

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

Лосский Н. Ценность и бытие

Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему: "возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим" – Сия есть первая и наибольшая заповедь; Вторая же подобная ей: "возлюби ближнего твоего, как самого себя"; На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки. Мф 22,36–40

Введение

Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка. Всякое малейшее изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и предпринимается не иначе как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них. Все сущее или могущее быть и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но еще и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия: обо всем можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было, что оно существует по праву или против права (не в юридическом смысле этого слова).

Вездесущие ценностного момента есть условие, не облегчающее, а, наоборот, чрезвычайно затрудняющее опознание его и выработку отвлеченного понятия ценности. Встречая в опыте ценностный момент в неразрывной связи с бытием, трудно отделить одну сторону от другой так, чтобы мыслить в одних понятиях чисто бытийственную сторону, очищенную в абстракции от ценностного момента, а в других понятиях один лишь чисто ценностный момент. Мало того, возможно, что задача опознания этих двух сторон мира может быть осуществлена даже и в абстракции не путем мысленного разделения их, как можно отделить, например, мысленно цвет от протяженности, а лишь при условии мышления о бытии под особым углом зрения, открывающим некоторый аспект его, понятный лишь на основе своеобразного сочетания разнородных сторон мира.

Если эта догадка верна, то заранее можно предвидеть, что философские теории в громадном большинстве случаев упрощают проблему и вырабатывают понятие ценности, учитывающее лишь один какой-либо элемент или даже имеющее в виду не саму ценность, а какие-либо предваряющие ее условия или вытекающие из нее следствия. Поэтому теорий ценности должно быть много, они должны быть очень разнообразны и нередко даже отчасти противоположны друг другу. Так оно и есть в действительности. Подтвердим свою мысль примером нескольких разнородных, распространенных и влиятельных учений.

Очень распространены психологистические теории, субъективирующие ценность и отвергающие существование абсолютных ценностей. Ярким примером последовательного психологизма, субъективизма и релятивизма в аксиологии (в учении о ценности) может служить теория Эренфельса. Согласно Эренфельсу, ценность объекта есть желаемость (*Begehrbarkeit*) его субъектом; что же касается возможности возникновения желания, она существует в том случае, если как можно более наглядное, живое, полное представление о бытии объекта обуславливает состояние удовольствия, более высоко лежащее на шкале (удовольствие – неудовольствие), чем представление о небытии объекта. Желаемость и относительная приятность, таким образом, законосообразно связаны. Это и есть ценность объекта.

Очень близок к Эренфельсу Крейбиг, утверждающий, что ценность есть значение, которое имеет для субъекта содержание ощущения или мысли благодаря связанным с ним непосредственно или ассоциационно чувствам, действительным или хотя бы существующим в виде расположения; чувства эти связаны с содействием психической деятельности или угнетением ее. Из этого определения вытекает отрицание абсолютных ценностей, признание относительности ценностей, а также утверждение субъективности их. Впрочем, Крейбиг допускает термин "объективная ценность", если придать ему следующее значение: ценность объекта согласно истинному суждению идеальной личности, все эмпирически возможные реакции чувства которой совершаются при полном знании свойств объекта.

Интересна история развития мысли Мейнонга, этого тонкого и осторожного аналитика, который начал с построения психологистической, субъективистической теории ценностей ("*Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*", 1894), а через двадцать пять лет, после появления в немецкой литературе талантливых трудов, стоящих на стороне антипсихологизма, объективизма и

абсолютизма в учении о ценности, занял в своем последнем труде ("Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie", 1923), как он сам заявляет, "примирительное положение" между враждующими лагерями. Уже в своем первом труде Мейнонг показывает, возражая Эренфельсу, что нельзя выводить ценность из желаемости, потому что отношение между этими двумя моментами обратное: желание основано на чувстве ценности, а не наоборот (стр. 15). Точно так же нельзя ценность сводить на полезность, так как полезность зависит от ценности: полезно то, что является причиной ценного факта (13). Нельзя ссылаться на труд, на жертвы и затраты как на первичный источник ценности, потому что труд, жертвы и затраты направляются на то, что уже ценно, а не впервые создают ценность (Zur Grundl., 25 сс.). Нельзя, наконец, сводить ценность на удовлетворение потребности, т.е. устранение неудовольствия вследствие несуществования какого-либо предмета, потому что ценно многое такое, отсутствие чего не связано с чувством неудовольствия. Если расширить понятие потребности или, вернее, заменить его понятием интереса, то связь между интересом и ценностью, говорит Мейнонг, окажется всегда наличною, однако пользы для исследования отсюда не получится, так как это два почти равнозначущих слова (Zur Gr., 19).

Отвергая перечисленные учения, Мейнонг, однако, находит, что все они содержат в себе момент, действительно входящий в понятие ценности, именно – отношение к субъекту. Всякий предмет может быть ценным, говорит Мейнонг, и притом, оставаясь тождественным, он может вызывать различные переживания ценности у разных субъектов и даже у одного и того же субъекта: отсюда следует, что дело не в предмете, а в нашем отношении к нему.

Какое же это наше отношение? Единственное общее, что можно найти в самых различных случаях ценности, говорит Мейнонг, есть переживание субъектом чувства ценности или, вернее, возможность такого переживания: "Предмет ценен, поскольку он имеет способность служить фактическим основанием для чувства ценности у лица нормального и достаточно ориентированного" (Untersuch., 25). Чувство ценности, прибавляет он, есть единственное феноменальное, т.е. доступное опыту в ценности (стр. 30).

Отсюда Мейнонг приходит к выводу, что ценность относительна в двух смыслах – во-первых, поскольку она есть способность и, во-вторых, поскольку необходим субъект, в котором осуществляется переживание чувства ценности. Попытки найти абсолютную ценность предмета он объясняет как искание в предмете, вызывающем чувство ценности, того свойства, которое, будучи имманентно предмету, принадлежит ему и тогда, когда нет субъекта. Однако, говорит он, это понятие ценности не совпадает с общепринятым: в обычном смысле ценность приписывается предмету постольку, поскольку есть кто-нибудь, для кого ценность есть ценность (стр. 29 с).

Определение ценности, данное Мейнонгом и приведенное мною выше, изумляет своею опустошенностью; в конце концов, оно сводится, согласно указанию самого Мейнонга, к следующему: ценно то, что я ценю (стр. 14 с). Если понять эту теорию как утверждение, что свойство предмета, вызывающее в субъекте чувство ценности, только тем и ценно, что оно вызывает чувство ценности, то учение Мейнонга окажется крайним и весьма обедненным психологизмом. Никто, конечно, не сомневается в том, что чувства ценности ценны, но еще более очевидно, что эти чувства суть симптом еще более значительной и более основной ценности самого того содержания бытия, которое такие чувства пробуждает.

Стоит только в определении Мейнонга "предмет ценен, поскольку он имеет способность служить фактическим основанием для чувства ценности у лица нормального и достаточно ориентированного", поставить ударение на слове способность, вспомнив к тому же замечание Мейнонга, что чувство ценности есть единственное феноменальное, т.е. доступное опыту в ценности, и мы получим право понимать всю эту теорию как агностицизм, подчеркивающий чувство ценности только потому, что более глубокое содержание этого аспекта мира не дано в опыте; гонясь за осязательным фактом, Мейнонг не проникает в темную глубину объективной ценности. В дальнейшем развитии своей теории он дает только намек на основное значение ценности, говоря, что первичный источник чувства ценности есть зло или благо сущего (55). Дальнейшая разработка этой мысли должна обнаружить, что чувство ценности есть только симптом ценности и может привести к теории объективности или, по крайней мере, к теории субъект-объективности ценности. Эренфельс, страстно борющийся против перенесения ценности в объект, почувствовал эту возможность в рассуждениях Мейнонга и потому настаивает на устранении слов

Лосский Н. Ценность и бытие filosoff.org
"способность (Fähigkeit) объекта" из данного им определения.*

Спустя двадцать пять лет Мейнонг написал книгу "Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie", в которой "личные ценности (persönliche Werte), т.е. ценности для кого-нибудь, служат уже только исходным пунктом исследования. Говоря даже об этих ценностях, он называет свое положение в споре между субъективистами и объективистами примирительным и дает следующее определение: "личная ценность есть пригодность (Eignung) объекта служить благодаря своему свойству и положению предметом переживаний ценности" (143) или, иными словами, это есть значение его бытия для субъекта (Seinsbedeutung für ein Subject, стр. 145). Кроме того, теперь он признает, что наряду с личными ценностями существуют еще ценности неличные (unpersönliche), например истина, красота, нравственное добро (145). Чтобы признать их ценностями, не требуется переживание чувства ценности. Это ценности абсолютные, хотя, конечно, и здесь к абсолютной ценности присоединяется еще и относительная: можно говорить не только о "неличной ценности данного O", но еще и о "правомерном значении этого O" для такого-то субъекта (163). Абсолютная неличная ценность "по справедливости (berechtigterweise) должна бы быть ценностью для всякого субъекта" (165).

Очень близка к Мейнонгу в этой последней стадии его развития теория Гейде, последователя Ремке. Согласно Гейде, "ценность есть особое отношение, именно "приуроченность" (Zugeordnetheit), существующая между объектом ценности и чувством ценности (особым состоянием субъекта ценности); при этом, так как ценность есть отношение, то члены отношения, объект или субъект ценности и состояние субъекта имеются в виду просто лишь как данное (т.е. независимо от того, действительны ли они)".

