляет достижение совершенного. И в эти чувства включается и чувство удовлетворения, опреде-

¹ Платон. Соч.: В 3 т. - М., 1970. Т. 2. - С. 137.

² Платон. Там же. - Т. 2. - С. 137

³ Платон. Там же. - Т. 2. - С. 143

⁴ Рим 7, 15-20.

лённого покоя, покоя совершенства. Сам покой определяется той твёрдостью основания, на котором теперь будет пребывать данный объект или субъект. В этом одна из причин таинственно притягательно силы совершенного, истинного, прекрасного, доброго. «Только в Боге успокаивается душа моя: от Него спасение моё. Только Он – твердыня моя, спасение моё, убежище моё: не поколеблюсь более»¹.

На проявление принципа телеологизма в сфере логики указывал П.А. Флоренский: «Таким образом, закон тождества получит обоснование не в своём низшем рассудочном виде, но в некотором высшем, разумном. Это *«высшая форма закона тождества»* - основное открытие о. архимандрита Серапиона Машкина; впрочем, ценность открытия обнаруживается только при конкретной разработке системы философии»². XX век лишь подтвердил всеобщность принципа телеологизма, который находит своё специфическое проявление и в мире социума, и в мире природы неживой. Так, согласно теореме фон Неймана, теоретической модели, использующей только «наглядные» понятия – дескрипции, для экспериментально установленной Вселенной быть не может. Лишь приняв некоторые умозрительные, интеллигибельные допущения можно создать теорию о той же эмпирии. Так подтверждается принцип *трансцендентализма* Канта, который только следует переосмыслить в реалистическом и онтологическом плане.

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

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

Принцип *«обратной перспективы»* в мире моральных ценностей проявляется не только в специфической связи естественных благ и моральных ценностей, но и в обратном отношении здесь исторического и логического, абстрактного и конкретного. То, что является исторически *начальным* при эволюционных процессах, происходящих в *живой* природе,

¹ Пс 61, 2-3.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М., 1990. - Т.1. - С. 47.

то предстаёт логически *последним* при *эманационном* развёртывании добра. Аналогично первоначала человеческой истории, такие как отношения рабства, воздающая справедливость и др. являются «последними» ступенями развития добра.

Морально-ценностный взгляд на мир, поэтому, заставляет воспринимать реальность в специфической *обратной перспективе*, и то, что в материальном бытии кажется значимым, в мире моральном может явиться обесценённым, как и напротив. Здесь проявляются «обратные» отношения между действительным и мнимым пространством, о чём писал П.А. Флоренский¹.

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

ГЛАВА 11. СУЩЕСТВОВАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ВАЖНЕЙШИЕ ФОРМЫ И ПРОБЛЕМЫ

§ 1. ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

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

М. Хайдеггер, разъясняя понятие «интенциональности», отмечал, что «*Intentio* буквально означает: *самонаправленность на ...*. Всякое переживание, всякое душевное отправление направляется на что-то»². *Интенциональность* в феноменологическом значении этого слова «представляет собой структуру переживаний как таковых, а не свойство сопряжённости с внеположенной действительностью, которым наделяются переживания, рассмотренные в качестве состояний психики»³.

¹ «Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда – из области действительного пространства – как действительное, оттуда – из области мнимого пространства – само зрится мнимым, т.е. прежде всего, протекающим в телеологическом времени, как *цель*, как предмет стремлений. И напротив, то, что есть цель при созерцании *отсюда* и, по нашей недооценке целей, представляется нам хотя и заветным, но и лишённым энергии, - *идеалом*, - оттуда же, при другом сознании, постигается как живая энергия, формирующая действительность, как творческая форма жизни. Таково вообще внутреннее время органической жизни, направляемое в своём течении от следствий к причинам-целям. Но это время обычно тускло доходит до сознания». (Флоренский П.А. Иконостас // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. - М., 1996. Т. 2. - С. 426.)

² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. - Томск. 1998. - С. 33.

³ Хайдеггер М. Там же. - С. 32.

Учение об *интенциональности* обычно понимается как антитеза концепции *отражения*, что во многом справедливо. Однако учение об интенциональности разрабатывалось не как идеология, а, прежде всего, как учение, соответствующее феноменологическим данным. В самом деле, мы всегда воспринимаем действительность как таковую, а не её образ, что утверждается в теории отражения. М. Хайдеггер приводит пример с восприятием стула, который находится, например, в аудитории, где читается лекция. Что же мы имеем в данном случае в восприятии? – «Если отбросить предрассудки, то ясно, что это сам стул. Я не вижу каких-либо «представлений» стула, не чувствую вызванных им ощущений, но просто-напросто вижу *сам стул*»¹. Уже в этих ранних лекциях М. Хайдеггер отмечал, что воспринимаемое само по себе есть как вещь окружающего мира, так и «предметная вещь», или предмет.

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

Но как возможна подобная «*направленность на*», характеризующая определённую активность у вторичных свойств? Не является ли подобное наделение ценностей интенциональностью мистикой, специфическим оккультизмом или грубым витализмом? Что собственно интенционально направлено в отношениях *ценность – предмет, ценность – субъект*? Интенционально направлены ценности на определённые предметы, субъекты или интенционально ориентированы субъекты, предметы на определённые ценности? С нашей точки зрения, именно субъектам, предметам изначально присуща ценностная интенциональность как направленность на определённую ценность. Данная *первичная* ценностная интенциональность отражается в бытии самих ценностей как *их* направленность на определённые предметы и субъекты, но при этом, как отмечалось, за ценностями наблюдается и трансцендентность как специфическая независимость по отношению к конкретным вещам. И это вполне согласуется с *вторичной* интенциональностью моральных ценностей.

Интенциональность моральных ценностей означает как их реальную *предметность*, так и *избирательность*, – определённые ценности связаны лишь с определёнными видами вещей, с определёнными типами субъектов. Поэтому возможны ситуации, когда объективно присущие предметному миру моральные ценности не функционируют в общественном бы-

¹ Хайдеггер М. Там же. - С. 42.

тии, и объясняется это отсутствием субъектов, для которых данные ценности и являются действительно реальными. Падение нравственного уровня общества поэтому может наблюдаться и при неизменных, более того, прогрессирующих экономических, политических отношениях, но когда уменьшается или исчезает социальная группа, являющаяся потенциальным носителем, «реаниматором», определённых моральных ценностей. Моральные ценности в подобных случаях продолжают существовать как объективные свойства, не реализуемые в полной мере своих потенций.

Интенциональность моральных ценностей не означает механическую связь между самими ценностями и их предметными носителями. Интенциональность, напротив, свидетельствует о сложном характере этих связей, которые нельзя свести к генетическим, причинно-следственным отношениям. Связь ценностей и их предметных носителей носит *функциональный* и избирательный характер. Сами моральные ценности не могут существовать автономно от мира вещей, субъектов, Бога для верующих, атрибутами которых они предстают, но и конкретные вещи, субъекты могут предстать «свободными» от аксиологических качеств лишь в абстракции. В то же время интенциональность моральных ценностей проявляется в сознании иначе, нежели интенциональность самого сознания. Так, в отличие от восприятия предметов, когда мы непосредственно воспринимаем их самих, а не их образы, копии и т.п., при восприятии ценностей мы воспринимаем именно сами ценности, а не предметы, интенционально с ними связанные. Здесь проявляется отмеченный выше принцип «*обратной перспективы*». «*Обратная перспектива*» наблюдается и в своеобразной форме восприятия предметных ценностей, когда мы *относительные* предметные ценности принимаем за единственно истинные, чего никогда не делаем в отношении, например, математических феноменов, - здесь всегда различаются реальные величины и их математические прообразы.

Факт *интенциональности* моральных ценностей имеет определённое гносеологическое и педагогическое значение. Отметим в этой связи следующее. *Познание моральных ценностей не может не включать в себя и познание самой природы, общества и человека.* Более того, интенциональная связь моральных ценностей и их предметных носителей предстаёт одной из основ познания ценностей. Моральные ценности, которые трудно уловимы для рационального осмысления, которые во многом лишь интуитивно ощущаемы, возможно постичь через аксиологический анализ реальных предметных носителей. Всякое чисто логическое, *априорное* познание моральных ценностей предстаёт чрезмерно умозрительным и ограниченным. Но нельзя и аксиологический анализ действительности выдавать за анализ самих ценностей, которые, повторим, обладают и таким свойством, как трансцендентность или относительная независимость, автономность. Предметный, объективный и субъективный мир, есть материальная *основа*

существования ценностей, их проявления и путь к их конкретному, предметному познанию. Педагогическое значение факта интенциональности моральных ценностей видится, в частности, в том, что нравственное воспитание в силу идеальности, трансцендентности и интенциональности моральных ценностей не должно протекать стихийно, а должно включать в себя целенаправленную, содержательную и избирательную деятельность, учитывающую особенность субъектов, специфику их связей с миром добра и зла.

В этике есть мыслители, не воспринявшие учение об интенциональности моральных ценностей, как, например, Дж. Мур. Исторической заслугой Дж. Мура, несомненно, останется его критика «натуралистической ошибки» в этике. Дж. Мур дал во многом правильную характеристику добра как ценности. Однако при изложении позитивного учения о конкретных видах добра и зла, он приходит к заключениям, кажущимися «мелкими», слабыми по своему содержанию, особенно по сравнению с критической частью его метаэтики. Вот что пишет Дж. Мур о *наибольших* ценностях. «Наибольшими ценностями, какие мы знаем или можем себе представить, являются определённые состояния сознания, которые в общих чертах можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждением прекрасным»¹.

Дж. Мур утверждает, что «данная истина – конечная и основная истина моральной философии»². Эти ценности по Дж. Муру «составляют конечную разумную цель человеческих поступков и единственный критерий общественного прогресса»³. При этом Дж. Мур согласен с Сиджвиком, что «ценность самого существования прекрасного настолько мала, что её можно не принимать во внимание по сравнению с ценностью *осознания прекрасного*»⁴.

В качестве *критического* замечания по вышеотмеченному можно сказать, что ведь в отождествлении добра с определёнными чувствами содержится та же *натуралистическая* ошибка, что и при отождествлении добра с удовольствием. Выделенные Муром состояния сознания являются психикой, психологическими чувствами. Правда, в отличие от чувства удовольствия от обладания предметами, удовольствие от общения с людьми и наслаждением прекрасным более *тонко*, более нравственно. Но что придаёт ему качество *добра, моральности*? Вот в чём вопрос. Это уже не столь очевидно, что подобные чувства есть добро само по себе, хотя они и чисты от эгоизма. Можно испытать чувство удовольствия и от истязания людей, от созерцания хаоса.

¹ Мур Дж. Принципы этики. – С. 281.

² Мур Дж. Принципы этики. – С. 281.

³ Мур Дж. Там же. – С. 282.

⁴ Мур Дж. Там же. – С. 281.

Надо отметить, что Дж. Мур считал, что добром являются *лишь* эти два состояния сознания, что здесь идёт речь об изначально положительных явлениях. Зло же, как и добро, это «представление о каких-то предметах, сопровождаемое определёнными чувствами»¹. Анализируя зло, Дж. Мур отмечал, что зло может быть и когда чувство добра «направлено на несоответствующие предметы». Если чувство направлено на несоответствующие предметы, то это будет «смешанное добро» или «смешанное зло». «Но, как я уже говорил выше, весьма сомнительно, является ли чувство, полностью оторванное от предмета, к которому оно относится, добром или прекрасным. И здесь следует, как на очень важное обстоятельство обратить внимание на то, что чувства, которые в обычном языке часто называют наивысшими и единственными благами, могут быть реальными составными частями самых худших ценностей и что в зависимости от природы сопровождающих их представлений они могут быть условием наивысшего добра или наихудшего зла»².

Дж. Мур приводит в качестве примера *жестокость* и *сладострастие*. Дж. Мур пишет, что мир, где бы жили люди, наделённые только двумя этими качествами, был бы для всякого здравомыслящего человека «худшим злом, чем несуществование никого»³. «Отсюда следует, что обе эти страсти, как обычно считается, не только являются злом как средством, но и злом сами по себе. Ясно также, что в природе этих страстей содержится та связь элементов, которую я назвал любовью к тому, что является злом или безобразным»⁴.

Снова приходится отметить, что Дж. Мур здесь *не совсем правильно применяет своё же учение о «натуралистической ошибке»*. Дело в том, что чувство любви является *психологическим феноменом*, который можно обозначить как сильная страсть к чему-либо или к кому-то. И любовь может иметь как положительную, так и отрицательную ценность, в зависимости от предмета любви и от действий, совершённых из-за этой любви (любовь как средство).

