

О МЕСТЕ МОРАЛИ В ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ

Л.В. МАКСИМОВ

В истории этики как практической философии понятия «высшие ценности» и «мораль» (в разных терминологических облициях) постоянно сопутствовали друг другу, обозначаемые ими реалии сопоставлялись на предмет их тождества или различия; и если спрямить извилистые движения этической мысли, отвлечься от множества нюансов в трактовке этих реалий и в обосновании критериев размещения различных ценностей на ступенях иерархической лестницы, то можно выявить два основных, полемически заостренных подхода к решению указанной проблемы:

– Мораль, и только мораль, понятая в узком смысле как специфическая форма ценностного сознания, воплощает в себе высшие, абсолютные ценности; все прочие человеческие ценности относительны и потенциально подлежат суду морали;

– Высшую ступень ценностной иерархии занимают те или иные *внеморальные* ценности, с позиций которых мораль подвергается критике либо, напротив, получает позитивную санкцию, – в зависимости от того, конфронтирует ли она с этими высшими ценностями или согласуется с ними.

Мораль как высшая ценность

Первый из указанных подходов был намечен еще Сократом, Платоном и Аристотелем, хотя особенности философского лексикона этих (как и многих других) античных авторов не позволяют с уверенностью утверждать, что в их понятии «высшего блага» заключен именно (и всецело) *моральный* смысл – в том понимании содержательной и формальной специфики морали, которое было дано философской рефлексией позднее, в эпоху нового и новейшего времени. В этот период идея верховного статуса морали среди прочих ценностей наиболее четко и последовательно была выражена у Канта, для которого само понятие высшей ценности (или цели) обозначало не один из атрибутов мораль-

ности, а служило ее синонимом, выражением ее сущности. По Канту, «высшие цели суть цели моральности»¹; моральную (проявляющуюся в действенном чувстве долга) ценность характера он называет «вне сравнения высшей ценностью»²; только в воле разумного существа как источнике морального поступка «можно найти высшее и безусловное благо»³; моральный долг есть «условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального»⁴.

Кант не просто «присваивает» моральным ценностям звание высших, он подводит под этот тезис теоретические (метафизические) основания, релевантные для его философской системы. Правда, слово «ценность» (*Wert*) в текстах Канта не является строгим термином, оно употребляется в том же широком и довольно размытом значении, как и в обыденном языке, т.е. за ним стоит обобщенная «позитивная» (в интуитивно понятном значении этого слова) характеристика или свойство объекта, либо же сам объект, обладающий этим позитивным свойством. И Кантова иерархия ценностей, в отличие от подробно детализированных, многоярусных иерархий, разработанных впоследствии другими философами, предельно проста, она включает в себя всего две ступени: верхняя — это моральные ценности, вторая — все прочие (т.е. неморальные) ценности. Определяющие признаки *высшей* ценности (или цели) — ее *самоценность* («*самоцельность*»), или *внутренняя* ценность, *абсолютная* ценность, *автономность*, *объективность*, *априорная необходимость* соответствующего ценностного суждения. Реалии, которым свойственна «высшая ценность», — это люди, *лица*, которые, в отличие от *вещей*, суть цели сами по себе, а не только средства; это также, как уже сказано, «добрая воля», «нравственный закон» («категорический императив»), достоинство и др. Другие ценности не могут быть отнесены к высшим, поскольку не обладают указанными признаками: они суть средства для других целей, они гетерономны, эмпирически обусловлены, относительноны и т.д.

Ясно, что основоположения морали, идентифицированные по указанным признакам, не нуждаются в обосновании через другие ценности, не могут быть к ним редуцированы и неподсудны им. Сами же эти принципы или, вер-

нее, какой-либо социальный институт, выступающий от имени морали, вправе чинить суд (т.е. выносить осудительный, оправдательный или одобрительный вердикт) в отношении мотивов и поступков, руководимых иными, внеморальными ценностями.