Из определения видно, что наличность ценности предполагает сочетание субъекта и объекта, однако свойства объекта суть не ценность, а только основание ценности, также и чувство ценности, переживаемое субъектом, не есть ценность; строго и определено Гейде отстаивает мысль, что ценность есть отношение объекта к состоянию субъекта (стр. 106). Подчеркнув это как бы стояние ценности "между" объектом и субъектом, Гейде показывает, что его теория не есть ни субъективизм, ни объективизм, что она не впадает в релятивизм и психологизм. Хотя ценность, говорит Гейде, есть отношение, одним из членов которого должен быть субъект, все же она не субъективна, она не есть психическое переживание субъекта, она есть отношение (стр. 50, 63, 76, 83). Мало того, связь с субъектом не мешает некоторым ценностям быть абсолютными: есть ценности, не зависящие от частных особенностей субъекта (Subjectbesonderheit), они – абсолютны.

В резкой противоположности к Гейде стоит учение Шелера: ценности, например "приятный, милый, восхитительный, благородный" и т.п., суть не отношения, а своеобразные качества, образующие особое царство предметов с особыми отношениями и рангами: их нельзя получить или умозаключить из признаков и свойств, которые сами не принадлежат к области ценностей (стр. 9). Носители качеств, познаваемых посредством теоретических функций интеллекта, суть вещи (Ding), а носители ценностных качеств суть блага (Güter); благо есть "подобное вещи единство ценностных качеств" (dinghafte Einheit von wertqualitäten, стр. 15). Блага и вещи суть данности, одинаково первоначальные: нельзя утверждать, что благо есть основа вещи (как это делают, например, Мах или Бергсон) или что вещь есть основа блага (16).

Самостоятельную содержательность ценностей Шелер выясняет подчеркиванием того, что они могут быть даны в сознании отдельно от своих носителей: как чувственное качество, например красный цвет, может быть воспринято без вещи, которой оно принадлежит, так ценности, например "благородный, жуткий, грозный", вступают иногда в сознание отдельно от тех благ, которые служат носителями их, и раньше даже, чем восприняты сами эти блага (12). Ребенок, например, воспринимает "доброту" или "злобу" в наклоненном над его колыбелькой лице, не разбирая еще самих лиц.

Восприятие ценностей осуществляется не посредством теоретических, а посредством эмоциональных интенциональных функций, посредством деятельностей чувства (Fühlen). Анализируя эти переживания, Шелер различает в них, как и в теоретических деятельностях, интенциональную функцию и содержание или "явление" (Erscheinung в смысле, подобном тому, какой придал этому термину Штумпф в своем трактате "Erscheinung und Funktionen"): в функции чувства (Fühlen) мне "является" ценность, подобно тому как в функции представления мне является

предмет, вещь. Здесь нужно различать "чувствование чего-либо" (Fühlen von Etwas) и само состояние, служащее содержанием чувствования (Gefühlsgegenstand); например, чувствование боли и самую боль, которую я "переношу", или "терплю", или "страдаю", или "смакую" (263). Это свое учение о том, что ценности постигаются посредством чувства как особой направленной на них функции, Шелер называет "эмоциональным интуитивизмом".

Из всего сказанного ясно, что Шелер – решительный защитник объективности ценностей. Необходим, правда, особый вид сознания, посредством которого ценности могут быть найдены (272). Но существование многих ценностей вовсе не связано с психофизической организацией человека и даже вообще не предполагает "я" или субъекта: ценности существуют во всей природе (273 с). Утверждая объективность ценностей, Шелер отстаивает также существование абсолютных ценностей.

Н. Гартман в весьма существенных пунктах согласен с Шелером. Ценности, говорит он, суть не законы, а содержательно-материальные, объективные образования. Они идеальны (принадлежат к an sich seiende ideale Sphäre,* стр. 96), их бытие не имеет "существования" (Existenz), но материя их доступна реализации (107, 136). Ценности-сущности (Wesenheiten), они представляют собою специфическое качество вещей, отношений, лиц. Они такие сущности, благодаря которым все, что им причастно, ценно. Доступны они не мысли, а видению, "Schau", эмоциональному, интуитивному (108 с). Однако знание о них, как и всякое другое знание, имеет теоретический характер (135). Отстаивая объективность ценностей, Н. Гартман, как и Шелер, утверждает также существование абсолютных ценностей.

Укажу еще на определение ценности, данное Г.Д. Гурвичем в его "Fichtes System der konkreten Ethik" (1924). Оно существенно отличается от всех предыдущих учений тем, что ставит ценность в связь с высшим пределом бытия. "Ценность, – говорит Гурвич, – есть априорный момент количественно-качественной положительной бесконечности, которая через среду определяющего и антиципирующего ее идеала находится в вечном переходе в качественно положительную бесконечность" (278). Этот априорный идеальный момент может проникать собою также и эмпирически реальное (274).

Приведенных учений достаточно, чтобы смутить лицо, неопытное в философских исследованиях. Если мода, высокоталантливые, вдумчивые, отдавшие всю свою жизнь решению философских проблем, приходят к такому разброду мнений, то, по-видимому, истина скрыта в недостижимой человеческому уму глубине. Одни выводят ценностный аспект мира из индивидуально-психических переживаний, другие из непсихических факторов; одни считают ценности субъективными, другие – объективными; одни утверждают относительность всех ценностей, другие настаивают на существовании также и абсолютных ценностей; одни говорят, что ценность есть отношение, другие – что ценность есть качество; одни считают ценности идеальными, другие – реальными, третьи – не идеальными, но и не реальными (например, Гейде). Не будем, однако, отчаиваться: как ни различны эти теории, каждая из них учитывает какую-либо сторону ценности, и задача нашего исследования будет состоять в том, чтобы найти место каждого элемента ценности в полной теории, которая не только ответила бы на вопрос, что такое ценность, но еще и объяснила бы, как возможно такое множество столь разнородных теорий. Спиноза правильно указывает на то, что *veritas norma sui et falsi est*.*

Начнем с психологизма в учении о ценности.

Гл. 1. КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ, ПОДГОТОВЛЯЮЩИЕ ИДЕАЛ-РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТИ

1. ПСИХОЛОГИЗМ. УЧЕНИЕ ГЕЙДЕ

Психологизм в теории ценностей есть учение, утверждающее, что всякий предмет, даже и предмет внешнего мира, имеет ценность лишь постольку, поскольку он вызывает в душевной жизни субъекта некоторые индивидуально-психические переживания, именно, согласно одним теориям, чувство удовольствия (или неудовольствия), согласно другим – желание, согласно третьим – чувство ценности.

Начнем с учения, утверждающего, что удовольствие есть единственная самооценочность (Selbstwert, Eigenwert), т.е. первоначальная основная ценность. В этике с древних времен и до наших пор широким распространением пользуется учение о том,

что удовольствие есть единственный мотив и конечная цель всех поступков человека. Согласно этому учению, все объективное содержание наших стремлений, желаний, хотений, осуществляемое нашими поступками, есть только средство для того, чтобы достигнуть подлинной цели, именно переживания удовольствия. Этот гедонизм и родственные ему направления в этике (эвдемонизм, утилитаризм) есть вместе с тем и гедонистическая теория ценности. Милль, например, обосновывая это учение, рассуждает так: "ценное само по себе есть желательное само по себе"; "...таково только удовольствие и отсутствие страданий". Итак, согласно Миллю, только удовольствие и отсутствие страданий есть самоценность. Все другие ценности производны отсюда, именно служат средством для этой ценности.

Для критики гедонистической теории ценности возьмем несколько примеров волевого акта и подвергнем их анализу с целью усмотреть их эйдетическую структуру (осуществить *Wesensschau*, "видение сущности" волевого акта, по терминологии школы Гуссерля). Положим, охотник целится в летящую птицу, стреляет в нее, и она падает на землю; или, положим, отец объясняет своему любимому ребенку, что такое солнечное затмение, и по оживленному, осмысленному личику ребенка видит, что объяснение понято им. Согласно гедонистической теории, объективное содержание поступка (меткий выстрел, понимание ребенка) есть только средство, а подлинная цель есть субъективное чувство удовольствия действующего лица; средство есть подчиненный цели, сам по себе не ценный элемент поступка, вроде того, как если я подставляю лестницу, чтобы сорвать яблоко, это средство, подставление лестницы, само по себе не имеет цены и, может быть, даже переживается мною как тягостное и скучное.

Обратимся к фактам и путем живого наблюдения их отдадим себе отчет, что есть подлинная цель и что ценно для действующего лица. Правда ли, что меткий выстрел, понимание ребенка суть только средства для моего удовольствия? В душе наблюдателя, сосредоточенного на чистом составе сознания без теоретической предвзятости, обусловленной ложными предпосылками, самая постановка такого вопроса производит неприятное впечатление какого-то извращения. Слишком очевидно, что объективное содержание поступка и есть сама ценная цель, а вовсе не средство. Оживленное, осмысленное личико ребенка, это воплощенное духовно-телесное понимание, достигнутое им, – есть ценная цель, то, на чем сосредоточивается мой интерес, а о своем удовольствии, о чувстве своего удовлетворения от достижения этой цели я вовсе не забочусь и не сосредоточиваюсь на нем, не живу в нем. Если я совершаю ряд быстро следующих друг за другом действий, например в игре в теннис, я не успеваю изживать свои чувства удовольствия от ловких ударов и отражений и не забочусь об этом: интереснее продолжать игру, чем "удовлетворяться". Если бы волшебным путем было вычерпано объективное содержание поступков, а чувство удовлетворения сохранилось бы и затянулось, какая это была бы скука и пустота! Мы были бы крайне неудовлетворены своим чувством удовлетворения и стали бы настойчиво искать другого содержания жизнедеятельности.