Любовь к злу имеет отрицательную ценность, но есть в ней и положительная ценность любви как таковой. Но что же тогда любовь как ценность? И есть ли любовь как ценность? Ценность любви ведь иначе ощущается, чем чувство любви. Ценность любви, в частности, могут почувствовать многие, а половая любовь есть избирательное чувство. Любовь как ценность добра есть качество, которое характеризует и определённые чувства и определённые отношения и определённые действия, и которое нельзя до конца определить, тем паче однозначно или адекватно. В гимне

¹ Мур Дж. Там же. – С. 303.

² Мур Дж. Там же. - С. 304.

³ Мур Дж. Указ соч. - С. 304.

⁴ Мур Дж. Там же. - С. 304

любви апостол Павел выразил характер любви как ценности добра. Любовь же как реальное явление сопричастна и добру и злу.

Следует отметить ещё одно *замечание* в адрес Дж. Мура, касающееся оценки им мира «*несуществование ничего*», как лучшего, чем мир абсолютной жестокости и сладострастия. Дело в том, что мира абсолютного небытия просто не может быть. «Несуществование ничего», абсолютное ничто, небытие – есть внутреннее противоречие, о котором писал ещё Парменид. Существует бытие и относительное небытие. Есть добро и зло, а чего-то третьего, индифферентного, нет. Высказывание Дж. Мура о том, что *лучше несуществование ничего, чем существование мира зла*, является просто *бессмысленным*. О проблемах моральной оценке *небытия* мы уже писали *выше*.

Нам думается, что Дж. Мур связал добро с сознанием потому, что следовал определённой *логике*, а именно: он считал, что достаточно убедительно показал, что добро *не является* одним из *натуральных* качеств; следовательно, добра нельзя найти среди естественных свойств. Он считал также, что добро *не является* и одним из *метафизических* свойств, в том числе божественных. Бога как метафизическую реальность он не признавал. Социальные свойства как автономные он совершенно не учитывал. И поскольку добро как ценность всё-таки существует, постольку оно может быть лишь *идеальным* свойством или *свойством сознания* как определённым его состоянием.

С нашей точки зрения, Дж. Мур не осознавал в должной степени, что добро как ценность *интенционально* и является действительно особым свойством, но не только сознания, а и метафизической сущности, например, души, а для верующих и ангелов, Бога, а также и особым свойством *социальных* феноменов и материальных вещей.

Дж. Мур же считал, что *натуралистические* предметы обладают *натуралистическими* свойствами, а *метафизические* предметы – *метафизическими* свойствами. Добро не является ни натуралистическим предметом, ни натуралистическим свойством, равно как не является и метафизическим предметом или свойством. Добро предстаёт тогда *идеальным* свойством, или *свойством сознания*. *Социальные* явления и *социальные* свойства, повторимся, Дж. Мур не принимал в расчёт, может быть отождествляя их с *натуральными, естественными*. А ведь многие исследователи моральных ценностей будут рассматривать моральные ценности как особые *социальные* свойства, как специфические *социальные* явления.

Дж. Мур также не считал, что наряду с натуральными свойствами у натуральных объектов могут быть и особые *интелигибельные* свойства. Видимо он думал, что наука не может этого утверждать. Но наука не может этого и отрицать.

§ 2. АБСОЛЮТНЫЕ И ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ. ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТНЫХ СИМУЛЯКРОВ

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

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

В этике существуют различные точки зрения на проблему существования абсолютных и относительных моральных ценностей. Здесь по-разному понимается само понятие «абсолютная моральная ценность». В русской этике эту проблему поднимал Н. Лосский, что рассмотрено нами *выше*.

Разные точки зрения *западных* учёных на проблему абсолютных и относительных ценностей проанализированы у С.Ф. Анисимова¹. С.Ф. Анисимов на основе проделанного анализа ряда классификаций ценностей приходит к выводу, что эти классификации можно подразделить на три вида: 1) «иерархии ценностей субъективистов, феноменологов, неопозитивистов, эмпириомонистов»²; 2) «материалистические», «натуралистиче-

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

² Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 82.

ские», «эмпирические» и прочие объективистские классификации; 3) классификации ценностей в теологии и идеалистической философии.

Для первого рода классификаций характерно противопоставление «высших» (абсолютных, вечных, неизменных, априорных) и «низших» (релятивных, преходящих, апостериорных) ценностей.¹ При этом «высшие» ценности понимаются как «автономные», «априорные», данные в интенции, и в сущности непознаваемые. «Низшие» ценности характеризуются как относительные, эмпирические, обусловленные. «Низшие» ценности непостижимым образом подчинены «высшим». Рационально объяснимая иерархия начинается только на уровне «низших», житейских, эмпирических ценностей².

Для классификаций второго рода ценности могут субординироваться: 1) по степени генерализации, когда выделенные «высшие» ценности относятся к «низшим» как обобщающие роды к видам; 2) по генетическому, причинно-следственному принципу, когда выделяются «первичные» и «вторичные» (производные) ценности, или «сущностные» и «явленные» ценности; 3) по родам деятельности и функциям ценности подразделяются на «материальные» и «идеальные», с последующими градациями и подчинениями³.

В «материалистической» классификации не отрицаются всецело и «абсолютные» ценности. Так сам С.Ф. Анисимов, тяготеющий к подобной классификации, позитивно решает вопрос о существовании абсолютных ценностей и «абсолютных антиценностей», которые расположены по концам шкалы значений. «При этом распределение значений по шкале подчиняется закону дивергенции: в середине поля значений плотность (относительных) ценностей максимальна, а ближе к концам абсолютной ценности и неценности (антиценности) она сходит на нет»⁴. С.Ф. Анисимов считает, что «абсолютных ценностей, как и антиценностей, не так уж много, их можно сосчитать на пальцах: жизнь, здоровье, знание, труд, талант, красота, справедливость, любовь и т.п.; смерть, невежество, лень, бездарность, безобразие, несправедливость, ненависть и пр.»⁵.

В теологии и в идеалистической философии со времён античности и христианства выделяются ценности «высшие» (божественные, абсолютные) и «низшие» (человеческие, относительные). При этом согласно «традиции Аристотеля – стоиков – Фомы Аквинского: «абсолютные» ценности, имеют ценностное содержание «сами в себе», безотносительное к чему-либо другому, ничем не обусловленное. Это самоценности, подобные

¹ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 82.

² См.: Анисимов С.Ф. Там же. – С. 82.

³ См.: Анисимов С.Ф. Там же. - С. 83.

⁴ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. - С. 74.

⁵ Анисимов С.Ф. Там же. - С. 74.

«конечным целям» Аристотеля. Они – «относительные» ценности для кого-то, обусловленные чем-то другим (цели-средства Аристотеля)»¹. Фактически здесь абсолютные, «высшие» ценности оказываются вне иерархии, а иерархия ценностей начинается с «низших», относительных ценностей, где можно обосновать иерархию средств и целей.

Некоторые теологи, например К.Х. Нибур, выдвигают идею, что относительны все ценности, выражающие реальность природного, социального, психического бытия или исходящие из абстрактной идеи справедливости и т.п., так как все эти сущности обусловлены, зависимы. Есть только одна единственная абсолютная ценность - Бог².

С.Ф. Анисимов приводит критические замечания в адрес классификаций ценностей. Он правильно, с нашей точки зрения, замечает, что «разорванность единой шкалы иерархии ценностей по линии «высшие – низшие» - главный и общий недостаток всех субъективистских (кантианских, феноменологических, неопозитивистских) классификаций ценностей»³. Этот недостаток присущ и теологическим классификациям. «Так в теологии утверждается резкое размежевание «высших» и «низших» ценностей с явной утратой связи между ними, то есть, например, между ценностями «сущей» морали и абстрактными ценностными понятиями теологической этики»⁴.

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

По поводу материалистических моделей классификации С.Ф. Анисимов заметил, что «во всех случаях позитивистско-материалистические модели иерархии ценностей претендуют на научность, наполнение реальным содержанием ценностных понятий любой степени и высоты обобщения»⁵.

С нашей точки зрения, во всех приведённых С.Ф. Анисимовым примерах классификации ценностей совершается «натуралистическая ошибка» или «идеалистическая ошибка», особенно в отношении относительных ценностей. Мы под «натуралистической ошибкой» здесь, как и в других

¹ Анисимов. С.Ф. Там же. - С. 79.

² См.: Нибур К.Х. Средоточие ценностей / Культурология, XX в. Антология. – М., 1996. – С. 124-144.

³ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 82.

⁴ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – С. 76.

⁵ Анисимов С.Ф. Там же. – С. 84.

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

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

Подходя с этой точки зрения к проблеме абсолютности и относительности моральных ценностей можно сказать, что любая действительная моральная ценность, кроме фундаментальных моральных ценностей, воплощённых в Боге, что признаётся религиозным сознанием, содержит в себе одновременно свойства абсолютности и относительности. Действительная моральная ценность содержит в себе элементы абсолютности в *своём роде* уже как самоценность, но поскольку полной, идеальной моральной ценности в действительности не существует, постольку каждая из них является как относительная ценность в *своём роде*. Можно говорить об абсолютных моральных ценностях в *своём роде* как о возможностях и идеалах. Идеалы же существуют только в сознании субъекта, и, с нашей точки зрения, не являются ценностями, - о чём писалось выше.

В то же время в *мире* моральных ценностей любая, даже абсолютная базисная, системная, предметная моральная ценность предстаёт относи-

¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. - М., 1988. Т.2. - С. 231

тельной как неполное, частичное воплощение фундаментальных моральных ценностей добра или зла. Фундаментальные моральные ценности являются единственно абсолютными *в мире* моральных ценностей.

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

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

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

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

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

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

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

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

стей, творчество которых связано с той или иной профессиональной деятельностью, с той или иной социальной группой, нацией. Историческим здесь является, прежде всего, содержание *относительных* моральных ценностей, их связь с конкретными историческими действиями, отношениями, свойствами, сущностями.

Некоторые из собственно исторических моральных ценностей становятся «*общечеловеческими*» как свойственные *множеству* социальных групп и видов деятельности, не ограниченному конкретным временем и пространством. Становление общечеловеческого определено историческим и событийным творчеством различным образом. Во-первых, определённые моральные ценности, первоначально утверждаемые тем или иным народом, классом, и потому исторически относительные в своём содержании, в дальнейшем усилиями тех же субъектов развиваются до уровня общечеловеческих, «вечных» ценностей. Как очень верно заметил А.С. Хомяков: «Нет человечески истинного без истинно народного»¹.

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

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

Всё это означает, что не всякие общечеловеческие ценности предстают *абсолютными*. Общечеловеческим на данный момент может признаваться и то, что в будущем будет развито, усовершенствовано. Так, для определённого периода общечеловеческой ценностью можно считать *воздающую справедливость*, которая связывалась не только с распределением материальных благ, но и с преступлением и наказанием, и которая оценивалась здесь в форме талиона, оправдывающего смертную казнь.³ Но и христианская заповедь «любви», требующая любви даже к врагу, может

¹ Хомяков А.С. О старом и новом. - М., 1988. - С. 70.

² См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. - М., 1987.

³ См.: Гусейнов А.А. Социальная природа морали. – М., 1973.

стать общечеловеческой лишь в нравственно преображённом мире, среди этически перерождённых людей.

Признание профессиональных, классовых, национальных, общечеловеческих моральных ценностей, как связанных преимущественно с теми или иными видами деятельности и социальными общностями, или с их множествами, не равнозначно утверждению о существовании особой «профессиональной этики» или особой «классовой», «национальной», «общечеловеческой» морали. Мораль существует только одна, а реализуется она через систему относительных ценностей, интенционально связанных с конкретно историческими видами деятельности, отношений, с конкретно историческими объектами и субъектами.

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

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

- То есть как это ни при чём, если она испорчена!
- Осетрину прислали второй свежести, - сообщил буфетчик.
- Голубчик, это вздор!
- Чего вздор?
- Вторая свежесть – вот что вздор! Свежесть бывает только одна – первая, она же и последняя. А если осетрина второй свежести, то это означает, что она тухлая!»

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

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

Подлинная мораль возможна лишь в случае диалектического единства разных временных параметров, отмеченных выше. Трагически ограничивается нравственность, когда наблюдается отождествление абсолютных

и классовых ценностей, что стало характерным для XX века и, в частности, для строительства социализма в СССР.