Возведение морали на высшую ступень ценностной иерархии само по себе, независимо от спорного (и не принимаемого многими позднейшими философами) априористского обоснования этой акции, полностью согласуется с ценностной позицией, фактически сложившейся в «эмпирическом», обыденном сознании. Действительно, несмотря на то, что в повседневном бытии, как и писал Кант, моральная безупречность помыслов и поступков вряд ли возможна, люди в массе своей признают статус морали как верховной инстанции и не ставят под сомнение универсальную правомочность морального суда во всех человеческих делах; во внутреннем или внешнем диалоге с безличным или каким-то образом персонифицируемым моральным обвинителем они ищут если не одобрения, то хотя бы оправдания своих «аморальных» деяний, а в случае неудачи мучаются угрызениями совести.

Для обычного культурного сознания понятие «высшего» применительно к ценностям (в том числе моральным) не вызывает соответствующих *количественных* ассоциаций: *высшие* ценности не обязательно превосходят все другие по «весу», субъективной значимости, мотивирующей силе, в этом плане они относительны, о чем непосредственно свидетельствуют многочисленные факты противоборства моральных и внеморальных мотивов, где любая сторона может одержать победу. Поэтому мораль понимается как нечто высшее преимущественно в *качественном* смысле, который более адекватно передается другим термином — *возвышенное* (в противоположность *низменному*). В понятии возвышенного не акцентируется «сила» соответствующего мотива или чувства, здесь присутствует скорее представление об их слабости, даже беспомощности при столкновении с жизненными реалиями, порожденными «низменной» мотивацией. Возвышенность нравственного закона и доброй воли усматривается в том, что они по своему бытию и направленности — «не

от мира сего»; возвышенное обычно ассоциируется с идеальным, духовным, надмирным, необычным, выбивающимся из привычного ряда рутинных занятий и интересов, — с тем, что воплощается, в частности, в бескорыстных поступках, преодолении «естественного» эгоизма, в добровольном отказе от своих преимуществ в обладании благами в пользу других людей, в платонической любви, устремленности в бесконечное, к «небу» и т.п.; возвышенное вызывает в культурном сознании чувства уважения и благоговения. Соответственно, низменное понимается (в разных контекстах) как приземленное, банальное, примитивное, мелочное, утилитарное, витальное, телесное, «животное» и т.д.

Именно понятия *возвышенного* — *низменного* подспудно присутствуют в качестве основания при возведении большинства ценностных иерархий⁵. По этому основанию фактически строит иерархию ценностей и Кант как *моралист* (что подтверждается обилием пышных, высокопарных эпитетов, употребленных им для описания нравственного закона, доброй воли и пр.); в качестве же *теоретика*, выясняющего природу и начала морали, он, как уже было упомянуто, усматривает ее специфику в *объективности, абсолютности, универсальности* нравственного закона, полагая, что эти особенности морали обеспечивают ей высший ценностный статус.

Однако перечисленные признаки нравственного закона сами по себе не являются его *ценностными* характеристиками и несколько не «возвышают» мораль над другими видами и системами ценностей. Вся грандиозная кантовская метафизика нравственности не содержит необходимого строительного материала для возведения ценностной иерархии, вершину которой занимает мораль; эта иерархия по существу заимствована из «эмпирии» европейской культуры и лишь эксплицирована Кантом, хотя в его учении она представлена как продукт философских выкладок, ключевую роль в которых занимает апелляция к чистому практическому разуму. Признание морали высшей ценностью не нуждается в философском (и вообще каком бы то ни было) обосновании; эта ценностная позиция есть фактическая константа общественного сознания, при всей его историко-культурной вариативности. То широко распространен-

ное в этической традиции заблуждение, будто содержание моральных ценностей, их укорененность в сознании, их действительность зависит от подведенного под них теоретического фундамента, чревато другим заблуждением — будто доказательство теоретической несостоятельности имеющих-ся обоснований морали есть одновременно доказательство ее фиктивности⁶. Эта ошибочная идея была в новейшее время принята на вооружение моральным нигилизмом, сторонники которого, разрушая (часто весьма успешно) *философскую базу* моралистики, полагали, что тем самым они разрушают самое мораль.