Объективное содержание стремления (содержание это в одних случаях принадлежит к составу внешнего мира, например меткий выстрел, а в других – к составу внутренней жизни деятеля, например обучение английскому языку) явным образом есть подлинная цель, то, что привлекает и ценится, а чувство удовлетворения есть только показатель, симптом достижения цели, самоочевидная заключительная стадия волевого акта: стремясь к чему-либо, мы хотим, чтобы стремление было достигнуто, добиваемся удачи, которая выражается чувством удовлетворения, а не неудачи, которая отмечается чувством неудовлетворения; но удача есть обладание объективным содержанием, а не чувством удачи. Такое строение волевого акта есть его сущность (*Wesen*), эйдос. Закон, выражающий это строение, устанавливается не путем индукции, а путем анализа хотя бы одного случая волевого акта и интуиции идеальной законосообразной структуры его сущности.

Таким образом, учение о гедонистической (эвдемонистической и т.п.) мотивации включает в себе неоспоримую истину, но истина эта бедна, она сводится почти к тавтологии и содержит в себе не то, что утверждает гедонизм: стремление к чему бы то ни было есть, конечно, вместе с тем и стремление к успешному осуществлению задачи, симптом успеха есть чувство удовлетворения, но оно именно только симптом достижения цели, а не сама цель. Спенсер, обсуждая теории, утверждающие, что цель поступка есть не чувство удовлетворения, а объективное содержание поступка, говорит, что эти теории приняли средство за цель; на деле эти теории правильны, а Спенсер совершил ошибку, так сказать, с противоположного конца: он принял симптом достижения цели за цель. Ошибка эта подобна тому, как если бы кто-либо,

наблюдая упражнение солдат в стрельбе и видя махание флажком, показывающее, что стрелок попал в мишень, принял бы за цель этих действий не меткость выстрела, а махание флажком.

Конечно, чувство удовольствия при осуществлении цели есть тоже положительная ценность: переживание его повышает ценность достижения объективного содержания, но все же ценность его есть нечто второстепенное, дополнительное к ценности самого успеха.

Изложенное учение о значении удовольствия высказывают многие философы, выражая его иногда почти одними и теми же словами. Так, например, Вл. Соловьев развивает его в "Оправдании добра" (162-164, 2 изд.) и в "Критике отвлеченных начал", Ф. Паульсен в своей "System der Ethik" (I, 241), Мюнстерберг в "Philosophie der Werte" (67 с.).

G.E. Moore в своих "Principia ethica" напоминает о диалоге Платона "Филеб", где убедительно доказано, что удовольствие есть не единственное благо: в самом деле, Платон устанавливает, что удовольствие без памяти, например умозаключений о будущем, не есть благо; удовольствие, рассуждает он, желательно, но сознание удовольствия еще более желательно, следовательно, удовольствие не есть единственное благо. Далее, таким же методом Платон устанавливает, что и сознание удовольствия не есть единственное благо, так как, например, переживание удовольствия в обществе других лиц выше удовольствия в одиночестве.

Moore производит очень тонкие наблюдения над сочетанием ценности удовольствия и страдания с другими ценностями. Приятная созерцаемая красота, указывает он, есть более высокая ценность, чем изолированная приятность красоты; мы не согласились бы на жизнь, наполненную чувством удовольствия без объективного содержания удовольствия. Беспредметное возрастание интенсивности удовольствия не есть большое благо; но возрастание страдания, даже и беспредметное, есть большое зло. Наоборот, удовольствие в сочетании с объективным содержанием значительно повышает положительную ценность целого, тогда как страдание, прибавленное к объективно-отрицательному содержанию, увеличивает отрицательный характер целого не более как на собственную величину. Если чувство удовольствия направляется на отвратительное, безобразное содержание, то отсюда получается целое, представляющее собою большее зло, чем безобразное содержание само по себе, и возрастание удовольствия в данном случае есть увеличение зла. И обратно, прибавка страдания иногда не увеличивает, а уменьшает отрицательную ценность целого: например, если к отвратительному деянию присоединяется страдание наказания, то отрицательная ценность становится меньше, чем если бы это деяние осталось безнаказанным.

Все, что сказано о чувстве удовольствия, завершающем поступок, может быть повторено в несколько измененном виде также и о чувстве удовольствия, предваряющем поступок и входящем в состав представления цели: это чувство не есть цель поступка, и не оно впервые созидает ценность объективного содержания стремления, оно есть только субъективный способ переживания объективной ценности, знак ее. То же самое следует сказать и о чувстве ценности, которое, как это правильно указал Мейнонг, следует отличать от чувства удовольствия, причиняемого предметом. Чувства ценности суть субъективные одежды, в которые облекаются объективные ценности, вступая в наше сознание.

Теория Мейнонга, высказанная в первом его исследовании, если понять ее как учение, что свойство предмета, координированное с чувством ценности, только потому и ценно, что связано с этим чувством, не состоятельна: она принимает субъективный симптом ценности за самую ценность. Кроме чувства удовольствия (страдания) и чувства ценности есть много других чувств, имеющих характер субъективного переживания положительных и отрицательных объективных ценностей: таковы, например, чувство доверия, торжественной величавости, невозмутимого покоя и т.п. или чувство жуткости, суетливого беспокойства, мрачной угрюмости и т.п. Каждое из этих чувств само имеет ценность, но, сверх того, оно есть симптом глубже лежащей ценности самого предмета чувств.

Чувства суть одежды, в которых объективные ценности появляются в сознании. Что же касается желаний, они суть следствия ценности: стремление, влечение, хотение, желание обусловлено ценностью предмета, а не есть источник ее, как это неправильно утверждает Эренфельс. В таком же отношении к ценности стоит и долженствование: в самом составе ценности долженствования нет, оно есть,

согласно указанию Мюнстерберга, лишь возможное следствие ценности в тех случаях, когда в нашем поведении предстоит выбор между несколькими сталкивающимися ценностями. Точно так же Гейде, возражая против теории Риккерта, согласно которой ценность есть значимость (Geltung), указывает на то, что значимость вовсе не характерна для ценности вообще, так как, подобно должностованию, она существует лишь там, где есть заданная ценность, например не исполненное еще нравственное требование.

Все упомянутые в этой главе теории ценности, кроме теории Риккерта, психологичны. Все они считают решение проблемы ценности задачей психологии, и все они совершают ошибку, аналогичную той, которая так часто встречается в гносеологии при решении проблемы истины. Истинное знание может быть достигнуто познающим субъектом не иначе как при помощи индивидуально-психических субъективных актов внимания, различения, представления, припоминания, обсуждения и т.п. и притом не иначе как в связи с неинтеллектуальными функциями воли и чувства. Исследование всех этих психических актов, участвующих в открытии истины, есть психология знания, но эта психология вовсе не дает ответа на вопрос о свойствах самой истины: изучением самой истины, в особенности строения ее, занимаются гносеология и логика, науки, исследующие не субъективную психическую сторону сознания, а объективную сторону его. Они не имеют ничего общего с психологией, потому что, например, логическая структура суждения или умозаключения есть нечто, *toto genere*,* отличное от психических актов, переживаний и т.п. Смешение гносеологических и логических проблем и предметов исследования с психологическими есть величайшее заблуждение. Современная философия тяжким трудом в течение полувековой работы множества выдающихся умов достигла ясного разграничения этих областей. Поэтому, встречаясь с аналогичной ошибкой в теории ценностей, можно уже не тратить слишком много времени и труда на опровержение психологических теорий ценностей. Психология ценения и воли есть наука о психических процессах, связанных с ценностями, но еще не наука о самих ценностях. Как и в исследовании гносеологических и логических проблем, особенно четко отграничиться от впадения в психологизм могут сторонники интуитивизма (например, Шелер, последователи Ремке, а также автор этой книги). В самом деле, сторонники интуитивизма утверждают, что в сознании, кроме индивидуально-психических переживаний субъекта, могут наличествовать любые отрезки внешнего мира и любые виды бытия – материальное бытие, чужое психическое бытие, идеальное бытие и т.п. При таком понимании строения сознания естественно искать ценности не в субъективном чувстве, вызываемом ею, а глубже, именно идя в направлении к предмету чувства. Так и поступил Гейде: для него ценность не находится ни в субъекте, ни в объекте, она есть отношение между субъектом и объектом или, вернее, тем свойством объекта, которое служит одним из членов этого отношения: "ценность", говорит он, "основывается на соотносении с субъектом (абсолютных) свойствах объекта, но состоит не в них, а в отношении приуроченности объекта к особому состоянию субъекта" (стр. 172); именно к чувству удовольствия и органическим ощущениям (Innenempfindungen), из которых складывается чувство ценности. Отсюда следует, что если бы чувства ценности не было, то никакой предмет не имел бы ценности, т.е. не стоял бы к субъекту в том отношении, которое есть ценность, по Гейде. Иными словами, теория Гейде по существу ничем не отличается от первоначальной теории Мейнонга и, не будучи психологической, подпадает, однако, такой же критике, как и психологизм, только выраженной несколько иначе. В самом деле, все строение ценного бытия Гейде изображает так же, как Мейнонг обрисовывает личные ценности; все отличие и вся оригинальность Гейде состоит лишь в том, что, рассматривая трехчленное целое "объект – отношение – чувство ценности в субъекте", он обозначил термином "ценность" средний член этого целого, отношение, и выработал соответствующее понятие ценности, весьма последовательно разработав его и показав, что оно, выведя ценность из субъекта и объекта, освобождает от крайностей как субъективизма, так и объективизма. Тем не менее возражение, поставленное против теории Мейнонга, остается в силе и против Гейде, только с следующим отличием: Мейнонг принял симптом ценности (чувство ценности) за ценность, а Гейде принял за ценность отношение ценного бытия к симптому ценности.