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

«Они молча закурили. Сбивая ногтём пепел с сигарки, Кошевой сказал:

- Знаю я об твоих геройствах, слышал. Много ты наших бойцов загубил, через это и не могу легко на тебя глядеть... Этого из памяти не выкинешь.

Григорий усмехнулся

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

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

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

- Благодетель какой нашёлся! Поглядел бы я, как ты со мной разговаривал, ежели б зараз кадетская власть была, ежели б вы одолели. Ремни бы со спины небось вырезывал! Это ты зараз такой добрый...

- Может, кто-нибудь и резал бы ремни, а я поганить об тебя рук не стал бы.

- Значит, разные мы с тобой люди... Сроду я не стеснялся об врагов руки поганить и зараз не сморгну при нужде»

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

Но почему мы всей душой на стороне Григория Мелехова? Почему нам симпатизирует благородство и рыцарство Григория и претит агрес-

сивность и классовая непримиримость Михаила Кошевого? – Потому что наше нравственное сознание интуитивно чувствует правоту Григория Мелехова, отстаивающего общечеловеческие и во многом здесь абсолютные ценности морали. И это составляет основу нравственного достоинства Григория. Михаил Кошевой, который абсолютизирует классовое до отрицания общечеловеческого и абсолютного, напротив, воспринимается как ограниченный, фаталистически готовый к преступлению против жизни и личности, человек. И это вызывает не только осуждение, но и омерзение.

В реальности, то, что функционирует в действительности или в возможности под *именем* той или иной ценности, по большей части является *совокупностью разных ценностей*, в том числе положительных и отрицательных. Именно подобные феномены лишь симулируют одноимённые ценности. Мы и называем *ценностными симулякрами* реально существующие совокупности ценностей, которые интенционально связаны с объектами и субъектами. – Понятие *симулякра* используется в постмодернизме как обозначение тождества и различия, свойственных миру вещей и представлений. Как пишет Ж. Делёз, «современный мир – это мир симулякров. Человек в нём не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффект» более глубокой игры – игры различия и повторения»¹.

Это не исключает возможности и необходимости аксиологического анализа ценностных симулякров, в частности, с помощью метода *идеализации*, под которым следует понимать познание, основывающиеся на понятии абсолютных и относительных ценностей. Следует иметь в виду, что, как уже отмечалось, при сочетании ценности не переходят друг в друга, не создают новых ценностей и не меняют своей модальности. Данное сочетание может предстать лишь фактором, но не причиной появления новых ценностей. – Развитие ценностей имеет *монадальную* форму.

§ 3. НРАВСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ И НОРМЫ, ИХ СТРУКТУРА

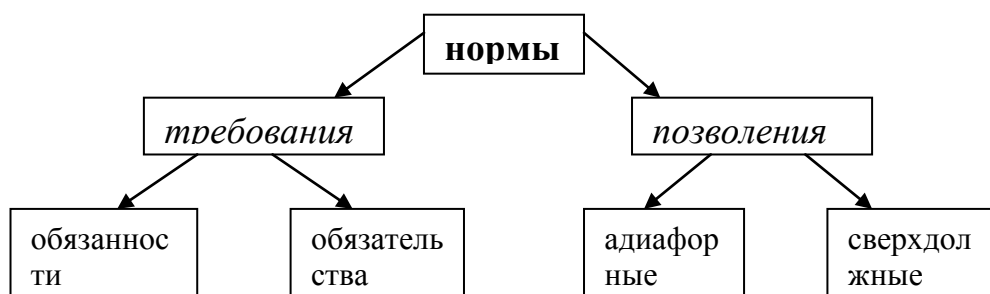
Число нравственных норм, принципов² неопределённо. Система нравственных норм, принципов предстаёт *открытой*, но возможна их классификация. Так, нравственные *нормы* можно подразделить на *требования* и *позволения*. В свою очередь, *требования* подразделяются на *обязанности* и *обязательства*. *Позволения* также можно подразделить на *адиафорные* и *сверхдолжные* позволения.

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С. 9.

² Принципы являются наиболее общими и значимыми нравственными нормами.

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

Схема структуры нравственных норм¹



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

Обязательства как требования являются нормой только для определённых субъектов. Императивность данных норм детерминирована условиями их применения, т.е. обязательства выполняются при определённых условиях. Такими обязательствами предстают, например, нормы любой «профессиональной» этики или нормы «профессиональных кодексов», которые связаны со спецификой деятельности или социального положения индивида. Обязательства отражают предметные ценности, характерные для тех или иных видов предметной деятельности, для тех или иных социальных статусов. Среди нравственных норм обязательства отличаются наибольшей гипотетичностью, условностью.

Позволения носят возможный, желательный характер. Среди них выделяются те, которые выходят за пределы «усреднённого долга» или *сверхдолжные*. Такими, например, являются принципы самопожертвования, «любви к врагам», безбрачия, абстиненства и т.п. Данные «сверхдолжные» нормы предстают как *идеал* для человека, их исполнение есть

¹ В данной схеме использованы идеи Дж. Ролза из его классификации принципов. (См.: Дж. Ролз. Теория справедливости. - Новосибирск. 1995. - С. 103-108).

несомненное добро, невыполнение не является ни злом, ни грехом; и этим они отличаются от *адиафорных* позволений. Об адиафорах речь уже шла *выше*. Здесь же отметим, что адиафорные позволения регулируют лишь *безразличные для греха действия, но не для добра и зла*. Невыполнение адиафорных норм не предстаёт грехом, но всё же является злом.

Сверхдолжные позволения, как и всеобщие обязанности, очень существенны для нравственного бытия человека, ибо через них раскрывается сущность и реальная возможность духовного совершенствования личности, перспективы развития нравственного миропорядка.

В качестве примера, иллюстрирующего применение понятия «*сверхдолжного*», укажем на этику св. Феофана Затворника. Сверхдолжные нормы в нравственности св. Феофан Затворник обозначил как «советы». Он делил все нравственные нормы на 1) обязанности, которые являются законами наших действий, 2) советы и 3) безразличные, считающиеся «позволительными всякому». «Заповеди, или обязанности, составляют основание, устройство и твёрдость нравственного царства; советы – выше закона (Злат.); то, что позволительно – ниже его».¹ Советы даны и для сильных, и для слабых духом, - первых они воодушевляют, вторых – утешают. Но «вообще нельзя найти прочного основания, по коему можно бы снять с нас обязательство избирать лучшее».² Отказ от лучшего есть унижение в себе христианина и переход на более низшую степень «естественной нравственности».

Относительно нравственных норм, как и других видов норм, существуют определённые правила *правильности* их формирования. Они отнюдь не произвольны, а отражают специфические свойства норм. Интересный анализ данной проблемы проделан Дж Ролзом в его книге «Теория справедливости».³ О нашем исследовании можно прочесть в работе «Моральные ценности».⁴

Глава 12. ГРАНИЦЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦЕННОСТНОГО ПОДХОДА В ЭТИКЕ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

В этике существуют различные подходы к исследованию морали, различные методы исследования ценностей. Имеет своё право на существование здесь, как мы выявили, и *ценностный* подход, или аксиологический анализ, который основывается на том или ином понятии ценностей.

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

² Св. Феофан Затворник. Указ. соч. - С. 103.

³ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. - С. 123-125.

⁴ См.: Матвеев П.Е. Моральные ценности. - С. 166-171.

Время от времени на ценностный подход в науке начинают возлагать большие надежды. Однако, к сожалению, они полностью не оправдываются. Почему? И что в принципе можно ждать от ценностного подхода к исследованию действительности?

Первый раз аксиологический анализ как основополагающий для гуманитарных наук стали рассматривать, как отмечалось выше, неокантианцы. Однако ни их современники, ни последующие поколения гуманистов не перешли всецело в своих исследованиях на ценностный подход. Как это ни парадоксально, но и у самих неокантианцев получилась довольно-таки «тощая» по содержанию этика, где они постарались реализовать свои методологические установки. Существенным недостатком ценностного подхода неокантианцев явился их субъективизм в понимании самих ценностей, которые для них предстали трансцендентальными и идеально-субъектными феноменами. В таком разе «обесцененными» оказались такие сферы бытия как общество и природа. Ценностный подход неокантианцев не расширил наше ценностное восприятие мира, да и не мог его расширить, он лишь в определённой степени углубил его. Неокантианцы в этике поэтому ограничились анализом феноменов, на которые уже давно обратили внимание другие учёные, только с иных позиций.

Примечательно, что и в анализе выделенных, традиционных для этики, предметов также ими не достигнуто было особо значимых результатов. Это свидетельствует о сложности реализации ценностного подхода, если даже он заявлен и его сознательно стараются применить. Ценностный подход требует отношения к ценностям не только как к феноменам, отличающихся единственностью и единством, но и другими качествами. При анализе ценностей необходимо использовать различные методы, в том числе такие традиционные для науки как дедукция и индукция, анализ и синтез, метод идеализации, феноменологический метод и т.д.

Существенный вклад в развитие ценностного подхода внёс М. Шеллер, о чём подробно писалось *выше*. И он же продемонстрировал возможности данного подхода к анализу феноменов человеческого бытия. Прежде всего, это относится к его книге «Ресентимент в структуре моралей». Если спросить о том, что, собственно, сделано важного с помощью ценностного подхода, то можно ответить, что на его основе проведено исследование ресентимента. Можно также отнести к достижениям ценностного подхода работы Ф. Ницше «Генеалогия морали», «По ту сторону добра и зла», «Так говорил Заратустра», работы М. Оссовской «Рыцарский этос и его разновидности», «Буржуазная мораль».¹ Отмеченные работы не основываются, конечно, только на ценностном подходе, и на данное обстоятельство следует обратить особое внимание. Оказывается, ценностный

¹ См.: М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. Исследование по истории морали – М., 1987.

подход даёт хорошие результаты тогда, когда его используют в исследованиях в системе с другими подходами, а в качестве предметов исследования берутся феномены реального бытия. Иными словами ценности «требуют» к себе *системного* подхода.

М. Шелера следует признать на сей день величайшим аксиологом, обладавшим, как мы отметили, «тонким и верным чувством ценностей, великолепной ценностной интуицией». Он открыл нам не только новые возможности ценностного подхода, но и возможности *рационального* подхода, основанного на логике, в анализе самих ценностей.

Сильной стороной аксиологии М. Шелера было то, что здесь отстаивалась идея объективности и реальности ценностей. Это и помогло М. Шелеру провести блестящее исследование ресентимента. Само признание объективного уровня ценностей позволяет правильно оценить и уровень субъектов ценностных отношений. Благородство, например, как антипод ресентимента, и проявляется в том, что оно с достоинством признаёт и то, что «выше» его, что превосходит его в чём-то. Подлость, связанная с ресентиментом, напротив, всё ценное познаёт через сравнительный анализ с самим собой.

М. Шелер признавал познаваемость ценностей. Важнейшую роль в процессе познания ценностей он отводил чувствам, связанным с предпочтением и пренебрежением, и прежде всего чувствам любви и ненависти. Как отмечалось выше, чувственное познание, как и феноменологический метод, не позволяют всецело избежать субъективных ошибок, их здесь больше, чем при рациональном познании. И в этом недостаток ценностного подхода, предложенного Шелером. Следующие недостатки его аксиологии связаны с ограниченным пониманием самих ценностей как объективных априорных сущностей. М. Шелеру действительно потом оказалось трудно «связать» ценностный мир с миром реальных объектов и субъектов. Поэтому и приходилось ему вопреки своим исходным методологическим установкам интуитивно «прозревать» ценности в самих качествах, в действиях, в отношениях личностей. Существенным недостатком ценностного подхода Шелера в этике является то, что мораль он «замкнул» на человека.

Как видим, признание ценностей как объективных, априорных сущностей не позволяет с необходимостью правильно очертить предметную сферу того или иного вида ценностей. Здесь примешиваются иные теоретические предпосылки. Как отмечалось выше, в случае с Шелером – это до конца не преодоленное влияние кантовской этики. Пример этики Шелера свидетельствует, что этика не может всецело строиться только на ценностном подходе. Даже у таких великих аксиологов, как Шелер, появляются неизбежные в таком случае недостатки. И это, действительно, с не-

обходимостью следует из того факта, что ценности являются лишь одним из элементов морали.