Можно сказать, что правота Канта, как и многих других философов, солидарных с ним в его возвеличении морали (хотя, может быть, и не артикулирующих свое кредо столь же отчетливо и ярко, как он), подтверждается совпадением защищаемой ими градации ценностей с реально сложившимися в массовом сознании представлениями на этот счет; другого критерия правильности ценностных позиций нет, — если, конечно, не принимать всерьез спекулятивно-мистические идеи относительно вне- и надчеловеческой «объективности» моральных и иных ценностей. Мораль *есть* высшая ценность постольку, поскольку она *признана* таковой общественным сознанием.

Мораль как объект «этической критики»

Речь здесь идет главным образом об идейном феномене, возникшем на «постклассическом» этапе развития этики (т.е. после Канта, Гегеля и Фейербаха); этот этап характеризуется, по словам А.А. Гусейнова, «новой диспозицией этики по отношению к морали как к своему предмету. Этика из теории, легитимизирующей (проясняющей, обобщающей и продолжающей) моральное сознание, стала инстанцией, разоблачающей и дискредитирующей его; она теперь уже — не столько теория морали, сколько ее критика»⁷. Понятно, что имеется в виду не вся этика последних полутора веков, а лишь некоторые ее течения, изменившие классическим традициям.

Под широкое понятие *критики* морали могут быть подведены разные виды «неодобрительного» отношения к это-

му феномену, основанные к тому же на разном понимании его природы, его специфических признаков. Критика, идущая в русле обозначенного в начале данной статьи «второго подхода» к решению заглавной проблемы, — это так или иначе аргументированная негативная оценка *содержания* морали как таковой, т.е. ее принципов, идеалов, норм, с позиций каких-либо иных, неморальных ценностных принципов и идеалов, признанных самим критикующим «более высокими» или «высшими». Ближе к этому виду критики стоит негативная оценка содержания некоторой *определенной* системы моральных ценностей с позиций *другой*, «более высокой» морали, — оценка, вынесенная в предположении, что существуют разные по ценностной направленности, альтернативные типы морали.

Еще одна разновидность критики морали — это негативная оценка не содержания ее принципов и пр., а ее возможности и способности как особого социального института содействовать реальному улучшению общественных отношений, устранению несправедливости и т.п. В литературе встречается также критика «морального экстремизма», под которым понимаются чрезмерно жесткие или даже жестокие методы воплощения в жизнь моральных принципов и норм, т.е. совершение во имя торжества морали таких действий, которые по своему содержанию и последствиям осуждаются самой же моралью. Наконец, «критикой *морали*» иногда называют производимый в метаэтике (одном из ответвлений аналитической философии XX века) логический анализ языка морали и выявление логических ошибок в различных *нормативно-этических концепциях и рассуждениях*, хотя, на мой взгляд, вся эта аналитическая деятельность ни в каком ее аспекте не может быть истолкована как *негативное отношение* к морали и, следовательно, как ее «критика» (этот последний термин был бы уместен в данном случае разве только при употреблении его в том смысле, в каком он фигурирует в названиях кантовских «Критик», т.е., по сути, в качестве синонима тщательного теоретического анализа той или иной сферы духа).

Все указанные виды «критики морали» — по отдельности или в сочетании — могут быть обнаружены в «постклас-

сических» философских и социально-политических учениях. Так, у Маркса (а еще раньше у Фурье) мораль, понятая как совокупность общечеловеческих «простых норм нравственности и справедливости», была подвергнута критике за ее практическое «бессилие» в деле прогрессивных общественных преобразований. Другое марксистское истолкование природы морали, а именно понимание ее как особой формы идеологического сознания, поставило под огонь критики доминирующую в классово-антагонистических общественных формациях мораль господствующих эксплуататорских классов — за то, что она служит лицемерным прикрытием их экономических интересов.