* Коренным образом (лат.).

Как видно будет из дальнейшего, я вовсе не отвергаю, что ценность возможна лишь там, где есть отношение к субъекту или, лучше сказать, к личности, но это отношение гораздо более глубокое, более существенно пронизывающее всю структуру личности и вообще мира, чем отношение к чувству ценности.

Далее, как бы далеко мы ни шли за Гейде, соглашаясь, что понятие ценности теснейшим образом связано с понятием отношения (в действительности, примыкая к Штерну, я полагаю, что понятие ценности связано с понятием значения, *Bedeutung*, и отношение входит сюда лишь постольку, поскольку всякое значение содержит в себе отношение), все же нельзя признать истинным основное утверждение Гейде, что "ценность есть отношение". Иллюстрируя свое учение примером прекрасной вазы, вызывающей в наблюдателе чувство ценности, Гейде рассуждает так: перед нами сложный отрезок мира – ценный объект (*wertobject*), прекрасная ваза, – субъект, переживающий чувство ценности, – отношение между объектом и субъектом. Какой из этих элементов целого есть ценность? Только отношение объекта к субъекту, именно приуроченность к чувству ценности, отвечает Гейде. Что же касается ценного объекта, он не есть ценность, он только содержит в себе основание ценности (*wertgrund*), т.е. качества или вообще особенности, благодаря которым он связан с чувством ценности субъекта. Правда, мы говорим нередко "ваза (красивая) есть ценность", но это лишь неточное выражение мысли "ваза имеет ценность", т.е. является источником вышеуказанного отношения к субъекту.

Далее Гейде указывает на то, что есть два типа относительных понятий: одни, как, например, положение, сходство, обозначают отношение (*etwas, das Beziehung ist*), другие, как, например, отец, учитель, обозначают нечто содержащее в себе отношение (*etwas, das Beziehung hat*). Ценность, согласно его теории, принадлежит к первому типу, она есть отношение, а ценный объект принадлежит ко второму типу, – он стоит в отношении. Таким образом, по Гейде, ценность не содержательна; о содержании можно сказать, что оно ценно, однако лишь в том смысле, что оно имеет отношение, называемое ценностью. Эта дематериализация ценности сомнительна; она может быть произведена только при таком вынесении ценности из объекта наружу, какое производит Гейде, утверждая, что ценный объект имеет ценность благодаря отношению к тому, что для него чуждо и внешне, именно благодаря отношению к чувству, переживаемому субъектом. В дальнейшем, когда мы заменим гейдевское отношение понятием значения (и притом не только для чувства ценности), окажется, что само бытийственное содержание есть в известном смысле также и ценность. При таком понимании ценность до некоторой степени материализуется, онтологизируется; понятие ценности становится аналогичным если не понятию "отец" (или учитель и т.п.), то понятию отцовства, истолкованному некоторым особым образом. В самом деле, словом "отцовство" можно обозначить два различных понятия: во-первых, понятие отношения между лицом А и его ребенком В, во-вторых, само онтологическое содержание лица А, включающее в себя отношение к В. Понятие ценности мы мыслим подобно этому второму понятию отцовства. Мыслимое так, оно представляет собою особую категорию, неподводимую ни под какие другие категории и потому неопределимую обычным способом, т.е. через указание ближайшего рода и видового признака. В этом косвенное указание правильности избранного нами пути, тогда как учение Гейде несомненно заключает в себе ошибку. В самом деле, Гейде в начале своего труда соглашается с тем, что ценность, как нечто элементарное, первичное, не определима обычным способом, но может быть определена через указание ее отношения к другим элементам мира (стр. 31 сс), а кончает свое исследование тем, что дает определение ценности через ближайший род и видовой признак, именно подводит понятие ценности под понятие отношения. Позже, когда я попытаюсь дать определение понятия ценности, окажется, что оно не разложимо на род и видовой признак.

2. УЧЕНИЕ ШЕЛЕРА

Соображения об онтологичности и материальности ценности наводят на мысль, не следует ли без всяких оговорок присоединиться к утверждению Шелера, что ценность есть не отношение, а качество, что она вполне объективна. Конечно, по Шелеру, она есть качество в весьма своеобразном значении этого слова: это качество не вещи (как, напр., голубость есть качество неба), а качество блага (*Gut*). "Благо есть вещьобразное единство ценностных качеств". Примером таких ценностных качеств может служить то, что выражается словами "приятный, восхитительный, нежный, милый, благородный, чистый, возвышенный, добрый, злой, робкий" и т.п. Ценностные качества суть особое царство предметов, которые наглядно (*anschaulich*) даны или могут быть сведены на особую данность; их нельзя, говорит Шелер, получить или умозаключить из признаков и свойств, которые сами не принадлежат к области ценностей: как голубые вещи – голубы, и нельзя голубость сводить на что-либо иное, так добрые поступки – добры. До такой степени ценность, по Шелеру, есть особая данность, что восприятие ценности

Лосский Н. Ценность и бытие filosoff.org
осуществляется иногда раньше восприятия носителя ее (12).

Описанные Шелером содержательные "материальные" данности, без сомнения, суть ценности, однако нельзя принять его теорию, по которой ценности суть царство качеств такого рода, так что остаток, получающийся после вычитания таких качеств, не есть ценность. Во-первых, если бы ценности были всего лишь такими содержаниями, как качество "восхитительный", "нежный" и т.п., то не было бы оснований подчеркивать их идеальность, между тем Шелер утверждает идеальность их; и, в самом деле, исследовательский такт говорит всякому лицу, опытному в рассмотрении подобных проблем, что ценность есть нечто идеальное или, по крайней мере, включает в себя идеальный момент как нечто существенное. Во-вторых, представим себе в фантазии, что мы живем в царстве "восхитительности, нежности, возвышенности" и т.п. без самого того, что восхитительно, нежно, возвышенно и т.п.; такие оторванные ценности обесценивались бы и даже стали бы отвратительными тенями; из этого следует, что качества, указанные Шелером, суть дополнительные, симптоматические ценности к ценности носителей их, так что сами эти носители тоже суть ценности, и притом основные. И действительно, буквально любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо своем отдельном качестве, а насквозь всем своим бытийственным содержанием. Например, восхитительный чистый голубой цвет спектра есть ценность не только в своей восхитительности, но и в самой своей голубости. Это наблюдение наводит на мысль, что само бытие, само *esse* есть не только бытие, но и ценность. Такие учения действительно высказываются, и притом мыслителями, занимающими первостепенное положение в истории философии.

Бл. Августин, основываясь на том, что всякое бытие сотворено Богом и существует не иначе как произволением Божиим, утверждает следующее положение: "Все, что есть, поскольку оно есть, есть добро" ("*in quantum est quidquid est, bonum est. De vera religione*", гл. XI, 21). В добротность бытия зло может быть внесено путем порчи; при этом добро в предмете уменьшается, но оно не может быть вычерпано до конца ни в чем сущем, так как тогда само существование прекратилось бы.

Согласно Дионисию Ареопагиту (Псевдо-Дионисию), бытие возможно не иначе как на основании причастия добротности в какой-либо степени (см., например, "О божественных именах", IV, 4). Альберт Великий и Фома Аквинский утверждают, что термины *ens* и *bonum** относятся к одному и тому же, только в разных отношениях.

* Бытие и добро (благо) (лат.).

Согласно Эриугене, который ссылается в этом вопросе на Дионисия Ареопагита, все, что есть, постольку есть, поскольку причастно добротности ("*in quantum participant bonitatem*", *De divisione naturae*, кн. III, 3).

В новой философии Спиноза с резкой определенностью отождествляет бытие и совершенство. Согласно его учению, понятия "реальность" и "совершенство" совпадают ("*perrealitatem et perfectionem idem intelligo*". Этика, ч. II, опред. VI). В письме к И. Гудде (*Hudde*) он говорит, что "совершенство заключается в бытии, а несовершенство – в недостатке бытия".

Я рассмотрю это учение в той форме, как оно развито в переписке Лейбница с профессором математики Арнольдом Экгардом (*Eckhard*).

3. СПОР ЛЕЙБНИЦА И АРНОЛЬДА ЭКГАРДА О ПОНЯТИИ ЦЕННОСТИ

Обмен мнений между Лейбницем и Экгардом начался 5 апреля 1677 г. беседою о понятии совершенства, причем обнаружилось разногласие их по этому вопросу. Далее завязалась переписка, которая закончилась признанием Лейбница, что многие его возражения исчезают. Окончательное мнение Лейбница в ней не высказано, но учение Экгарда выражено вполне отчетливо, и оно-то и будет рассмотрено мною главным образом.