После М. Шелера наиболее значительные работы в области аксиологии, и в частности, в исследовании этических ценностей, принадлежат Н. Гартману. Но его достижения в исследовании ценностей, несмотря на довольно большие по объёму работы, не следует преувеличивать. Ценностный подход, используемый Н. Гартманом, не принёс ожидаемых от него и самим автором результатов. И причина этого видится в недостатках концепции сущности ценностей, развиваемой Гартманом, их структуры и взаимосвязи с другими элементами бытия.

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

Важнейшими причинами подобного рода недостатков, как отмечено нами, явились у Н. Гартмана его априоризм в понимании сущности ценностей, его ориентация преимущественно на ценностное чувство в познании ценностей, в самом ценностном подходе. Всё это вылилось в неизбежном проявлении субъективизма.

Ограниченностью ценностного подхода к анализу ценностей, предложенного Н. Гартманом, является и неверное, с нашей точки зрения, понимание им идеальной природы ценностей. По Гартману ценности образуют особое царство, существующее независимо от реального бытия, протекающего во времени. Отсюда его установка на абсолютистскую этику и признание истиной только её. Как отмечалось, Н. Гартман не увидел *третьего* пути в этике, в исследовании ценностей, сочетающего в себе элементы абсолютистской и исторической этики. На этом пути точнее и глубже отражаются конкретные ценности, которые по своей природе являются особыми идеальными качествами исторически изменяющихся объектов и субъектов.

Недостатком ценностного подхода в *этике*, развиваемым Н. Гартманом, предстаёт и «замыкание» морали на человека. По Н. Гартману для морали необходима свобода и ответственность, что встречается только у разумного существа, обладающего ценностным чувством и свободой воли. Но таким образом социальная сфера бытия, природа оказались «внемо-

ральными», стоящими по ту сторону добра и зла, что на практике способствует укреплению зла.

О чём нам говорит опыт исследования ценностей неокантианцев, М. Шелера, Н. Гартмана, русских, марксистских философов? Мы можем сделать несколько следующих выводов:

1. Аксиология до настоящего времени органично связана с общей философией, а именно с онтологией и гносеологией. Общие философские установки сказываются существенным образом на аксиологические исследования учёного.

2. В познании ценностей необходимо следовать и чувственным, и рациональным, и интуитивным методам и формам познания. В аксиологии, поэтому, уместны притчи, эссе, обращения к художественным произведениям, и, конечно, теоретические понятия, идеи, концепции, доказательства и т.д..

3. В познании ценностей следует учитывать их связь с реальным бытием, - исторически меняющимся обществом, человеком, природой.

4. Аксиология ценностей должна также ориентироваться как на определённую трансцендентность и априорность самих ценностей, так и форм их познания.

5. При познании ценностей необходимо учитывать специфику их природных качеств, а именно, - идеальность, одновалентность и др..

6. В целом, существенную роль в познании ценностей играет «первоначальная ценностная установка», включающая в себя общее понимание ценностей, их структуры. Очень важно изначально иметь понятие о фундаментальных и базисных ценностях, лежащих в основе ценностных систем, и рассматривать их как основу и критерий для частных учений.

7. При познании ценностей следует вынести за скобку сознания, *редуцировать*, всё то, что мешает воспринимать вещь, как она есть для себя, т.е. в её уникальности, единственности, самоценности.

Из нашего анализа также следует вывод, что субъективизм неизбежен при любых вариантах субъектно-объектного подхода к ценностям, что свойственно было, например, советской аксиологии. Исследователи ценностей в СССР имеют свои заслуги в изучении, прежде всего, социальной составляющей ценностей, в том числе нравственных, что связано с социальной природой определённых субъектов ценностных отношений. В субъектно-объектной парадигме, разработанной философией в СССР в 60-70-е годы, действовала советская социология, занятая конкретным изучением ценностей.

Собственно, такой подход к ценностям характеризует и современную российскую социологию.¹ В книге «Динамика ценностей населения реформируемой России» даётся следующее определение ценности: «Ценность – это обобщённые цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях. Система ценностей образует внутренний стержень культуры; духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей».² Данное понятие ценностей используется коллективом учёных Центра исследований ценностей при Институте Философии РАН под руководством член-корреспондента РАН Н.И. Лапина при изучении ими реального состояния и динамики ценностей в России в 90-е годы XX века. Эти исследования действительно очень значимы. Они представляют нам научно обоснованные данные об *оценках* россиянами ценностей, которые необходимо учитывать при ценностном подходе к российскому обществу. Приведённое выше определение ценностей было взято за основу Л.А. Беляевой при анализе социальной модернизации в России в конце XX века.³ Она ещё использовала идеи Д.А. Леонтьева о ценностях⁴, которые рассмотрены нами выше. Л.А. Беляева отметила, что «ценности существуют и взаимодействуют в трёх формах – как социальные идеалы, предметно воплощённые ценности и личностные ценности».⁵

В более поздней работе Н.И. Лапина «Пути России: социокультурные трансформации», приводится уже отмеченная выше дефиниция ценностей.⁶ – Как видим, учёные данного коллектива работают в определённом научном дискурсе, разрабатывая определённую концепцию ценностей, создавая определённую школу, что правильно и очень отменно. Но исследование ценностей только выиграет, если в нём будут представлены и другие дискурсы, концепции, традиции, школы.

С нашей точки зрения данные исследования являются изучением *оценок, функций, социальных ролей* ценностей, но не ценностей самих по себе. Ценности как определённые объективные, идеальные, трансцен-

¹ См.: Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. – М., 1996; Л.А. Беляева. Социальная модернизация в России в конце XX века. – М., 1997; Н.И. Лапин. Пути России: социокультурные трансформации. – М., 2000.

² Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. – М., 1996. – С. 46.

³ См.: Л.А. Беляева. Социальная модернизация в России в конце XX века. – М., 1997. – С. 126.

⁴ См.: Д.А. Леонтьев. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. № 4. – С. 15-26.

⁵ Л.А. Беляева. Социальная модернизация в России в конце XX века. – М., 1997. – С. 126.

⁶ См.: Н.И. Лапин. Пути России: социокультурные трансформации. – М., 2000. – С. 130. Н.И. Лапин в своей книге особо отметил функцию ценностей как определённых *аттракторов*, которая наиболее значима в условиях социокультурного кризиса. *Аттрактор* – это такая структура, «которая как бы притягивает систему к её будущему, формирует её из наличного состояния».

дентные качества объектов и субъектов находятся за оценками, функциями, и лишь отражаются в них. По социологическим исследованиям и, в целом оценкам, а к социологическим исследованиям допустимо подойти как к одному из видов оценок, можно лишь косвенно составить представление о ценностях. Одним из недостатков субъектно-объектного подхода в изучении ценностей является то, что он не может предложить обоснованный ценностный *идеал*, который с нашей точки зрения составляют абсолютные объективные ценности. При ценностном подходе к миру ценностный идеал очень важен, он играет роль критерия высоты ценностей, их истинности. С неизбежностью субъектно-объектное понимание ценностей порождает релятивизм и даже нигилизм в ценностном восприятии мира, что ярко проявилось в творчестве гениального Ницше.

Но не является ли всё же субъективное понимание ценностей единственно правильным решением? Мы отстаиваем здесь иную точку зрения и показываем, что возможен иной, логически непротиворечивый и практически эффективный подход к ценностям, основывающийся на признании их объективности и трансцендентности. При этом вполне допустимы в познании ценностей и другие подходы. Однако на практике подобный исходный ценностный плюрализм не правомочен, ибо приводит к нравственно отрицательным результатам. Здесь преимущество имеет ценностный реализм, отстаиваемый нами. Итак, надо признать принцип, отстаивающий *плюрализм в познании ценностей и монизм в объективации ценностей*, заключающийся в утверждении ценностного реализма.

Но как научно изучать подобные объективные и идеальные феномены? И возможно ли *научное* их исследование? И если возможно, то в каких пределах? Возможности социологии здесь ограничены. Социология может и должна заниматься изучением оценок ценностей, их структуры, динамики. Здесь, как свидетельствует уже проведённые работы, есть свои особенности, закономерности.¹ Другие конкретные научные методы, такие как математические, также здесь непосредственно не приемлемы. И в этом ограниченность в целом ценностного подхода к исследованию реальности. Однако ценностный подход должен включать в себя не только специфические аксиологические методы и формы, но и общенаучные и частно научные. Это предстаёт также одним из важных факторов против субъективизма, мистики.

Аксиология должна пользоваться методами, разработанными феноменологией, ибо это позволяет постичь ценности «изнутри», выявить их самоценности. Но здесь снова исследователя подстерегает опасность субъективизма. Чтобы избежать ошибок субъективизма феноменологиче-

¹ См., например: Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. *Н.И. Лапин, Л.А. Беляева*. – М., 1996, и др.

ский подход нужно сочетать с иными подходами. Потому ценностный подход включает в себя много методов и принципов, иначе он приводит к искажённым результатам. Методический *плюрализм* здесь – норма. И это определяется сущностью самих ценностей, которые сочетают в себе качества единственности и единства. Потому, как отмечено выше, мы не можем дать исчерпывающего определения ни наиболее общим моральным ценностям *добра* и *зла*, ни более частным, производным ценностям. Ценностный подход включает в себя синтетический и аналитический подходы, соответственно определённые казуистический и ситуативный методы, и определённые априорный и дедуктивный методы.

Единственность, индивидуальность не может быть познана непосредственно наукой, ибо важнейшие формы научного познания, такие как *факт*, *понятие* и др., уже по определению ориентированы, прежде всего, на общее, повторяющееся, а не на единичное. – Неокантианцы были здесь правы. Они, как отмечалось, предложили использовать ценностный подход, но сами ценности стали трактовать как общие субъектные трансцендентальные формы, в которых выражается единичность. Раньше Кант так понимал свободу воли, которая по сущности есть «всеобщая субъективная форма».

Ценности действительно содержат в себе элементы *общего*. Моральные ценности, например, это общие качества в единичных феноменах, но качества отличающие их *неповторимость*, *единичность*, *самоценность*. До конца данную диалектику единичного и общего научными средствами, ориентирующимися на общее, не исчерпать. Нужны иные подходы.

Единичное хорошо отражается через чувства. Поэтому чувственно-го, эмоционального постижения ценностей не избежать. – Здесь были правы М. Шелер и Н. Гартман. Но и ограничиться ценностными чувствами нельзя, ибо ценности содержат в себе и общее, связанное с их единством с другими ценностями, с базовыми, фундаментальными ценностями, в частности. А здесь возможны и научные рациональные методы. В аксиологии уместны своеобразные сочетания различных методов познания. Как отмечалось, изучение ценностей требует системного подхода. Ценностный подход строится и на таких специфических аксиологических принципах познания как принцип «ценностной редукции», принцип «обратной перспективы» и т.д.¹ Важнейшее значение при ценностном подходе имеют принципы «одновалентности» и «идеальности» ценностей, позволяющие отделить ценности от их предметных носителей, часто в языке представленных как омонимы.

¹ См.: П.Е. Матвеев. Моральные ценности. – Владимир. 2004. – С. 112-114.

Итак, изучение ценностей должно носить *системный* характер. Это означает, что здесь используется *совокупность* подходов, методов, форм, в число которых включается и собственно ценностный подход, основывающийся на теоретическом понятии ценностей, выработанных аксиологией. Ценностный подход в свою очередь также должен иметь системный характер, и включать в себя различные методы, формы.

Но можно предположить, что ценностный подход никогда до конца не будет формализован, и в таком неформализованном, «открытом» состоянии только и может существовать и эффективно действовать. И ждать от ценностного подхода всегда научно строго обоснованных результатов не следует. В этом его особенность. Что есть, то есть! *Quod esse, esse!*

В то же время *реалистический* подход к моральным ценностям, утверждаемый нами, имеет свои несомненные достоинства. Он позволяет значительно расширить сферу морали, и провести этический анализ феноменов, которые до этого оставались вне поля зрения этиков и моралистов, в частности, природы, социальных форм жизни. Мир моральных ценностей оказывается значительно более широким, чем это традиционно представлялось в этике. На основании же полученных аксиологических результатов мы можем и должны менять действительность в соответствии с требованиями добра. Исследование мира моральных ценностей – это актуальная задача.

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

Но подобное отношение к природе противоречит нашим нравственным чувствам, нашей интуиции добра и зла. Мы всегда будем видеть смысл в восточных этических учениях, проповедующих любовь ко всему живому, христианской молитве «Всякое дыхание да хвалит Господа», в благородном принципе «благоговения перед жизнью». Нельзя не признать очевидность истины, выраженную в следующих прекрасных словах: «По истине нравственен человек только тогда, когда он повинуетя внутренне-

му побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь, как таковая. Он не сорвёт листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого. Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожжёнными крыльями на его стол.

Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не доползёт до земли, где может спрятаться в щель, и перенесёт его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдёт время бросить ему для спасения листок или соломинку. Он не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьба любой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как её признают»¹.

Другим фактом, который, как мы считаем, косвенно свидетельствует о моральности природы, является экологическая проблема. М. Хайдеггер отмечал, что взрыв атомной бомбы есть «лишь грубейшая из всех грубых констатаций давно уже происшедшего уничтожения вещи: того, что вещь в качестве вещи оказывается ничем».² Но, аналогично, экологический взрыв потому и стал действительностью, что первоначально была «уничтожена» в сознании людей моральная ценность самой природы. Человек перестал осознавать, что и в природе есть как добро, так и зло. Определённая вина в этом у этики, которая, стремясь к научности, разделила и недостатки науки, в частности тот, что «наука сталкивается всегда только с тем, что допущено в качестве доступного ей предмета её способом представления».³ Современный российский философ Г.Г. Майоров также критикует науку, философию за объективизм и субъективизм, порождающие отчуждение человека от природы и от самого себя. Наука, предоставленная самой себе, считает он, «ищет не гармонии, а господства и, следовательно, ведёт к рабству. Древняя магия, анимизм, оккультизм по сравнению с современной наукой кажутся более нравственными»⁴. Наука, по мнению Г.Г. Майорова, привела человека «к отчуждению от природы и к самоотчуждению». «И повинна в этом как раз хвалёная научная объективность, равнозначная отказу признать самоценность «вещей в себе», признать абсолютность их бытия»⁵. Г.Г. Майоров пишет: «Рассматривая все вещи как

¹ Швейцер А. Культура и этика. - М., 1973. - С 307-308.

² Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993.- С. 319.

³ Хайдеггер М. Там же. - С. 319.

⁴ Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыт теоретические и исторические. – М., 2004. – 26.

⁵ Майоров Г.Г. Там же. – С. 28.

самоценные субъекты, мы установим или – точнее – восстановим, наконец, свою утраченную гармонию с природой и избавимся от самого тяжкого греха – греха гордости»¹.

В отчуждённости от *ценностного* взгляда на природу ограниченность всякого экологического анализа. Экология изучает природу доступными ей методами, и, прежде всего, эмпирическими, но для которых недоступна трансцендентность самой природы. Это не означает, что экологические исследования не нужны, – нет, они необходимы и с теоретической, и с практической точки зрения. Однако их можно и нужно дополнять философскими, этическими исследованиями, обращёнными к иному, аксиологическому пласту природного бытия, которые также, естественно, ограничены в своём роде. Как отмечалось, выбор человека, как сознательного эмоционального существа всегда носит заинтересованный, ценностный характер, и то, что не имеет для человека ценности, не может подвинуть его на дело. Экологические данные, чтобы стать императивом человеческого поведения, сами должны «стать» ценностями, субъект должен ещё увидеть их ценностный аспект, «пережить». Этика, отталкиваясь от конкретно-научного материала, должна редуцироваться от него и достигать эйдосного слоя бытия изучаемых реалий. Этику необходимо знать конкретные данные экологии, экономики, политики, права, религии, искусства и т.д., потому что конкретные предметы, различаясь в своих качествах, уже есть *различные* конкретные предметы, при определённом их сущностном единстве, но потому и их ценности различны. Частные же науки и «формируют» для человека эти конкретные предметы.

Обращаясь к этическим исследованиям природы, необходимо отметить, что более правомерен метафизический подход к морали, или *метафизическая этика*, так мы обозначаем те этические учения, которые включает в себя и положительное осмысление природного фактора. Недостаток же метафизической этики состоит в слабом обосновании своих исходных положений, в недооценке специфики морали, особенностей собственно моральных феноменов. Подобные теории совершают натуралистическую ошибку, отождествляя природные и моральные феномены. Поскольку данная ошибка является широко распространённой, то она не случайна. Её истоки находятся в идеях пантеизма и сенсуализма. Если, как писал Спиноза, «в природе вещей существует только одна субстанция», и «кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема»², то отсюда «следует, что вещь протяжённая и вещь мыслящая составляют или атрибуты Бога или состояния (модусы) атрибутов Бога».³ Важнейшими же природными атрибутами согласно эмпиризму являются сущ-

¹ Майоров Г.Г. Там же. – С. 26.

² Спиноза Б. Избранные произведения. – М., 1957. Т. 1. – С. 372.

³ Спиноза Б. Там же. – С. 373.

ности, качества и отношения, которые могут быть познаны в чувственном опыте и ничего трансцендентного, сверхчувственного не существует. Но вполне логичны для такой позиции утверждения о добре и зле, что они «есть не что иное, как удовольствие или страдание, или то, что причиняет или доставляет нам удовольствие или страдание».¹

Иными словами, философы, стоящие на позициях эмпиризма и пантеизма, логически не могут не совершать натуралистической ошибки, ибо не могут в силу своих основополагающих установок осознать, «узреть» сущностного отличия естественных и моральных феноменов. Но они правильно отметили такую черту моральных ценностей, как их всеобщность, их взаимосвязь со всеми, в том числе естественными, вещами.

Чтобы избежать натуралистической ошибки и в то же время включить природу в сферу морали необходимо принять за основу морали нечто всеобщее, присущее и человеку и природе, и в то же время нечто специфическое, отличное, как от естественных, телесных феноменов, так и от психических чувств, идей. Развиваемая нами реалистическая теория ценностей в качестве таковой основы предлагает ценность как объективное, трансцендентное и идеальное качество. С данной точки зрения моральные ценности присущи как человеку, так и природе, причём не только «высшим» её царствам – животному и растительному, но и «низшему» – «неживой природе».

Другим примером плодотворности ценностно-нравственного подхода является этический анализ науки. Проблема соотношения науки и морали столь же стара, как и сама наука. Можно выделить четыре варианта решения этой проблемы, а именно: 1) наука оценивается положительно с нравственной точки зрения, выделяются определённые внутренние положительные нравственные ценности науки; 2) наука оценивается отрицательно с нравственной точки зрения, с наукой связываются преимущественно ценности зла; 3) комплексный нравственно-ценностный подход к науке как сопричастной добру и злу; 4) наука считается нейтральной по отношению к морали.

Обсуждение данной проблемы происходит как среди самих учёных, склонных к определённому философствованию, так и среди философов, интересующихся проблемами науки. Можно объединить эти работы по отмеченным выше направлениям. Необходимо также иметь в виду, что ценностный подход не исчерпывается *ценностно-нравственным* анализом. Наука связана со многими ценностями, не являющимися собственно моральными. Так, Мертон выделил «в качестве компонентов этоса современной науки ... четыре набора институциональных императивов: универсализм, всеобщность, незаинтересованность и организованный скептицизм».

¹ Локк Дж. Соч. в 3 т. - М., 1985. Т. 1 - С. 405.

цизм»¹. Л. Лаудан признаёт наличие целого *аксиологического плана* науки, который предстаёт как определённый аксиологический уровень решения и согласия. Этот учёный отводит значительную роль аксиологическому плану науки, поскольку тот позволяет выйти из диссенсуса и достичь консенсуса в научных дискуссиях.² В.С. Стёпин выделяет «внутринаучные ценности и цели», а также «социальные ценности и цели, влияющие на «внутринаучные ценности и цели»».³ В системе «познавательных идеалов и норм науки», связанных с ценностями, российским учёным «выделяются три основных формы, а в содержании любого из выделенных нами видов идеалов и норм науки (объяснение и описание, доказательности, обоснования и организаций знаний) – можно зафиксировать по меньшей мере три взаимосвязанных уровня»⁴.

Не вдаваясь в дискуссии о структуре и содержании аксиологического уровня науки и конкретных ценностей, связанных с наукой, отметим, что с нашей точки зрения выводы авторов о наличии целой системы *внутренних* и *внешних* научных ценностей верны. И среди этих ценностей существуют *моральные* ценности. Следует также учитывать то обстоятельство, что в творчестве конкретных учёных можно встретить сочетание разных вариантов решения проблемы соотношения науки и морали, когда, например, нравственно положительно оцениваются одни науки и отрицательно, или признаются нейтральными, другие науки и т.п.

При анализе соотношения науки и морали необходимо учитывать исторический характер самой науки, наличия здесь определённых исторических форм. Начиная с последней трети XX века и по настоящее время мы переживаем «четвёртую глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука»⁵. В *постнеклассической* науке всё большую роль начинают играть «комплексные исследовательские программы», предметом изучения которых становятся «человеко-размерные комплексы». Как отмечает В.С. Стёпин: «В этой связи трансформируется идеал ценностно нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человеко-размерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликаций связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общественного характера»⁶. И здесь возникает комплекс вопросов, и в част-

¹ R.K. Merton. The Sociology of Science. Chicago and London, 1973. – P. 270.

² См.: Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. - М., 1996. - С. 310-342.

³ Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2003. – С. 633.

⁴ Стёпин В.С. Там же. – С. 245.

⁵ Стёпин В.С. Там же. – С. 626.

⁶ Стёпин В.С. Указ. соч. - С. 631.

ности, «как возможно включение в научное познание внешних для него ценностных ориентаций»¹.

Мы считаем, что включить в научное познание *внешние* для него ценности можно органично на основе развиваемого нами *реалистического* подхода к ценностям как к определённым объективным качествам объектов и субъектов. Мы также считаем, исходя из нашего понимания ценностей, что нельзя искусственно создавать новые ценности, ибо это будут лишь их *симулякры*. Но, изменяя реальность, мы изменяем и ценности, интенционально с нею связанные. Надо научиться осознавать, замечать объективно существующие ценности, и иметь волю и мужество, чтобы отстаивать одни ценности и устранять другие. «Новый тип рациональности», «*постнеклассическую рациональность*», действительно следует формировать, и включать в неё экспликацию связей внутринаучных ценностей не только с гуманитарными и социальными ценностями, но и с природными.

Итак, с нашей точки зрения, наука имеет свои внутренние системные моральные ценности, которые объективны, инвариантны по отношению к отмеченным выше основным историческим формам науки – классической, неклассической, постнеклассической. Учёные могли или могут осознавать их более или менее явно и следовать им более или менее последовательно. С нашей точки зрения, наиболее правильным будет комплексный нравственно-аксиологический подход к науке, как интенционально связанной с ценностями добра и зла. При этом определённые моральные ценности имеют разные виды науки, в том числе и «чистая наука» и различные практические её приложения. - Всё это требует дальнейшего конкретного анализа.

Ценностно-нравственный подход позволяет выделить и исследовать моральные ценности других социальной сфер, таких как экономика, политика, право и др.. *Актуальность* и необходимость аксиологического анализа определяется также исторической *динамикой* человека, общества, природы, мира, когда появляются новые свойства, объекты, системы, изменяется содержание «старых форм», что требует их перманентной ценностной оценки. Мы согласны с идеей А.А. Гусейнова о различии «двух стадий в развитии морали – этики добродетелей и институциональной этики».² Для институциональной этики, которая «обнаруживает свою практическую действенность ... через общественные институты, нормативные системы»³, с нашей точки зрения, весьма плодотворным может быть *цен-*

¹ Стёпин В.С. Там же. – С. 35.

² Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. – М., 2002. – С. 118.

³ Гусейнов А.А. Там же. – С. 123.

ностный подход, признающий определённые объективные моральные ценности за всеми социальными системами, институтами.

Значимость анализа ценностей связана и с программой «*переоценки ценностей*», которую ставит сама жизнь. И, как свидетельствует практика, данная программа не всегда предстаёт программой добра. Всегда также остаётся актуальной проблема консолидации общества, что достижимо только при наличии общезначимых и общепринятых ценностей.