В связи с темой настоящей статьи особый интерес представляют философско-этические учения, в которых мораль — вопреки этической традиции — ассоциируется не с «возвышенным» духовным началом, а с «низменными» человеческими интенциями и потому занимает нижние ступени в иерархии ценностей либо даже трактуется как «антиценность». Правда, у Ницше, основателя этого этического направления, непосредственным объектом инвектив является не мораль вообще, как таковая, а «только один вид человеческой морали, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего высшие, «морали»»⁸. Следовательно, Ницше, если иметь в виду внешнюю схему его построений, сопоставляет не высшие ценности и мораль, а высшую и низшую «морали» — соответственно мораль господ и мораль рабов, по его терминологии.

Декларированный Ницше «имморализм» в качестве теоретического методологического принципа реализовался в его социально-психологической концепции, предлагающей оригинальную версию происхождения и размежевания двух типов морали. Тот же имморализм, но уже как критериальный *метаценностный* принцип, послужил основой для выстраивания внеморальной или, лучше сказать, «сверхморальной» ценностной иерархии, спроецированной затем на открытые им типы морали с целью определения их места в этой иерархии. К *высшим* ценностям Ницше отнес основные *жизненные* ценности, т.е. выражающие «природную

сущность» человека цели, побуждения, качества: волю к власти, эгоизм, гордость, мужество и пр. А то, что люди обычно *считают* высшими ценностями, на самом деле таковыми не являются. «Животное, целый животный вид, отдельная особь в моих глазах испорчены, если утратили свои инстинкты, если вредное для себя *предпочитают* полезному. История «высших чувств», «идеалов человечества»... вероятно, почти все объяснила бы в том, *почему* человек так испорчен. Утверждаю, что воля к власти отсутствует во всех высших ценностях человечества, — узурпировав самые святые имена, господствуют ценности губительной деградации, ценности *нигилистические*»⁹. И уже с позиции «подлинных» высших ценностей (постулированных с неявной опорой на некоторые действительно имеющие место ценностные представления обыденного сознания) Ницше возвеличивает «мораль господ» и обрушивается на искусственно смонтированную им (также из реально сущих элементов массового сознания) низменную «мораль рабов», в основе которой лежит бессильная злоба, зависть к господам, трусливая подлость и т.п.

Ницшеанские мотивы в интерпретации природы морали и сопоставлении ее с «высшими ценностями» легко заметить в творчестве многих русских философов Серебряного века, особенно Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Правда, эти мотивы не воплотились в каких-то целостных и последовательных концепциях, речь идет скорее об общей тенденции к принижению статуса морали (или некоторых ее «видов») среди других ценностных систем, признаваемых «более высокими» или «высшими», — при достаточно свободном истолковании того, что такое «мораль», «ценность» и каковы критерии «высшего» в ценностном контексте. Сами термины, посредством которых мораль (или ее «вид») обозначается или получает определения, часто несут в себе уничижительный оттенок: «морализм», «плебейская мораль», «мораль закона» и т.п. Впрочем, в некоторых работах русских философов указанного направления мораль как таковая характеризуется хотя и без пиетета, но вполне лояльно, а что касается специально *христианской* морали в ее «подлинности», то содержание ее большей частью трактуется — враз-

рез с позицией Ницше — как выражение высших ценностей (при том, что практическая реализация норм этой морали в человеческом поведении все равно оценивается в основном негативно).

«Сверхчеловеческая ценность, на которой покоится всякая подлинно-аристократическая, благородная мораль, — писал Н.А.Бердяев, — лежит по ту сторону вульгарного противоположения альтруизма и эгоизма. Мораль христианская тоже лежит по ту сторону противоположения альтруизма и эгоизма, ибо даже отношения людей она выводит из отношения человека к Богу: не во имя свое и не во имя другого, а во имя Бога и божественной ценности»¹⁰. «Для христианства важно не «я» и не «ты», не их уравнение, а божественная ценность и божественная правда, превышающая и «меня», и «другого»... Альтруизм весь погружен в человеческое, оторванное от космического, непонятно и чужда ему забота о космической гармонии, а не только об Иване и Петре»¹¹.