Экгард утверждает, что совершенство (*perfectio*) есть всякая реальность; *ens* (сущее бытие) и *perfectio* различаются *sole ratione*;* различие *ens* и *perfectum* есть только *distinctio rationis***; иными словами, бытие и совершенство есть одно и то же, рассматриваемое только разумом с разных точек зрения. Лейбниц возражает

на это, что в таком случае даже и боль была бы совершенством; по его мнению, совершенство есть не *esse*, а *bene esse*, т.е. не просто бытие, а положительно ценное бытие. Он поясняет, что *bene esse* есть "количество или степень реальности или сущности" (*quantitas seu grandus realitatis, seu essentiae*, стр. 255). В такой формулировке эта мысль Лейбница, конечно, не состоятельна: степень реальности может быть положительно ценностью лишь в том случае, если сама реальность вообще есть положительная ценность. Поэтому в дальнейшем течении спора Экгард легко приводит Лейбница к сближению с собою. Он развивает далее свое отождествление бытия и совершенства, указывая на то, что различие между этими понятиями заключается лишь в следующем: как *ens*, так и *perfectum* есть то, что полагает нечто в вещи; но, мысля что-либо как *ens*, я имею в виду полагание безотносительно к его противоположности, т.е. небытию; то же самое *ens* я мыслю как *perfectum*, если рассматриваю его в отношении к небытию и предпочитаю его небытию (228). Отсюда следует, что сравнительная степень "лучше", "совершеннее" применима там, где больше реальности, а превосходная степень "наилучшее", "наисовершенное" – то, что содержит в себе всю реальность (229).

* Только разумом (лат.). ** Рациональное различие (лат.).

Лейбниц подхватывает эту мысль, говоря, что в этом метафизическом смысле и в страдающем человеке действительно больше совершенства, чем в не страдающем и не радующемся, а тупом или безразличном (230). Экгард развивает детально эту мысль, говоря, что страдание содержит в себе ощущение (*sensus*), которое, за исключением своей "остроты" или "горечи", имеет положительное содержание и, следовательно, в этом своем аспекте есть совершенство. Но, кроме того, страдание содержит в себе присутствие вещи, которой мы не желаем, или отсутствие вещи желаемой; этот отрицательный момент есть несовершенство, недостаток потенции в нашей воле (232). Беседа осталась незаконченной; в последнем письме Лейбниц бросает замечание, что ценно не просто существование, а ощущение его (234), т.е., сказали бы мы в наше время, сознаваемое существование.

Общий итог беседы тот, что всякое бытийственное содержание есть положительная ценность в сравнении с небытием. Однако нельзя говорить о совершенном тождестве бытия и ценности, потому что бытие как ценность рассматривается в ином соотношении, чем просто бытие. Мало того, различие между бытием и положительную ценность еще более отчетливо обнаружится, если перейти от рассмотрения изолированного, отвлеченного содержания бытия к тому же содержанию, взятому в сложной конкретной системе бытия. В самом деле, всякое абстрактно взятое содержание бытия А есть положительная ценность, поскольку оно есть удаление от небытия или, с другой стороны, приближение своею содержательностью к всереальности, т.е. к абсолютной полноте бытия. Но возьмем то же самое содержание бытия не изолированно, не абстрактно, а в системе; к такому рассмотрению его мы обязаны приступить, потому что всякое бытие в действительности существует не иначе как в системе мира. Взятое в составе мира бытие А может оказаться ведущим к уничтожению других видов бытия и понижению бытийственного содержания системы мира; в таком случае А вносит в мир приближение к небытию, удаление от полноты бытия. Если положительная ценность есть бытие в его значении для удаления от небытия и приближения к полноте бытия, то рассматриваемое А есть не положительная, а отрицательная ценность. Таким образом, Лейбниц прав: нужно различать *bene esse* и *male esse*.*

* Положительное (благое) бытие и отрицательное (ущербное) бытие (лат.).

4. ЦЕННОСТЬ И АБСОЛЮТНАЯ ПОЛНОТА БЫТИЯ

В дальнейшем, говоря о совершенстве, т.е. положительной ценности, мы будем брать бытие не в его отношении к небытию, а в отношении к абсолютной полноте бытия. В самом деле, совершенное небытие есть только задача для мысли, идеально ставимый предел: совершенное небытие не может быть дано, возможно только большее или меньшее приближение к совершенному уничтожению.

Есть и другое, еще более существенное соображение, побуждающее рассматривать бытие в его соотношении с абсолютной полнотой. В религиозном опыте абсолютная полнота бытия дана как Бог. Следовательно, высказанное нами учение о совершенстве можно формулировать так: положительная ценность есть бытие в его значении для приближения к Богу и к Божественной полноте бытия. Из этой

формулировки ясно, что рассмотрение бытия в его соотношении с высшим пределом дает абсолютно очевидную истину о ценностях и служит основанием для более разнообразных и более многозначительных выводов, чем в соотношении с небытием.

В самом деле, приобщение к абсолютной полноте бытия, хотя бы самое отдаленное, видение Божественного бытия как бы "через зеркало в гадании" сопутствуется безусловно очевидным усмотрением, что Бог есть абсолютное совершенство: бытие Его содержит в себе абсолютное самооправдание, безусловное право на предпочтение всему; Бог есть то, чему безусловно стоит быть. Симптом абсолютного характера этой ценности есть "радость о Господе", предельное удовлетворение от одного сознания, что столь прекрасное, столь добротное есть, хотя бы мне и не дано было принадлежать к Царству Его. Из бесчисленного множества примеров этого религиозного опыта приведем одно из видений германского мистика Сузо: однажды в день св. Агнессы, находясь в состоянии чрезвычайной удрученности, он увидел и услышал нечто невыразимое никаким языком: это было "нечто без формы и вида, но заключало в себе радостную прелесть всех форм и всех видов"; "это была источающаяся из вечной жизни сладость в покойно пребывающем ощущении"; "если это – не Царство Небесное, то что же назвать этим словом; никакое страдание, выразимое словом, не заслуживает этой радости, предназначенной для вечного обладания".

Прямо противоположный опыт приближения к абсолютному уничтожению и крайней степени страдания пережит в сновидении о. П. флоренским: "У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это – край бытия Божия, что вне его – абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и – не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это – абсолютное метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой"... В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота. Теперь, вот прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при слове о смерти второй, о тьме внешней и об извержении из Царства. И теперь всем существом трепещу, когда читаю: "Да убо не един пребуду кроме Тебе живодавца дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения моего", т.е. не во тьме кромешной, вне Жизни, Дыхания и Радости. И теперь с тоскою и волнением внимаю слову Псалмопевца: "Не отвержи мене от лица Твоего и Духа Твоего святого не отыми от мене".

Сопоставление противоположных полюсов Божественной полноты бытия и адской близости к полному уничтожению обнаруживает с особенною яркостью сущность положительной и отрицательной ценности: Абсолютная полнота Божественного бытия есть абсолютное совершенство, заслуживающее безусловного одобрения, – нечто такое, что не только есть, но чему стоит быть. Это само Добро не в нравственном только, а во всеобъемлющем смысле этого слова, начало, которое Платон назвал $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ и $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\acute{\omicron}\nu\alpha$; оно стоит "по ту сторону бытия" не потому, что Оно не бытийственно, а потому, что в Нем нет разделения бытия и ценности: Оно есть бытие, как сам Сущий смысл, Сущая Значительность. Искать иного определения добра, кроме указания на Само Добро, нельзя, потому что Добро первично. Оно есть абсолютная положительная ценность, самоценность. Всякое самое маленькое производное добро становится таковым через причастие Самому Добру; дальнейшее исследование ценностей и будет состоять в рассмотрении разных моментов, способов и средств причастия мира Ему. Все, что причастно в какой бы то ни было мере Добру, т.е. Богу как абсолютной полноте бытия, содержит в себе оправдание своего бытия, заслуженность его, и симптоматически эта положительная ценность выражается, в зависимости от разнообразия видов этого приобщения, в бесконечно разнообразных положительных чувствах – в чувстве удовольствия, восхищения, возвышенности, покоя, доверия, надежды и т.п., предвосхищающих полноту блаженства Божественного бытия. Наоборот, все, что препятствует осуществлению абсолютной полноты бытия, не заслуживает того, чтобы быть; симптоматически такая отрицательная ценность выражается в отрицательных чувствах страдания, отвращения, низменности, пошлости, жуткости, беспокойства, покинутости и т.п., предвосхищающих безмерные мучения адского распада бытия.

* Благо (греч.).

Кроме Божественной полноты бытия как самого Добра и мыслимых в зависимости от Него положительных и отрицательных ценностей, можно попытаться представить себе и такую систему бытия, в которой ничто не имело бы никакой ценности – ни положительной, ни отрицательной. Такое воображаемое безразличное бытие мы подвергнем теперь специальному исследованию: рассмотрение его откроет нам существенные условия возможности ценности вообще, а вместе с тем углубит понимание природы ценности. Производя это исследование, мы отдадим себе отчет также в том, может ли действительно существовать бытие, лишенное ценности, или оно есть только построенный в фантазии субъективный замысел, продукт умственного эксперимента. Если бытие, лишенное ценности, не может существовать, то это будет значить, что условия бытийственности и условия ценности или совпадают, или необходимо связаны друг с другом так, что бытие может быть только добротным или недобротным, но не может быть индифферентным.

УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ЦЕННОСТИ

1. ДЛЯСЕБЯБЫТИЕ СУБСТАНЦИАЛЬНОГО ДЕЯТЕЛЯ

Представим себе мир, в котором все сущее было бы лишено для себя бытия и бытия для другого, т.е. такой мир, в котором не было бы самопереживания и переживания другого, в котором невозможно было бы сознание. Так, представим себе мир, состоящий из атомов Демокрита без возникновения в нем живых, чувствующих и сознательных существ; в таком мире нет ничего, кроме твердых комков, которые перемещаются в пространстве, случайно сталкиваются друг с другом и отскакивают друг от друга; скорость и направление их движения при этом меняются, но все эти перемены происходят слепо, без смысла, без цели. О таком бытии пришлось бы сказать, что оно существует не для себя и не для кого бы то ни было; оно не имеет значения ни для себя, ни для кого бы то ни было. Вместе с тем, очевидно, оно не имеет также никакой ценности.