Следующим шагом в изучении и реализации ценностного подхода в этике, с нашей точки зрения, может стать исследование *мира моральных ценностей*, как конкретных специфических качеств объектов и субъектов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеева Т.А.* Дж. Роулс и его теория справедливости // Вопросы философии. - 1994. - № 10.
2. *Анисимов С.Ф.* Введение в аксиологию. – М.: «Современные тетради», 2001. – 128 с. ISBN 5-88289-153-1.
3. *Анисимов С.Ф.* Духовные ценности: производство и потребление. – М.: Мысль, 1988. – 253 с. ISBN 5-244-00001-2.
4. *Анисимов С.Ф.* Ценности реальные и мнимые. – М.: Мысль, 1970. – 183 с.
5. *Апресян Р.Г.* Постижение добра. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 207 с.
6. *Апресян Р.Г.* Идея морали и основные нормативно-этические программы // Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 183-202. – ISBN 5-201-01872-6.
7. *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995. – 353 с. – ISBN 5-201-01862-9.
8. *Апресян Р.Г.* Добро // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 113-115. ISBN 5-8297-0049-2.
9. *Апресян Р.Г.* Идеал // Этика. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. - С. 159-161. ISBN 5-8297-0049-2.
10. *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряжённых контекстов. – Вопросы философии. – 2001. - № 3.
11. *Аристотель.* Метафизика // Собр.соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1976. - Т.1. – С. 63-368.
12. *Аристотель.* Никомахова этика // Собр.соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1983. - Т. 4. – С. 53-294.
13. *Арх. Платон.* Православное нравственное богословие. – Свята Троицкая Сергеева Лавра. – 1994. – 240 с.
14. *Архангельский Л.М.* Курс лекций по марксистско-ленинской этике. – М.: Высшая школа, 1974. – 317 с.
15. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. – М.: Высшая школа, 2005. – 534 с. ISBN 5-06-004516-1
16. *Бакурадзе О.М.* Истина и ценность // Вопросы философии. – 1966. - № 7.
17. *Бакитановский В.И.* Моральный выбор личности: цели, средства, результаты. – Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 1974. – 200 с.
18. *Балакина М.Ф.* Проблема ценности и буржуазные аксиологические теории // Философские науки. – 1966. - № 3.
19. *Балакина И.Ф.* Проблеме ценностей – внимание исследователей // Вопросы философии. – 1965. - № 9.
20. *Батай Жорж.* Литература и зло. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 166 с. ISBN 5-211-03159-8.
21. *Беляева Л.А.* Социальная модернизация в России в конце XX века. – М.: ИФРАН, 1997. – 173 с. ISBN 5-201-01947-1.
22. *Бердяев Н.* Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. – С. 254-580.
23. *Бердяев Н.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – С. 25-

404. ISBN 5-17-019070-01 (ООО «Изд-во АСТ»), ISBN 9-66-03-1545-7 («Фолио»).
24. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // *Философия свободного духа.* - М.: Республика, 1994. – С. 230-317. ISBN 50250-02453-х.
25. Библия. – М.: Российское библейское общество, 2000. – 1371 с. ISBN 5-85524-005-3.
26. *Блюмкин В.А.* Мир моральных ценностей. – М.: Знание, 1981. – 64с.
27. *Блюмкин В.А.* Моральные качества личности. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1974. – 187 с.
28. *Брожик В.* Марксистская теория оценки. – М.: Прогресс, 1982. – 261 с.
29. *Бубнов Н.Н.* Проблема зла в русской философии // *Звезда.* – 1993. - № 9.
30. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний// *Первообраз и образ: Соч.: В 2 т.* – М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. – Т. 1. – 416 с. ISBN 5-871-35083-6, ISBN 5-210-01400-2.
31. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Соч.: В 2 т.* - М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 49-297. ISBN 5-85133-005-8.
32. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Избранные произведения.* – М.:Прогресс, 1990. – С. 602-643. ISBN 5-01-001584-6.
33. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Избранные произведения.* – М.: Прогресс, 1990. – С. 644-706. ISBN 5-01-001584-6.
34. *Великовский С.* Грани несчастного сознания. – М.: Искусство, 1973. – 239 с.
35. *Виндельбанд В.* О свободе воли // *Избранное. Дух и история.* – М.: Юрист, 1995. – С. 508-656. ISBN 5-7357-0049-9.
36. *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи // *Избранное. Дух и история.* – М.: Юрист, 1995. – С. 20-293. ISBN 5-7357-0049-9.
37. *Войтыла К.* Основания этики // *Вопросы философии.* – 1991. - №1.
38. *Волченко Л.Б.* Добро и зло как этические категории. – М.Знание, 1975. – 64 с.
39. *Выжлецов Г.П.* Аксиология: становление и основные этапы развития // *Социально-политический журнал.* – 1995. -№ 6; 1996. - № 1.
40. *Выжлецов Г.П.* Духовные ценности и судьба России // *Социально-политический журнал.* – 1994, № 3-6.
41. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого эроса. - М.: Республика, 1994. – 368 с. ISBN 5-250-02379-7.
42. *Гадамер Г.Г.* О круге понимания // *Актуальность прекрасного.* - М.: Искусство, 1991. – С. 72-81. ISBN 5-210-0261-х (рус.).
43. *Гадамер Г.Г.* Философия и поэзия // *Актуальность прекрасного.* - М.: Искусство, 1991. – С. 116-125. ISBN 5-210-0261-х (рус.).
44. *Ганжсин В.Т.* Нравственность и наука. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – 139 с.
45. *Гартман Н.* Этика. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2002. – 707 с. ISBN 5-93615-016-х.
46. *Гартман Н.* Эстетика. – Киев: Изд-во «Ника-Центр», 2004. – 639 с. ISBN 966-521-264-8.
47. *Гартман Н.* К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с. ISBN 5-02-026827-5.
48. *Гегель Г.В.* Наука логики // *Энциклопедия философских наук.* - М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
49. *Гегель Г.В.* Философия духа // *Энциклопедия философских наук.* – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.

50. Гегель Г.В. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 478 с. ISBN 5-02-028169-7.
51. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – 495 с. ISBN 5-01-001586-2.
52. Гоголь Н.В. Духовная проза. – М.: Русская книга, 1992. – 560 с. ISBN 50268-00183-3.
53. Гречаный В.В. Аксиология – философская наука о человеческих ценностях // Вестник ЛГУ. Серия: Экономика, философия, право. – 1977. - № 5.
54. Гречаный В.В. Место и значение общей теории ценностей в системе философского знания // Единство диалектического и исторического материализма. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – С. 41-58.
55. Гулиан К. Марксистская этика и проблема ценностей. // Вопросы философии. – 1962. - № 1.
56. Гумницкий Г.К. Смысл жизни, счастье, мораль // Вопросы философии. – 1967. – № 5.
57. Гумницкий Г.К. Потребности и интересы // Вопросы психологии. – 1968. - № 2.
58. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
59. Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. – М.: МГУ, 1974. – 157 с.
60. Гусейнов А.А., Иррлитц Г., Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – 599 с.
61. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 131 с.
62. Гусейнов А.А. Талион // Этика. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. - С. 489-490. ISBN 5-8297-0049-2.
63. Гусейнов А.А. Философия. Мораль. Политика. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 304 с. ISBN 5-94628-065-1.
64. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. - М.: Гардарики, 1998. – 472 с. ISBN 5-7762-0043-1.
65. Давидович В.Е. Грани свободы. – М.: Молодая гвардия, 1969. – 224 с.
66. Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с. ISBN 2130455166, ISBN 5-86708-11—9.
67. Дёмин М.В. Проблема ценности и ценностного отражения // Вестник МГУ. Философия. – 1974. - № 2.
68. Джиоев О.О. Ценность и историческая необходимость // Философские науки. – 1966. - № 6.
69. Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред.: Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. – М.: Эдиториал УРСС, 1996. – 224 с. ISBN 5-901006-20-8.
70. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // О божественных именах. О мистическом богословии. - СПб.: Глагол, 1994. – XXIII, 370 с. ISBN 5-85381-023-5.
71. Добротолюбие. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. - Т. 1-5. – 638 с, 760 с., 440 с., 634 с., 482 с. ISBN 5-85280-138-0, ISBN 5-85280-138-0, ISBN 5-85280-140-2, ISBN 5-85280-141-0, ISBN 5-85280-142-9.
72. Додонов Б.И. Эмоция как ценность. – М.: Политиздат, 1978. – 272 с.
73. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн.собр.соч. – Л.: Наука, 1976. – Т. 14. – 510 с.
74. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн.собр.соч. – Л.: Наука, 1976. – Т. 15. – 623 с.

75. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год. Май – октябрь. // Полн.собр.соч. – Л.: Наука, 1981. – Т. 23. – 482 с.
76. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь – декабрь. // Полн.собр.соч. – Л.: Наука, 1982. – Т. 24. – 518 с.
77. *Дробницкий О.Г.* Мир оживших предметов. – М.: Политиздат, 1967. – 351 с.
78. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. – М.: Наука, 1974. – 386 с.
79. *Дробницкий О.Г.* Проблема ценности и марксистская философия // Вопросы философии. – 1966. - № 7.
80. *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. – М.: Наука, 1977. – 331 с.
81. *Дубко Е.Л., Титов В.А.* Идеал, справедливость, счастье. - М.: Изд-во МГУ, 1989. – 191 с. ISBN5-211-00216-4.
82. *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // Социологические исследования, 1991. - № 2. – С. 15-24.
83. *Егидес П.М.* О принципах структуры исторического материализма // Вопросы философии. – 1966. - № 1.
84. *Ефимов В.Т.* Социальный детерминизм и мораль. – М.: Высшая школа, 1974. – 192 с.
85. *Здравомыслов А.Г.* Потребности, интересы, ценности. - М.: Политиздат, 1986. – 223 с.
86. *Зеньковский В.* Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – 560 с. ISBN 5-88373-130-9.
87. *Золотухина-Аболина Е.В.* О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. – 1987. – № 4. – С. 11-18.
88. *Иванова Н.Я.* Философский анализ проблемы смысла бытия человека. – Киев: Наукова думка, 1980. – 188 с.
89. *Ивин А.А.* Логика норм. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – 122 с.
90. *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал. - М.: Искусство, 1984. – 349 с.
91. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // Собр.соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1995. – Т. 5. – С. 31-220. ISBN 5-268-01393-9, ISBN 5-268-00203-1 (т. 5).
92. *Ильин И.А.* Духовный смысл войны // Собр.соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1999. - Т. 9-10. – С. 7-40. ISBN 5-268-00456-5, ISBN 5-268-00432-x
93. *Ильин И.А.* Основное нравственное противоречие войны // Собр.соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1995. - Т. 5. – С. 5-30. ISBN 5-268-01393-9, ISBN 5-268-00203-1 (т. 5).
94. *Инглхарт Р.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющееся общество // Полис. – 1997. - № 4. – С. 9-18.
95. Истина и благо: универсальное и сингулярное – М.: ИФРАН, 2002. – 376 с. ISBN 5-201-02086-0.
96. Жизнь как ценность. – М.: ИФРАН, 2000. – 270 с. ISBN 5-201-02032-1.
97. *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4. Ч.1. – С. 311-504.
98. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Соч.: В 6 т., - М.: Мысль, 1965. - Т.4. Ч.2. – С. 107-438.
99. *Кант И.* О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4(2). – С. 59-106.
100. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч.1. – С. 219-504.