Вопрос о том, действительно ли альтруизм можно рассматривать как сущностный принцип морали (пусть даже «низкосортной»), в данном случае не столь важен, ибо в приведенных рассуждениях главным основанием для выпадов против «обычной» морали является не альтруистичность ее сама по себе (о чем можно было бы спорить отдельно), а ее «слишком человеческий» характер. Этой морали («морализму») инкриминируется то, что она регулирует *всего лишь* отношения между Я и Ты, регламентирует своими нормами поток (перетекание от человека к человеку) одних только «земных», «низких» ценностей (прежде всего — материальных благ). «Высшая» же мораль — это служение сверхчеловеческим ценностям (т.е. отношение Я не к другому человеку, а к некоей высшей ценности).

Методологические дефекты философского имморализма

Несмотря на кажущуюся ясность ницшеанской этической концепции, яркую и броскую форму ее изложения, она методологически многослойна и запутанна; Ницше не обременял себя более или менее строгими дефинициями ключевых понятий, эти дефиниции ограничились бы свободный

полет его мысли в мире образов и метафор и заставили обнажить далекую от стройности логическую конструкцию, дефекты которой маскировались эстетизированно-романтической риторикой. Поэтому для выявления действительной позиции Ницше по поводу соотношения высших ценностей и морали необходим контекстуальный анализ споров употребления этих понятий в его трудах.

Самое уязвимое место ницшеанской модели заключается в том, что «моральные» ценности фактически сортируются в ней по неморальным критериям, без какого бы то ни было учета специфики морали относительно иных ценностных феноменов. Несомненно, Ницше, как и любой социализированный индивид, интуитивно понимает, чувствует, улавливает эту специфику, однако его интуиция не отливадается в адекватные словесные формы. Сам термин «мораль» обозначает у Ницше (в отличие от Канта) весь круг норм, оценок, мотивов, детерминирующих человеческое поведение, и поскольку такие нормы явно неодинаковы для всех, то и становится возможным разделять мораль на «виды».

Если интерпретировать ценностную позицию и теоретическую концепцию Ницше, используя термин «мораль» в том узко-специфическом (и едином практически для всех носителей современной европейской культуры) смысле, который, правда, не нашел еще своего адекватного эксплицитного воплощения в общепринятой лапидарной формуле¹², — то эта позиция и концепция предстанут в следующем виде.

То, что Ницше называет «господствующей моралью», «христианской моралью», «моралью рабов», не вполне совпадает с моралью в ее общепризнанной специфичности. И дело не в том, что источники рабской «морали», подведенные Ницше под понятие «рессентимент», — мотивы злобы, зависти и пр., — несовместимы с «моралью» в любом ее истолковании: Ницше вовсе не отождествляет господствующую в обществе мораль непосредственно с рессентиментом, он видит в ней лишь превращенные формы последнего, полагая, что сами адепты этой «морали» не подозревают о ее низменном происхождении. Действительное расхож-

дение ницшеанского образа господствующей морали с ее реальным *прототипом* состоит в том, что этот образ содержит, наряду с собственно моральными, также и внеморальные ценностные установки, такие, как смирение, послушание, непротивление злу, альтруизм, любовь и пр., — и не содержит некоторых важных моральных ценностей, таких, как личностное достоинство, честь и др. Соответственно, и так называемая высшая мораль, наряду с некоторыми элементами подлинной, общечеловеческой морали (причем с акцентом как раз на «достоинстве» и т.п.), включает в себя и внеморальные ценностные ориентации — уже упоминавшиеся волю к власти, эгоизм и т.д.

Поэтому Ницшева критика в той ее части, где она, обрушиваясь по видимости на «мораль рабов» в целом, на самом деле избирательно направлена на ее внеморальные составляющие, причем в тех типовых (не универсальных) ситуациях, когда следование этим ценностным установкам действительно ведет к унижению человеческого достоинства, культивированию слабости и т.п., — не может не вызывать созвучия в душе любого, кто разделяет нормы и идеалы общечеловеческой морали. Однако вектор этой критики не закреплен намертво в указанном положении, воинственная риторика Ницше легко перенаправляется (незаметно для него самого и читателя) на другие объекты — на справедливость, гуманность, взаимопомощь и прочие морально одобряемые ценности, выгодные, согласно Ницше, лишь слабым и являющиеся обузой для сильных. При всей неоднозначности ценностного учения Ницше, в нем безоговорочно доминирует критика морали, причем не *низшей* морали со стороны *высшей*, а общечеловеческих моральных ценностей с позиций ценностей внеморальных, произвольно декларированных в качестве высших.