Поставим теперь вопрос, может ли существовать такой мир, в котором ничто сущее не живет для себя и не переживает чужого бытия, в котором ничто не имеет значения для себя и для других. Такой мир, как это мы и находим в множественности атомов Демокрита, лишен той своеобразной формы цельности, в силу которой стороны целого, аспекты его, элементы не замкнуты в занимаемом ими месте пространства и отрезка времени, не замкнуты вообще в своем содержании как отдельности, но трансцендируют за пределы своего места, времени и содержания так, что способны существовать для себя и для другого в виде самопереживания и переживания другими существами. Он содержит в себе только ограниченные, определенные, т.е. подчиненные закону тождества, противоречия и исключенного третьего, содержания бытия, которые сами по себе не способны выйти за пределы самих себя; рассматривая их самих по себе, нельзя понять не только такое их трансцендирование за пределы себя, как самопереживание и переживание другими существами, но даже и такое, как вообще вступление их в любые отношения друг к другу – отношения близости, далекости, прежде, после, тождества, сходства, противоположности, причинности и т.п. Между тем вне этих отношений, особенно таких, как тождество и противоположность, сами эти ограниченные, определенные содержания по самому своему смыслу существовать не могут. Отсюда следует, что они не самостоятельны; они предполагают какое-то более глубокое бытие, которое обосновывает их, как определенные согласно отношениям тождества и противоположности, осуществляет их сообразно форме времени и пространства со всеми их взаимоотношениями. Причина определенных содержаний и отношений между ними, стоящая выше их, может быть мыслима, во избежание *regressus in infinitum*,* только как начало сверхвременное, сверхпространственное и сверхлогическое, т.е. неподчиненное формально-логическим определениям (металогическое). Это начало есть бытие идеальное и притом конкретно-идеальное; оно есть творческий источник реального бытия, т.е. событий, имеющих временное и пространственно-временное существование.

* Уход в бесконечность (лат.).

Сами по себе события занимают лишь определенный отрезок времени и место в пространстве; трансцендировать за пределы данного места и времени они могут (напр., движение такой-то массы, чувство опасения и т.п.) лишь постольку, поскольку они так тесно спаяны с конкретно-идеальным бытием, что составляют с ним одно целое и, существуя в нем не изолированно, находятся в отношении друг к

другу и имеют значение друг для друга. Это возможно лишь в том случае, если конкретно-идеальное бытие творит реальные процессы как свои проявления; оно есть не только причина событий, но и обладатель, носитель их.

Конкретно-идеальное бытие как творческий источник и носитель своих проявлений может быть обозначено термином субстанция, или субъект; для большей наглядности и конкретности я буду обозначать его термином субстанциальный деятель.

Хорошо известный каждому из нас путем непосредственного наблюдения пример субстанциального деятеля-субъекта, творящего реальное бытие, есть наше "я". Каждое мое чувство, хотение и поступок принадлежит к сфере реального, т.е. временного бытия, и потому резко отличается от моего "я", сверхвременного и сверхпространственного, т.е. конкретно-идеального; в самом деле, мои чувства возникают и исчезают, они имеют определенное течение во времени; отталкивания, производимые мною, имеют, кроме временной, еще и определенную пространственную форму; но само мое "я", источник этих событий, не имеет никакой пространственной формы, оно не линейное, не плоскостное, не кубическое и т.п.; точно так же мое "я" не имеет никакой временной формы, оно не течет во времени, как чувства или хотения, оно не возникает и не исчезает, оно сверхвременно есть; оно – глубинное бытие, а чувства, хотения, поступки суть только бывания. Тем не менее чувства, хотения, поступки теснейшим образом связаны с "я", они суть его проявления, его переживания: когда "я" творит их, они не просто существуют, а существуют для "я", как то, в чем "я" живет и в чем "я" обладает длясебябытием. Самопереживание "я" в своих проявлениях есть нечто более простое, чем сознание, в котором посредством акта внимания выделены и противопоставлены субъект и объект; оно может быть названо предсознанием, так как оно есть условие возможности сознания, поскольку в нем уже содержатся важнейшие элементы строения сознания, именно наличность "я" и его проявлений с характером имманентности "я" всем своим проявлениям, а потому с характером трансцендирования всякого проявления за пределы своей ограниченности, с характером имманентности их всех друг в друге и с характером их значения для "я".

Строение бытия, состоящее в том, что "я" имманентно всем своим проявлениям и они существуют для него, есть не только предсознание, на почве которого далее может развиваться сознание и чисто теоретическая деятельность познания; оно есть, кроме того, и предчувство. В самом деле, каждый элемент бытия есть вместе с тем и ценность, поскольку он имеет значение для приближения к полноте бытия или удаления от нее; вступая в состав жизни субъекта вместе с этим своим ценностным аспектом, он существует для субъекта как нечто удовлетворяющее или неудовлетворяющее его. В развитой сознательной жизни субъекта эта сторона проявлений его выражается в более или менее сложных и разнообразных чувствах, положительных или отрицательных, а на низших ступенях жизни – в элементарном переживании приятия или неприятия, которое мы назвали словом предчувство, так как оно, в силу своей простоты, стоит ниже сознательного чувства приятности или неприятности. Такие элементарные досознательные переживания можно назвать психоидными в отличие от сознательных психических состояний.

Итак, существование проявлений для субъекта, названное нами его переживаниями, есть не просто теоретическое, но и практическое бытие для него, выражающееся в чувствах или, по крайней мере, в аналогах чувства.

В описанном строении реального бытия, творимого субстанциальным деятелем, заключаются важнейшие условия ценности как значения бытия: спаянность событий отношениями, трансцендирование их за пределы своей ограниченности, существование их для деятеля-субъекта, как его проявлений и переживаний, вследствие чего можно говорить о длясебябытии субъекта в них.

2. ИММАНЕНТНОСТЬ ВСЕГО ВСЕМУ

Надобно, однако, тотчас же отдать себе отчет в том, что в мире есть не один, а множество субстанциальных деятелей, каждый со своею особенною сферой проявлений и переживаний: это положение устанавливается непосредственным наблюдением, показывающим, что различные события суть проявления различных деятелей; например, если я внимательно слушаю пение артиста и поддерживаю тяжелую тетрадь с нотами для него, я непосредственно усматриваю, что внимание есть мое проявление, пение – проявление артиста, а давление на мою руку исходит от

тетради.

Косвенным подтверждением наличия многих субстанциальных деятелей служит то обстоятельство, что многие проявления направлены друг против друга, имеют характер противоборства и взаимоистощения, например таковы проявления ненависти между людьми, таковы явления материального взаимоотталкивания в пространстве и т.п.

Проявления различных субстанциальных деятелей не обособлены друг от друга: реальное бытие, творимое деятелем, соотносено не только с остальными проявлениями того же деятеля, но и со всеми проявлениями других субстанциальных деятелей, образуя единый космос. Общие рамки этого космоса суть пространство, время, число и т.п. формы, сообразно которым каждый деятель осуществляет свои проявления. Принципы этих форм, составляющие предмет исследования логики и математики, суть невременные и непространственные, следовательно, идеальные начала. От конкретно-идеальных начал, т.е. от субстанциальных деятелей, они отличаются своею ограниченной определенностью, пассивностью и несамостоятельностью. В самом деле, оформлять события эти начала могут не сами по себе, а лишь постольку, поскольку субстанциальные деятели творят свои проявления сообразно этим началам; поэтому их можно назвать отвлеченно-идеальными началами. Они численно тождественны для всех субстанциальных деятелей, следовательно, деятели не обособлены друг от друга по своему бытию: каждый деятель обладает самостоятельной творческой силой действия, но все они вместе, как носители одних и тех же отвлеченно-идеальных принципов, спаяны воедино. Эту спаянность их можно назвать единосущием.

Спаянность деятелей нашего царства бытия глубоко отличается от того конкретного единства, которое мыслится в христианском догмате единосущия трех лиц Пресвятой Троицы, любовно усваивающих все конкретное содержание друг друга и потому живущих единократно: найденное нами в мире единосущие создает лишь отвлеченные формы единства, общие рамки космоса, в которые может быть вмещено и единократное любви, и враждебное противоборство, и союзы, эгоистически расчетливо основанные на общей выгоде; поэтому оно может быть названо отвлеченным единосущием.

Благодаря спаянности субстанциальных деятелей друг с другом в форме отвлеченного единосущия, проявления каждого деятеля соотносены не только друг с другом, но и с проявлениями всех других деятелей. Мало того, они так координированы, что существуют не только для того деятеля, который творит их как свое переживание, но и для всех остальных деятелей: в мире все имманентно всему.

Трансцендирование каждого деятеля за пределы себя, охватывающее всех других деятелей и их проявления, не есть еще сознание внешнего мира, но оно есть важное условие для развития такого сознания и потому может быть названо предсознанием (см. также выше стр. 36). Благодаря этому строению бытия, на высших ступенях развития жизни возможно возникновение сознания и знания, в теоретической деятельности возможна интуиция, т.е. акт непосредственного созерцания и опознания чужого бытия, а в практической жизни, в жизни чувства и воли возможна симпатия и любовь, т.е. принятие к сердцу чужих переживаний в подлиннике и борьба за них, как если бы они были нашими собственными (но отсюда также возникает возможность и той глубокой антипатии и ненависти, которые направляются непосредственно против самых корней жизни другого существа). На низших ступенях это практическое отношение выражается в элементарном психоидном приятии или неприятии чужого бытия, которое можно назвать предчувством.