101. *Капустин Б.Г., Клямкин И.М.* Либеральные ценности в сознании россиян // Полис. – 1994. - № 1-2.
102. *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. Учебное пособие. – М.: КДУ: изд-во МГУ, 2004. – 496 с. ISBN 5-98227-003-2 (КДУ), ISBN 5-211-04884-9 (Изд-во МГУ).
103. *Кетхуров Р.Г.* Об оценке как гносеологической категории // Вестник МГУ. – 1965. - № 4.
104. *Кешелава В.В.* О соотношении теоретико-познавательного и этико-аксиологического аспектов в марксистской философии // Вопросы философии. – 1979. - № 7.
105. *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В.* О соотношении ценностного и научного способов духовного освоения мира // Творчество и социальное познание. – М.: Изд-во МГУ, 1982.
106. *Кислов Б.А.* Проблема оценки в марксистско-ленинской философии (Вопросы теории и методологии). – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1985. – 184 с.
107. *Коган М.С.* Философская теория ценности. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
108. *Коган Л.И.* Зло: Философское эссе. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1992. – 110 с.
109. *Кожев А.* Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // А. Кожев. Идея смерти в философии Гегеля. - М.: Изд-во «Логос»; Изд-во «Прогресс-Традиция», 1998. – 208 с. ISBN 5-89-493-015-4.
110. *Кон И.С.* Социология личности. – М.: Политиздат, 1967. – 383 с.
111. *Коновалова Л.В.* Долг – важнейшая категория марксистско-ленинской этики. – М.: Высшая школа, 1965. – 108 с.
112. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. - М.: Энигма, 1997. – 512 с. ISBN 5-7808-0010-3.
113. *Костенко И.В.* Ценности и символы в массовой коммуникации. – Киев: Наукова Думка, 1993. – 130 с.
114. *Кропоткин П.А.* Этика. Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с. ISBN 5-250-01295-7.
115. *Крутов Н.Н.* Мораль в действии. – М.: Политиздат, 1977. – 255 с.
116. *Крутова О.Н.* – Человек и мораль. – М.: Политиздат, 1970. – 223с.
117. *Кудрявцев В.Н.* Причины правонарушений. – М.: Наука, 1976. – 286 с.
118. *Кузнецова Г.В., Максимов Л.В.* Природа моральных абсолютов. – М.: Наследие, 1996. – 128 с. – ISBN 5-201-13247-2.
119. *Кузьмин В.Ф.* Объективное и субъективное. – М.: Наука, 1976. – 216 с.
120. *Кутырёв В.А.* Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. - № 5
121. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251-350. ISBN 5-250-01827-0.
122. *Ландесман П., Согомонов Ю.В.* Спор с пессимизмом. – М.: Политиздат, 1971. – 199 с.
123. *Лапин Н.И.* Модернизация базовых ценностей России // Социологические исследования. - 1996. - № 5. – С. 3-19.
124. *Ласло Сиклаи.* Возникновение ценности и первые её формы // Философские науки. – 1968. - № 1.
125. *Левада Ю.А.* Сознание и управление в общественных процессах // Вопросы философии. – 1966. - № 5.
126. *Лейбниц.* Монадология // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 413-429.

127. *Лейбниц.* Оправдание Бога на основании его справедливости // Соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1989. - Т. 4. - С. 467-497. ISBN 5-244-00371-2.
128. *Лейбниц.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1989. - Т. 4. - С. 49-74. ISBN 5-244-00371-2.
129. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. - М.: Политиздат, 1971. - 304 с.
130. *Леонтьев Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. - 1996. - № 4.
131. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3т. - М.: Мысль, 1985. - Т. 1. - С. 78-582.
132. *Локк Дж.* Опыты о законе природы // Соч.: В 3 т. - М.: Мысль, 1988. - Т. 3. - С. 3-53. ISBN 50244-00084-5, ISBN 5-244-00085-3.
133. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. - М.: Высшая школа, 1963. - 583 с.
134. *Лосев А.Ф.* История античной философии. - М.: Мысль, 1989. - 204 с. ISBN 5-244-00264-3.
135. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. - М.: Мысль, 1993. - 959 с. ISBN 5-244-00721-1.
136. *Лосский В. Н.* По образу и подобию // Боговидение. - М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. - С. 553-750. ISBN 5-17-018452-2.
137. *Лосский В.Н.* Боговидение // Боговидение. - М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. - С. 311-454. ISBN 5-17-018452-2.
138. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие // Бог и мировое зло. - М.: Республика, 1994. - С. 250-315. ISBN 5-250-02399-1.
139. *Лосский Н.О.* История русской философии. - М.: Высшая школа, 1991.- 559 с. ISBN 5-06-002523-3.
140. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // Избранное. - М.: Правда, 1991. - С. 338-483.
141. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Избранное. - М.: Правда, 1991. - С. 13-337.
142. *Лосский Н.О.* Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М.: Республика, 1995. - С. 290-348. ISBN 5-250-02498-х.
143. *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао. Древнекитайский миф. - М.: ИНСАН, 1992. - 160 с. ISBN 5-85840-257-7.
144. *Лукьянов А.Е.* Лао-Цзы и Конфуций. Философия Дао. - М.: Восточная литература РАН, 2000. - 384 с. ISBN 5-02-018122-6.
145. *Луман Н.* Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. - М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 1999. - С. 196-235. ISBN 5-93354-001-3.
146. *Льюис К.С.* Любовь // Вопросы философии. -1990. - № 8.
147. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. - М.: Едиториал УРСС, 2004 - 416 с. ISBN 5-354-00595-7.
148. *Малышев И.В.* Эстетическое в системе ценностей. - Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1983. - 152 с.
149. *Маритен Жак.* Интегральный гуманизм // Философ в мире. - М.: Высшая школа, 1994. - С. 52-134. ISBN 5-06-002973-5.
150. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Соч. - 2 изд. Т. 4. - С. 419-459.
151. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Соч. - 2 изд. Т. 3. - С.7-544.

152. Марксистская этика. Учебник / Под ред. *А.И. Титаренко*. – М.: Политиздат, 1976. – 335 с.
153. *Матвеев П.Е.* Моральные ценности. – Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2004. – 190 с. ISBN 5-89368-492-3.
154. *Матвеев П.Е.* Насилие как зло и грех // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. – М., 2003. – С. 95-105. ISBN 5-98022-002-х.
155. *Матвеев П.Е.* Проблема зла в русской культуре // Сб. «Созидание памятью. Фонду Бориса Французова 10 лет». – Владимир, изд-во «Администрация Владимирской области. Фонд культуры», 2003.
156. *Медведев Н.П.* Переоценка ценностей как социальный феномен. – Ставрополь: Изд-во СГПУ, 1995. – 200 с.
157. *Мелешко Е.Д.* Христианская этика Л.Н. Толстого. – М.: Наука, 2006. – 309 с.
158. Моральная регуляция и личность / Под ред. *А.И. Титаренко*. – М.: МГУ, 1972. – 284 с.
159. Моральные ценности советского человека. – Ленинград: Общ-во «Знание», 1968. – 192 с.
160. *Мур Дж.* Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
161. *Мивениерадзе В.В.* Марксизм и проблема ценностей // Философские науки. – 1965. - № 1.
162. *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века: первый период (1900-1922) // Этическая мысль. – Вып.1. – М.: ИФРАН, 2000.
163. *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века: Второй период (1923-1959) // Этическая мысль. – Вып.2. – М.: ИФРАН, 2001.
164. *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века: третий период (1960-1990) // Этическая мысль. – Вып.3. – М.: ИФРАН, 2003.
165. *Назаров В.Н.* Прикладная этика. – М.: Гардарики, 2005. – 302 с. ISBN 5-8297-0242-8.
166. *Назаров В.Н.* История русской этики. Учебное пособие для студентов. – М.: Гардарики, 2006. – 319 с. ISBN 5-8297-0292-4.
167. Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. Материалы международной Интернет-конференции, проходившей 15 мая – 31 июля 2002 г. на информ.-образов. портале www.auditorium.ru / Под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Фонд независимого радиовещания, 2003. – 192 с. ISBN 5-98022-002-х.
168. *Нарский И.С.* О ценностях как идеалах человеческой деятельности // Ценностные аспекты отражения. – Свердловск. 1977.
169. *Нарский И.С.* Ценность и полезность // Философские науки. – 1969. - № 3.
170. Наука и нравственность. – М.: Политиздат, 1971. – 440 с.
171. *Ницше Ф.* Антихрист // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 631-692. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
172. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 238-306. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
173. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 5-237. ISBN 5-244-00138-8, ISBN 5-244-00180-9.
174. *Ольшанский В.Г.* Личность и социальные ценности // Социология в СССР. – М., 1965. – Т. 1.
175. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследование по истории морали. – М.: Прогресс, 1987. – 527 с.
176. *Палама Григорий.* Беседы (омилии). Ч. 2. - М.: Паломник, 1993. – 254 с.

177. *Пеньков Е.М.* Социальные нормы – регуляторы поведения личности. – М.: Мысль, 1972. – 198 с.
178. *Пеньков Е.М.* Ценности и нормы социалистического образа жизни. – М.: Знание, 1980. – 39 с.
179. *Петров Ю.В. и Петров В.Ю.* Философия ценностей и ценностная этика // *Н. Гартман.* Этика. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – С. 5-82. ISBN 5-93615-016-х.
180. *Платон.* Апология Сократа // Соч.: В 3 т. – М.: Мысль, 1968. – Т.1. – С. 81-112.
181. *Платон.* Государство // Соч.: В 3т. – М.: Мысль, 1971. – Т.3. Ч. 1. – С. 89-454.
182. *Платон.* Критон // Соч.: В 3 т. - М.: Мысль, 1968. - Т. 1. – С. 113-130.
183. *Платон.* Пир // Соч.: В 3 т. - М.: Мысль, 1970. - Т.2. – С. 95-156.
184. *Плотин.* Эннеады. – Киев.: УЦИМ-ПРЕСС, 1995. – Т.1. – 392 с. ISBN 5-7707-7744-3.
185. *Плотин.* Эннеады. – Киев.: УЦИМ-ПРЕСС, 1996. – Т.2. – 236 с. ISBN 5-7707-9125-Х.
186. *Подгорный Р.* Ценность и оценка как предмет научного исследования // Вестник ЛГУ. – 1977. – Вып.: № 3.
187. *Попов С.И.* Категории ценности и оценки и марксистская философия // Философские науки. – 1965. - № 5.
188. *Попов С. И.* Познание и оценка // Философские науки. – 1969. - №5.
189. *Попов С.И.* Проблемы происхождения и функционирования понятия ценности в социологии // Социологические исследования. – 1979. - № 3.
190. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. - М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с. ISBN 5-85042-064-9 (т. 1), ISBN 5-85042-063-0.
191. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. - М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с. ISBN 5-85042-065-7 (т. 2), ISBN 5-85042-063-0.
192. *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. - М.: Прогресс, 1983. – 240-378.
193. *Пороховская Т.И.* Ценности и оценки в морали. – М.МГУ, 1989. – 86 с.
194. Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – 261 с.
195. *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. – Вильнюс. 1991. – 600 с.
196. Развитие марксистско-ленинской этики в СССР / Под ред. *А. Хайкина.* – Тамбов. 1974. – 290 с.
197. *Разин А.В.* К вопросу о природе ценностных явлений // Философские науки. – 1989. - № 6.
198. *Разин А.В.* Этика. Учебник для вузов. – М.: Академический проект, 2003. – 624 с. ISBN 5-8291-0284-6.
199. *Рассел Б.* История западной философии. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 815 с. ISBN 5-7615-0436-7.
200. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб.: Изд-во Е.Д. Кусковой, 1904. 615 с.
201. *Риккерт Г.* Два пути познания // Новые идеи в философии. - 1913, № 7.
202. *Рих А.* Хозяйственная этика. - М.: Посев, 1996. – 810 с. ISBN 5-85824-013-5.
203. *Рыбаков Н.С.* Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей// Апология русской философии. – Екатеринбург. 1997.

204. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. – 536 с. ISBN 507615-0365-4.
205. *Ручка А.А.* Ценностный подход в системе социологического знания. – Киев: Наукова думка, 1987. – 156 с.
206. *Сагатовский В.И.* Системный подход к классификации ценностей // Научные исследования и человеческие потребности/ВНИИ социальных исследований. – М., 1979. – 119 с.
207. *Сагатовский В.И.* Ценность и смысл // Философские науки. – 1987, № 10.
208. *Св. Тихон Задонский.* О истинном христианстве // Творения св. Тихона Задонского. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печёрского монастыря, 1994. – Т. 2. – 359 с.; Т. 3. – 420 с. ISBN 5-87468-021-7.
209. *Св. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печёрского монастыря, 1994. – Т. 1. – 330 с.
210. *Селиванов Ф.А.* Благо. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1967. – 66с.
211. *Симпозиум по проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии //* Программа и тезисы докладов. – Тбилиси. – 1965.
212. *Скрипник А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. – М.: Политиздат, 1992. – 356 с.
213. *Скрипник А.П.* Моральное зло как проблема истории этики и культуры. Автореф. докт. дисс. – М., 1990;
214. *Скрипник А.П.* Зло // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 154-156. ISBN 5-8297-0049-2.
215. *Смит А.* Теория нравственных чувств. - М.: Республика, 1997. – 351 с. ISBN 5-250-02564-1.
216. *Смоленцев Ю.М.* О ценностной природе нравственности // Мораль и этика. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – С. 17-34.
217. Современная цивилизация и моральные ценности. Сборник статей / Под ред. Л.М. Архангельского. – М.: ИФРАН, 1982. – 163 с.
218. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия.– М.: Изд. корпорация «Логос», 1996. – 400 с. ISBN 5-88439-061-0.
219. *Согомонов Ю.В.* Добро и зло. – М.: Политиздат, 1965. – 96 с.
220. *Согомонов Ю.В.* О соотношении категорий блага и добра // Философские науки. – 1964. - № 4.
221. *Согомонов Ю.В.* Этика гражданского общества // Будь лицом: ценности гражданского общества. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1993. – Т. 1. – С. 95-142. ISBN 5-7511-0644-х.
222. *Соколов В.М.* Социология нравственного развития личности. - М.: Политиздат, 1986. – 240 с.
223. *Соколов В.М.* Нравственный мир советского человека. – М.: Политиздат, 1981. – 279 с.
224. *Соловьёв В.С.* Жизненная драма Платона // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. - Т. 2. – С. 582-625. ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00194-9.
225. *Соловьёв Вл. С.* Оправдание добра // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47-580. ISBN 5-244-00192-2, ISBN 5-244-00193-0.
226. *Соловьёв Вл.С.* Мнимая критика // Философские науки. – 1990. - № 2.