Учение Ницше, по принятой в философии классификации, безусловно, является этическим, — *этическим*, но не *моральным*. Как справедливо отметил А.А.Гусейнов в приведенном выше его высказывании, этика может быть не только *продолжением*, но и *критикой* морали, — оставаясь в том и другом случае *этикой*. Этический дискурс, понятый как *жизнеучение* (предписывающее, советующее, рекомен-

дующее определенный образ жизни, способ поведения), может иметь самую разнообразную ценностную направленность, мораль же (по крайней мере на уровне наиболее общих принципов и идеалов, составляющих ее специфическое содержание) — едина и единственна. Этические учения могут быть как моральными, так и неморальными и даже аморальными, могут также сочетать в себе в разной пропорции эти элементы. Поэтому Ницше, атакуя, например, христианскую *мораль*, в действительности имел в виду христианскую *этику* как систему ценностей, часть которых неморальна по содержанию и способу вменения, — из-за чего, по сути, и стала возможной ее критика с позиций единой, общечеловеческой морали.

Если указанное терминологическое различие применить ретроспективно, можно сказать, что уже в античной этике встречались учения, вовсе (или почти) лишенные морального содержания. Классический образец «этики без морали» — это гедонизм, представляющий собой, несомненно, этическое, но отнюдь не моральное учение, ибо проповедь удовольствия как высшего блага и «технологические» рекомендации относительно наиболее эффективных способов получения удовольствий непосредственно не сопряжены с «моралью» в ее исторически сложившемся более узком, чем прежде, понимании. Правда, философы-гедонисты, интуитивно чувствуя возможность дедуцирования аморальных выводов из своего учения, обычно встраивали в него некоторые элементы действительной морали, — доказывая, например, что путь к наивысшим ступеням удовольствия лежит через построение жизни в духе добродетели (в специфически моральном смысле этого слова). Такова структура большинства нормативно-этических учений, включающих в свой состав некоторую главенствующую, внешне вполне независимую от морали, ценностную идею вместе с основанной на ней жизненной программой, дополненной, однако, более или менее существенными моральными вкраплениями. Эта собственно моральная составляющая этического учения остается обычно нерелефированной, скрытой от взора самого учителя жизни и его последователей, что и приводит их в

ряде случаев к эксплицитному размежеванию с моралью и ее критике.

Сказанное относится не только к Ницше. По существу, все «практические философы», — и те, кто защищал и «оправдывал» мораль как таковую (не деля ее на виды) в пику иным ценностям, и те, кто третировал эту единую мораль от имени «высших» ценностей, и те, кто критиковал «низменную» мораль с позиций «возвышенной» морали, — все они на *непосредственно-интуитивном* уровне (т.е. без специальной «теоретической» рефлексии по поводу того, *что такое мораль*) достаточно ясно различали ценности специфически моральные и неморальные. Однако на эту интуицию накладывались и искажали или подавляли ее теоретические концепции, возводимые на разных мировоззренческих, методологических основаниях и по-разному истолковывающие сущность морали, ее духовные и социальные механизмы, содержание ее норм и пр., что порождало раньше и продолжает продуцировать сейчас путаные *ценностные* споры.

Так, статус безусловной, «органической» моральности (в смысле принадлежности к этой форме сознания) часто присваивался принципам любви, альтруизма, «справедливости», понятой в духе распределительной «уравниловки», коллективизма, индивидуализма и др. В этих случаях ценностная позиция, провозглашаемая *от имени морали*, могла стать и нередко становилась объектом *подлинно моральной* критики, которую, однако, сами критикующие (основываясь на своих, тоже зачастую ошибочных, теоретических толкованиях сути морали) не идентифицировали в этом качестве, полагая, что они выступают от имени ценностных принципов, стоящих «по ту сторону» морали или «над» нею. Вместе с тем эта действительно *моральная* критика *псевдоморальных* элементов той или иной нормативно-ценностной системы (например, христианской или кантовской) смешивалась, переплеталась с *неморальной* критикой *собственно моральных* составляющих этой системы; в итоге, несмотря на практически всеобщее исповедание (на уровне интуиции) одних и тех же по содержанию и духовным механизмам специфически моральных принципов, их ошибочная

теоретическая рефлексия обращивалась проповедью откровенного аморализма.