3. БОГ И ЦАРСТВО БОЖИЕ

Мир, состоящий из деятелей, самостоятельных, поскольку они творят свои проявления в пространстве и времени, но связанных отвлеченным единосущием, обуславливающим единую форму (пространство, время и т.п.), не может сам быть причиной себя; он предполагает единый творческий источник своего происхождения, благодаря которому деятели суть члены единой системы отношений. Этот источник мира может быть мыслим только как начало Сверхсистемное, Сверхмировое, несоизмеримое с миром. В самом деле, если бы оно было связано с миром хотя бы только отношением частичного тождества и противоречия, оно было бы членом системы, и опять поднялся бы вопрос о более высоком начале, обуславливающим эту

систему.

В религиозном опыте Сверхмировое начало дано как живой Личный Бог. Отсюда, однако, не получается противоречия между мышлением и религиозным опытом: начало, несоизмеримое с миром, конечно, должно быть Сверхличным, но это не мешает ему, особенно в отношении к миру, принимать также и характер личного бытия. Отличие от мирового бытия остается безусловным: мировое личное бытие не может стать выше своей личной формы, оно есть личность; наоборот, Сверхмировое начало обладает личным бытием, не исчерпываясь им; поэтому, если в Откровении оно изображается как Три Лица, наше мышление может примириться и с этим утверждением, не пытаясь, конечно, доказывать его, но стараясь только осознать его в идее Сверхличного начала, которому доступно и Личное бытие.

Сверхфилософская идея Троичной Личности, жизни в абсолютной полноте Божественного бытия имеет первостепенное значение для всех основных философских проблем, также и для проблемы ценности. В самом деле, жизнь Пресвятой Троицы, жизнь Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого есть "единство без слияния, различие без розни" как это выразил Н.Ф.Федоров. Индивидуальное своеобразие каждого из этих трех Лиц есть источник взаимного обогащения Их, а не стеснения и обеднения, потому что в Их общении вполне реализовано конкретное единение: Три Лица Св. Троицы на основе совершенной взаимной любви, полного взаимоприятия и взаимоотдачи осуществляют завершенное единодушие, создающее богатство и полноту общей жизни. Состав и содержание этой Божественной жизни есть прообраз всех сторон добра в нашем земном бытии. Богословы опознают это глубокое жизненное значение Троичности путем холодного философского размышления, а святые люди непосредственно переживают животворящий смысл догмата в своем религиозном опыте. Св. Сергей Радонежский построил на месте будущей обители первую церковь, посвятив ее Пресвятому Имени Живоначальной Троицы, как образ единства в любви, дабы, взирая на этот образ, люди побеждали в себе ненавистное разделение мира. Троичность как Любовь и как выражение соборности Абсолютного субъекта была предметом непосредственного созерцания святого.

Отвлеченное единение субстанциальных деятелей есть основа возможности свободного осуществления ими конкретного единения. Благодаря отвлеченному единению все имманентно всему: все проявления каждого субстанциального деятеля имеют значение не только для него, но и для всех других деятелей; все, что есть в мире, дополняет сферу жизни каждого существа, обогащает или умаляет ее, содействует или противодействует ей. Все, что вступает в сферу жизни субъекта, принимается им не безучастно, а вызывает с его стороны реакцию чувства или, по крайней мере, аналога чувства в форме притяжения или неприятия. Творческая активность субстанциального деятеля, осуществляющаяся на основе найденного строения бытия, имеет осмысленный целестремительный характер: будучи сверхвременным, деятель способен предвосхищать ценное будущее как возможность проникнуться к нему чувством и сознательным хотением или, по крайней мере, психоидным стремлением и, сообразно стремлению, совершать действия в настоящем ради будущего на основе прошлого опыта ("исторический базис реакции", согласно терминологии Дриша).

Желание и целестремительная активность могут быть направлены не иначе как на реализацию предвосхищаемой положительной ценности. Если это ценность относительная, производная, служебная, то стремление к ней обусловлено в конечном итоге более глубоким влечением, последним и основным стремлением к абсолютной самоценности. Такая предельная самоценность, в которой совмещаются все положительные ценности и где нет разделения на ценность и бытие, есть абсолютная полнота бытия; симптом ее 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

Учение о стремлении мира к Богу как абсолютно ценному началу очень распространено в философии. Согласно Аристотелю, мир в целом с любовью стремится к Богу как своей конечной цели (см., напр., Метаф. XII (Л) 7, 1072). Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий) утверждает, что все стремится к Сверхсущему, которое есть основа совершенства всякого существа ("О божественных именах", I, 6, 7); такое же учение развивает и св. Максим Исповедник (напр., De Ambiguis, III гл., XXXVII гл.). Бл. Августин говорит: "Res igitur, quibus fruendum est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quae aedam summa res,

Лосский Н. Ценность и бытие filosoff.org
communisque omnibus fruentibus ea"* (De Doctrina Christiana, кн. I, гл. V, 5);
под словом *frui* он разумеет: "amore alicui rei inhaerere propter seipsam"
("прилежаться к какой-либо вещи из любви ради нее самой". Там же, гл. IV, 4).
Альберт Великий, ссылаясь на Аристотеля и Дионисия Ареопагита, говорит, что Бог
есть "конечная цель, желаемая всеми", "божественное добро есть цель всех"; даже
камень "стремится быть единым; в единстве его частей заключается сохранение его;
и это единение есть тень первого хранящего начала, которое само по себе есть
хранящее и единящее"; все частные случаи добра производны из основного; таким
образом, ближайшие цели различны, но конечная цель едина (*Summa theologiae*, р.
I, tr. XIII, qu. 55. memb. 3). Согласно учению св. Фомы Аквинского, Бог есть
конечная цель человека и всех разумных существ; что же касается неразумных
существ, Он их конечная цель, лишь поскольку они "причастны какому-либо сходству
с Богом" (*similitudo*, но не *imago Dei*.* *Summa theologiae*, р. II, отд. I, qu. I,
art. VIII). Иоанн Скотт Эриугена видит завершение истории в том, что "вся тварь
соединится с Творцом и будет в Нем и с Ним единою" без гибели или смешения
сущностей и субстанций (*De divisione naturae*, кн. V, 20).

* "То же, что является предметом устремления, Отец и Сын и Дух Святой, сиречь
Троица, есть нечто высшее и общее для всех чающих ее" (лат.). ** "Сходство, но
не образ Божий" (лат.).

В новой философии можно найти множество примеров подобных учений. Упомяну лишь
Вл. Соловьева, который в своем "Оправдании добра" намечает учение об основных
этапах эволюции как ступенях обретения средств для восхождения к Царству Божию
(глава IX, 4).

Что касается человека, учение о том, что подлинная конечная цель есть
объединение (θέωσις), признано едва ли не всеми
Отцами Церкви, касавшимися этого вопроса, особенно восточными.

4. ЛЮБОВЬ И СВОБОДА

Деятель, находящийся в отношении противоборства к другим деятелям, проявляющий
стремления по самому существу своему несогласимые со стремлениями других
деятелей, т.е. эгоистически исключительные, осуществляет содержания бытия,
весьма объединенные, так как принужден опираться только на свою изолированную
творческую силу. Вместо абсолютной полноты получается чрезвычайная скудость
бытия. Крайняя степень этой скудости, известная современной науке, есть бытие
изолированного электрона. Выход из состояния обособления и объединения может
быть достигнут, поскольку два или несколько субстанциальных деятелей усваивают
хотя бы некоторые стремления друг друга, прекращают хотя бы в некоторых
отношениях противоборство друг против друга и сочетают свои силы для совместной
деятельности. Единство и цельность ее мыслимы лишь при условии, что несколько
деятелей усваивают более сложное и содержательное стремление деятеля,
превзошедшего их своею творческою изобретательностью, вступают с ним в союз на
более или менее продолжительное время, превращаясь как бы в органы для
выполнения той или другой стороны совместной деятельности. Примером таких союзов
может служить объединение электронов и протонов, дающее атом, далее – молекула,
одноклеточный организм, многоклеточный организм, общество и т.п., наконец,
вселенная как целое. Каждая следующая ступень единства обнаруживает, благодаря
сочетанию сил, более высокую, сложную и разнообразную активность, чем
предыдущие. На основе отвлеченного единосушия здесь осуществляются все более
высокие ступени конкретного единосушия.

Высшая ступень конкретного единосушия достигается путем единения с Богом и в
Боге со всем миром; это единение может быть совершенным не иначе как на основе
любви к Богу и всем существам мира, так как только любовь есть совершенное
приятие чужого бытия. Деятели, проникнутые совершенною любовью к Богу и всему
миру, образуют Царство Божие, в котором они достигают абсолютной полноты бытия и
предельного совершенства.

Любовь возможна только как свободное проявление деятеля. Всякое принудительное
приятие чужого бытия возникает из расчета или из страха или вообще в силу
какого-либо эгоистического стремления и потому может быть только частичным, так
как всякое эгоистическое проявление есть бытие частичное, не объемлющее всей
полноты бытия.

Итак, вместе с любовью и свобода есть необходимое условие абсолютной полноты бытия и предельного совершенства. Только свободное существо может быть совершенным.

Отсюда возникает существенный для онтологии вопрос, обладают ли субстанциальные деятели свободой. Эта труднейшая философская проблема требует особого исследования. Оно произведено мною в книге "Свобода воли"; в ней я доказываю свободу субстанциального деятеля, развивая динамистическое понятие причинности, согласно которому возникновение всякого события есть творческий акт деятеля, не вынуждаемый никакими внешними условиями: все, что находится и происходит вне деятеля, может быть только поводом для проявления его творческой активности, но не может быть причиной, производящею перемену в нем. Что же касается самого деятеля, все качественные определенности, присущие ему, например свойства характера его, суть нечто производное из его собственной деятельности: над ними стоит сверхкачественная творческая сила деятеля, создающая качественно определенные события; таким образом, деятель детерминирует события, но не детерминируется ими.