227. *Сорокин П.* Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество.- М.: Политиздат, 1992. – С. 427-504. ISBN 5-250-01297-3.
228. *Спиноза.* Этика // Избр. пр-я: В 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – Т.1. – С. 359-618.
229. *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с. ISBN 5-89826-053-6.
230. *Столлович Л.Н.* Аксиологический подход в эстетике // Учёные записки Тартуского университета. – 1979. – Вып. 465.
231. *Столлович Л.Н.* Природа эстетической ценности. – М.: Политиздат, 1972.
232. *Столлович Л.Н.* Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с.
233. *Столлович Л.Н.* Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. – 2004. - № 7.
234. *Страгородский С. (Арх.).* Православное учение о спасении. - М.: Изд. отдел Московского патриархата, Иосифо-Волоцкий монастырь, Изд-во «Просветитель», 1991. – 264 с.
235. *Титаренко А.И.* Антиидеи. – М.: Политиздат, 1976. – 399 с.
236. *Титаренко А.И.* Критерий нравственного прогресса. – М.: Мысль, 1967. – 190 с.
237. *Титаренко А.И.* Специфика и структура морали // Мораль и этическая теория. – М.: Наука, 1974. – С. 7-50.
238. *Титаренко А.И.* Структуры нравственного сознания. – М.: Мысль, 1974. – 278 с.
239. *Титов В.А.* «Истинны» или «значимы» моральные нормы и оценки? // Философские науки. – 1971. - № 5.
240. Толковая Библия. – Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. – Т.1-3.
241. *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? // Л. Толстой. Не могу молчать. - М.: Советская Россия, 1985. – С. 91-326.
242. *Толстой Л.Н.* Война и мир // Полн.собр.соч. – Л.-М.: Художественная литература, 1933. – Т. 9-12.
243. *Толстой Л.Н.* Исповедь // Полн.собр.соч. – М.: Изд-во И.Д. Сытина, 1913. – Т. 11.
244. *Толстых В.И.* Искусство и мораль. (О социальной сущности и функции искусства). – М.: Политиздат, 1973. – 439 с.
245. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках // Три очерка о русской иконе. - М.: ИнфоАрт, 1991. – С. 3-38. ISBN 5-250-01707-х.
246. *Тугаринов В.П.* Духовные ценности человека // Советская педагогика. – 1966. - № 1.
247. *Тугаринов В.П.* Красота как ценность // Философские науки. – 1963. - № 4.
248. *Тугаринов В.П.* Личность и общество. – М.: Мысль, 1965. – 191 с.
249. *Тугаринов В.П.* О ценностях жизни и культуры. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1960. – 156 с.
250. *Тугаринов В.П.* Проблема ценностей в марксистской философии // Материалы к совещанию (симпозиуму) по современным проблемам материалистической диалектики. – М., 1965.
251. *Тугаринов В.П.* Реальное и мнимое в проблеме ценностей // Философские науки. – 1968. - № 4.

252. *Тугаринов В.П.* Теория ценностей в марксизме. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1968. – 124 с.
253. *Узнадзе Д.* Психологические исследования. – М.: Наука, 1966. – 451 с.
254. *Украинцев Б.С.* Самоуправляемые системы и причинность. – М.: Мысль, 1971. – 254 с.
255. *Уледов А.К.* Духовная жизнь общества. Проблемы методологии исследований. – М.: Мысль, 1980. – 271 с.
256. *Урсул А.Д.* Информация и мышление // Вопросы философии. – 1979. - № 9.
257. *Урсул А.Д.* Информация. Методологический аспект. – М.: Наука, 1971. – 295 с.
258. *Ф.фон Хайек.* Дорога к рабству // Вопросы философии. - 1990. - № 10-12.
259. *Федосова А.П.* Понятие ценности и марксистская этика // Философские науки. – 1965. - № 5.
260. Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений на IV Российском философском конгрессе. – М.: Современные тетради, 2005. – Т 1, 2.
261. *Флоренский П.А.* Иконостас // Соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1996. - Т.2. – С. 419-526. ISBN 5-244-00241-4, ISBN 5-244-00251-1.
262. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. - Т.1-2.
263. *Фролов И.Т.* Жизнь и познание. - М.: Мысль, 1981. – 268 с.
264. *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки. Проблемы и дискуссии. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.
265. *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Дж. Ролза. // Вопросы философии. – 1994. - № 10.
266. *Хайдеггер М.* Вещь // Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. – С. 316-326. ISBN 5-250-01496-8.
267. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. – С. 63-176. ISBN 5-250-01496-8.
268. *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // Разговор на просёлочной дороге: Сборник. - М.: Высшая школа, 1991. – С. 28-68. ISBN 5-06-002425-3.
269. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. – С. 221-237. ISBN 5-250-01496-8.
270. *Хайкин Я.З.* Структура и взаимодействие моральной и правовой систем. – М.: Высшая школа, 1972. – 279 с.
271. *Харчев А.Г., Яковлев Б.Д.* Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР. – Л.: Наука, 1972. – 218 с.
272. *Хомяков А.С.* О старом и новом // Соч.: В 2 т. - М.: Медиум, 1994. – Т. 1. – С. 456-470. ISBN 5-85133-009-0.
273. Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. – М.: Наука, 1981. – 278 с.
274. *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 15-138.
275. *Чанышев А.Н.* Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1990. - № 10.
276. Человек и его бытие. Сборник / Под ред. *Т.А. Кузьминой.* – М.: Наука, 1978. – 280 с.
277. *Чичерин Б.Н.* О началах этики // Философские науки – 1989.- №11. - 1990.- № 1.
278. *Чухина Л.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // *М. Шелер.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 379-398. ISBN 5-7333-0447-2.

279. *Шаневский К.* Роль оценок в познавательном процессе // Вопросы философии. – 1969. - № 3.
280. *Швейцер А.* Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
281. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с. ISBN 5-7333-0447-2.
282. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: «Наука», «Университетская книга», 1999. – 231 с. ISBN 5-02—26812-7 («Наука»), ISBN 5-79-14-0040-3 («Университетская книга»).
283. *Шишкин А.Ф.* Социализм и моральные ценности человечества // Вопросы философии – 1967.- № 10.
284. *Шишкин А.Ф.* Человеческая природа и нравственность. - М.: Мысль, 1979. – 268 с.
285. *Шишкин А.Ф. Шварцман К.А.* XX век и моральные ценности человечества – М.: Мысль, 1968. – 271 с.
286. *Шолохов М.А.* Тихий Дон. Роман в четырёх книгах. – М.: «Молодая гвардия», 1971. – 688 с.
287. *Шохин В.К.* Аксиология // Этика. Энциклопедический словарь/ Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 17-20. ISBN 5-8297-0049-2.
288. *Шубенкова Е.И.* К вопросу о формировании ценностных ориентаций личности // Советская педагогика. – 1980. - № 9.
289. Этика. Учебник / Под общ. ред. *А.А. Гусейнова* и *Е.Л. Дубко*. – М.: Гардарики, 2000. – 496 с. ISBN 5-8297-0030-1.
290. Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. *Р.Г. Апресяна* и *А.А. Гусейнова*. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. ISBN 5-8297-0049-2.
291. *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. - СПб.: «Талисман», 1995. – 288 с. ISBN 5-85962-126-4.
292. *Юдин Э.Г.* Системный подход и принцип деятельности. – М.: Наука, 1978. – 392 с.
293. *Юдин Э.Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 444 с. ISBN 5-901006-07-0.
294. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. - М.: Правда, 1990. – 670 с.
295. *Яковлев Е.Г.* О системе эстетических категорий // Философские науки. – 1977. - № 4.
296. *Якуба Е.А.* Право и нравственность как регуляторы отношений при социализме. – Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1970. – 208 с.
297. *Hare R.M.* Freedom and Reason. - Oxford.1967.
298. *Hart H.L.A.* Law, Liberty and Morality. – Oxford.1969.
299. *Hartman N.* Ethik. - Berlin und Leipzig. 1926.
300. *Hogan R.* Moral Conduct and Moral Character. – In: Psych. Bulletin, vol. 79, n.4, April, 1973.
301. *Kluckhohn C.* Value and value-orientation in the theory of action // Toward a general theory of action. - New York: Harper. 1962.
302. *Raths L., Harmin M., Simon S.* Values and Teaching. – Columbus. 1966.
303. *Reasher V.* Introduction to Value Theory. - Englewood Cliffs. 1969.
304. *Frankena W.K.* Ethics. – N.Y. 1963.
305. *Gardner J.W.* Morale. N.Y. 1978.
306. *Sumner L.W.* Moral Foundation of Right. Oxford. 1989.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	3
-----------------------	---

ЧАСТЬ 1. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЗАПАДНОЙ АКСИОЛОГИИ

Глава 1. Трансцендентальная теория ценностей неокантианцев.....	6
Глава 2. Феноменологическая теория ценностей М. Шелера.....	22
§ 1. Учение о ценностях М. Шелера.....	22
§ 2. Учение о моральных ценностях М. Шелера.....	43
§ 3. Учение о человеке М. Шелера.....	61
Глава 3. Онтологическая аксиология Н. Гартмана.....	75
§ 1. Учение о бытии Н. Гартмана.....	75
§ 2. Учение о ценностях Н. Гартмана.....	96
§ 3. Учение Н. Гартмана о царстве моральных ценностей.....	109
§ 4. Учение Н. Гартмана о свободе воли.....	135
Глава 4. Теория справедливости Дж. Ролза.....	141

ЧАСТЬ 2. АКСИОЛОГИЯ В РОССИИ

Глава 5. Учение о ценностях русских философов.....	147
Глава 6. Проблема ценностей в марксистской философии и этике.....	167
§ 1. «Ценность» как проблема в марксистской философии.	167
§ 2. Ценностный подход в советской этике.....	183
Глава 7. Ценностный подход в российской философии.....	188

ЧАСТЬ 3. СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Глава 8. Природа и аксиологическая сущность моральных ценностей.....	209
§ 1. К вопросу о дефиниции моральных ценностей.....	209
§ 2. Проблема объективности моральных ценностей.....	215
§ 3. О трансцендентности и всеобщности моральных ценностей.....	228
Глава 9. Содержание моральных ценностей. Проблема зла и греха.....	235
§ 1. Содержание моральных ценностей: положительные и отрицательные моральные ценности.....	235
§ 2. Зло и грех.....	239
Глава 10. Структура мира моральных ценностей.....	249
§ 1. Понятие фундаментальных моральных ценностей.....	249
§ 2. Понятие базисных моральных ценностей. Структура базисных моральных ценностей и её основные принципы.....	262
Глава 11. Существование моральных ценностей. Важнейшие формы и проблемы.....	271
§ 1. Интенциональность моральных ценностей.....	271
§ 2. Абсолютные и относительные моральные ценности. Проблема ценностных симулякров.....	277
§ 3. Нравственные принципы и нормы, их структура.....	286
Глава 12. Границы и перспективы ценностного подхода в этике (вместо заключения).....	288
<i>Литература</i>	303

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

П.Е. МАТВЕЕВ

ЦЕННОСТНЫЙ ПОДХОД В ЭТИКЕ

Монография

ВЛАДИМИРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОБОР

*Редактор издания И.Щегольков
Технический редактор Д.Ряскова
Корректор С.Николаева*

Сдано на верстку 27.07.09. Подписано в печать 21.08.09. Формат 60 x 84/16.
Объём 19,5 п.л. Бумага офсет №1. Гарнитура Times. Тираж 500 экз. Заказ 201.
Отпечатано в ООО «ВКИ Собор»: г. Владимир, ул. Чехова, д.4. Телефон (4922)
32-21-14, факс (4922) 21-94-60. E-mail: vkisobor@mail.ru