Однако мораль (как особый феномен) в ее общепринятом, а не искусственно сконструированном, понимании немислима вне межчеловеческих отношений. Социальная функция морали, действительно, в том и состоит, чтобы обеспечить «справедливый» (по сложившимся в данном конкретном обществе критериям) баланс производимых и распределяемых благ, или ценностей, — разумеется, ценностей человеческих, ибо нечто является ценным только для ценителя, а таковым в рассматриваемой системе отношений является только человек. Именно эта «обычная», а не какая-то другая, придуманная философами, мораль и воспринимается общественным сознанием как «возвышенная»; это качество придает ей моральный мотив, проявляющийся в том, что индивид добровольно — из чувства долга, во имя справедливости — отказывается от своих преимуществ в доступе к тем или иным ценностям (независимо от их состава — будь то хлеб или возможность творческой деятельности) в пользу других, несправедливо обделенных этими ценностями.

Следует также иметь в виду, что далеко не все ценностные позиции, провозглашенные *от имени* морали, обязательно соответствуют ее подлинному духу, а часто и букве. Любые идеологии, защищающие те или иные по существу партикулярные *внеморальные* ценности, мимикрируют под общечеловеческую мораль, ищут в ней обоснование и оправдание своим ценностным идеям, а если не находят, то искусственно подстраивают псевдоморальный фундамент под эти идеи и тем самым завоевывают себе сторонников, уверенных в моральной правоте принятого ими учения. Идеология ассимилирует социально-психологические и логические механизмы морального сознания, формы его духовного бытия (чувство долга, объективность, необходимость, универсальность и пр.), только наполняет эти формы внеморальным содержанием. Факт всеобщей (хотя нередко и ханжеской) апелляции разнородных ценностных учений к одной и той же авторитетной *моральной* инстанции, — факт, легко удостоверяемый даже самым поверхнос-

тным анализом структуры идеологических учений, — подтверждает мысль о том, что моральные ценности действительно занимают высшую ступень в «естественной» (исторически сложившейся в массовом сознании) иерархии ценностей, и в случае возникновения «межценностных» конфликтов именно общечеловеческая мораль дает универсальные критерии их *правильного* разрешения.

Примечания

- ¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 478.
- ² Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 234.
- ³ Там же. С. 237.
- ⁴ Там же. С. 240.
- ⁵ Первая в истории иерархия такого рода построена, по-видимому, Платоном. Самое ценное, по его словам, «это блага, относящиеся прежде всего к душе», на ступеньку ниже стоят «прекрасные качества тела», еще ниже — «блага, относящиеся к имуществу и достатку» (Платон. Законы 697b // Соч. В 4 т. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 168–169).
- ⁶ По мнению американского философа Р. Дворкина, теоретическим обоснованием самой возможности объективной истины в морали является платонистская концепция; поэтому, «если платонизм должен быть “разоблачен” как ложная теория, то и мораль должна быть “разоблачена” вместе с ним» (Dworkin R. Objectivity and Truth: You’d Better Believe It // Philosophy & Public Affairs 25. 1996. №. 2. P. 230).
- ⁷ Гусейнов А.А. Антинормативный поворот в этике // История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. Разд. 7. Гл. I. М., 2003. С. 673.
- ⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, § 202 // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 321.
- ⁹ Ницше Ф. Антихристианин. Проклятие христианству, § 6 // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М., 1990. С. 4.
- ¹⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 474.
- ¹¹ Там же. С. 475.
- ¹² Ближе всего, очевидно, подошли к этой формуле кантовский «категорический императив» и утилитаристский принцип «максимизации счастья» (см. об этом: Максимов Л.В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФРАН, 2002).