Свобода деятелей как существенное условие возможности любви, а следовательно, и совершенства божественной полноты бытия есть вместе с тем и условие возможности зла в мире. Основное первое избрание пути жизни субстанциальными деятелями состоит в том, что, стремясь к абсолютной полноте бытия, некоторые из них проявляют бескорыстную любовь к этому совершенству в Боге и, став членами Царства Божия, приобщаются к полноте бытия Его путем деятельности, согласной с Ним и всеми членами Царства Его; они удостаиваются обожения. Наоборот, другие деятели задаются целью достигнуть абсолютной полноты бытия вполне или отчасти вне Бога, путем деятельности по своему плану и самочинному избранию. На этом пути осуществляются различные, крайне разнообразные ступени отпадения от Бога и эгоистической исключительности.

Отыскивая условия возможности ценностей, мы пришли к некоторым существенным положениям метафизической системы, развитой в моей книге "Мир как органическое целое", где я обозначаю Царство Божие, или царство любви, также термином "Царство Духа", а область существ, находящихся в состоянии отпадения от Бога, царством вражды, или психо-материального бытия. Придерживаясь динамистической теории материи, я отстаиваю в этой книге мысль, что материальные процессы отталкивания, создающие непроницаемые объемы, возникают на основе психических и психоидных стремлений, содержащих в себе хотя бы отчасти эгоистический момент. Таким образом, непроницаемая (относительно) материя есть следствие отпадения от Бога и от царства совершенной любви. Члены Царства Божия, далекие от каких бы то ни было проявлений эгоизма, не совершают действий отталкивания и, следовательно, не обладают непроницаемыми телами; их преобразенные духоносные тела состоят из таких лишь пространственных эстетических содержаний, как свет, звук, тепло, аромат и т.п., которые взаимопроницаемы. В этом Царстве поэтому осуществляется не только совершенное единодушие, но и совершенное общение тел.

Словами "дух" и "духовный" я обозначаю здесь все те идеальные основы мира, конкретные и отвлеченные, которые служат условием возможности Царства Божия, а также все те не оформленные пространственно процессы, которые не содержат в себе никакой эгоистической исключительности и потому, даже и создавая пространственную духоносную телесность, образуют единство, обладающее в высшей степени органическую цельностью. В Царстве Духа 1) каждая часть существует для целого, 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое в некотором особом аспекте его.

Это строение Царства Божия необходимо приводить к понятию индивидуального бытия как важнейшего условия и вместе с тем существенного момента совершенства; к рассмотрению его мы и приступим теперь.

5. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ БЫТИЕ

Индивидуально то, что обладает неповторимым в мире своеобразием по бытию и ценности; индивидуально единственно и незаменимо.

Следует различать два вида индивидуального: индивидуальное событие и

индивидуальное существо, или индивидуум. Первое принадлежит к области реального, второе – к области идеального бытия. В понятие индивидуума, кроме признаков единственности и незаменимости, входит еще признак неделимости. При этом имеется в виду не относительная неделимость (напр., которую имеет в виду Риккерт, говоря, что бриллиант Кохинор может быть, конечно, раздроблен на множество частей, однако тогда уже не будет того исключительного по своей ценности индивидуума, который носит имя собственное Кохинор), а неделимость абсолютная: она принадлежит тому бытию, которое никакими силами и средствами не может быть раздроблено. Такая абсолютная неразложимость мыслится, например, в понятии монады Лейбница или атома Демокрита.

Выставленные положения содержат в себе пока лишь условное определение (в традиционной логике такое определение называется номинальным) индивидуального: в нем имеется в виду не найденный, а предположенный предмет. Теперь надо перейти к вопросу, можно ли превратить это определение в категорическое (в реальное), т.е. установить, что в мире действительно существуют предметы, подходящие под это определение.

Решение этого вопроса мы попытаемся получить здесь, исходя из понятия ценности, хотя он, как основной, может быть решен также и всевозможными другими путями. Ценности существуют не иначе как в соотношении с абсолютной полнотой бытия, о которой установлено уже, что она есть абсолютная самоценность, содержащая в себе совпадение бытия и ценности. Абсолютная полнота бытия есть нечто единственное и не заменимое никакою другою ценностью, т.е. индивидуальное. Нужно только отдать себе отчет, принадлежит ли это индивидуальное начало к составу бытия только как возможность, или оно есть уже осуществленная действительность.

Ценности мирового бытия так же, как и само мировое бытие, существуют не иначе как на основе Сверхмирового начала, а это Начало, поскольку Оно есть БОГ, есть абсолютная полнота бытия. Итак, по крайней мере, одно индивидуальное начало, именно БОГ, существует не только как возможность, но и как действительность.

Согласно христианскому Откровению, эта абсолютная полнота бытия есть не одно, а три индивидуальных начала: Бог-Отец, Бог-Сын (Логос) и Бог-Дух Святой. Отсюда вовсе не получаются три экземпляра абсолютной полноты бытия: три индивидуальных начала мыслятся в христианском догмате проникнутыми друг к другу совершенною любовью и, следовательно, участвующими сполна в жизни друг друга, так что абсолютная полнота бытия их есть нечто единое и единственное. В категориях мирового порядка она не может быть выражена адекватно: слова "бытие", "индивидуальный" и т.п. употребляются в применении к ней в несобственном смысле, лишь по аналогии. Формы пространства и времени также не необходимы для этой сферы: Божественная полнота бытия есть полнота и без действий во времени.

В составе мира субстанциальные деятели, носители сверхкачественной творческой силы, сами по себе не составляют абсолютной полноты бытия: содержательное существование достигается ими не иначе как путем творческой деятельности во времени, т.е. путем осуществления реального окачественного бытия. Эта деятельность не может сводиться только к акту созерцания, направленного на Бога как чужое бытие, и на проявления других деятелей как чужое бытие. Такое приобщение деятеля к чужой жизни извне, путем одного лишь созерцания, не было бы в нем самопереживанием абсолютной полноты бытия как его бытия. Достигнуть этой цели можно не иначе как путем собственного содержательного творчества, но не изолированного, а сочетающего творческую силу деятеля с силою Господа Бога и всех других деятелей, поскольку они идут по пути совершенного единения с Богом, т.е. любви к Богу. Такое творчество многих деятелей, основанное на любовном приятии бытия друг друга, есть соборное созидание единого целого; в нем осуществляется полнота бытия как самопереживание каждого из участников созидания целого; это не есть второй экземпляр абсолютной полноты бытия, стоящий рядом с полнотою бытия Бога: это есть полнота Божественного бытия с деятельным соборным участием в ней тварей Божиих.

Отпадение множества деятелей от Бога не ведет к умалению полноты бытия Царства Божия: там, где в основе лежит Божественная бесконечность жизни, присоединение или обособление отдельных единиц не создает увеличения или умаления. Это присоединение или отделение есть бесконечное приобретение или бесконечная утрата для тварного деятеля, но не для Бога и Царства Божия.

Полнота бытия в Царстве Божиим не есть сверхвременный покой. Наоборот, члены

этого Царства проявляет высшую степень творческой деятельности, созидаящей все новые и новые бесконечно сложные содержания бытия, однако без забвения уже сотворенных ими абсолютно ценных творений, при потенциальном наличествовании будущего в настоящем. Благодаря этой имманентности прошлого и будущего в настоящем полнота бытия в Царстве Божием не терпит ущерба от временной формы реального аспекта ее.

Всякий творческий акт в Царстве Божием вносит в состав его новое бесконечно сложное индивидуальное содержание, т.е. представляет собою нечто неповторимо своеобразное и в пределах мирового бытия незаменимо ценное. В самом деле, всякое проявление деятеля имеет здесь характер активного соучастия в соборном творчестве всех остальных деятелей, что возможно не иначе как путем привнесения нового своеобразного действия, так соотношенного со всеми остальными содержаниями, чтобы образовать с ними единое целое. Повторения того, что уже совершено или совершается, не имели бы смысла ни для других, ни для самого деятеля в Царстве Духа, где есть полное взаимопроникновение деятельностей и нет забвения; повторения имели бы смысл только при большей или меньшей изолированности деятелей, т.е. в Царстве психоматериального бытия. Таким образом, реальные процессы могут быть только сполна индивидуальными в Царстве Духа: находясь в гармоническом соотношении со всеми остальными событиями, каждый из них имеет своеобразное назначение и значение в целом, незаменимое другими событиями мира. Согласно определению Франка, "индивидуальное или единственное есть всецело или совершенно определенное именно в том смысле, что оно определено (в противоположность логической, т.е. общей, определенности) не одной лишь вневременной стороной всеединства, а конкретным всеединством во всей его целостности".

Все действия членов Царства Божия индивидуальны, следовательно, и сами деятели этого Царства суть индивидуумы: каждый из них имеет благодаря своей деятельности единственное значение для целого; при этом каждый из них, будучи сверхвременным и сверхпространственным, абсолютно неделим.

Индивидуальный характер придают субстанциальному деятелю не только его действия, но и его идеальная сущность. В самом деле, всякое действие во времени и пространстве есть реализация соответствующей идеи. Таким образом, индивидуальное участие деятеля в соборном творчестве Царства Божия выражено в индивидуальной идее его; она определяет место деятеля в Царстве Божием, то назначение его в мире, исполнение которого сопутствуется обожением его. Следовательно, такая индивидуальная идея есть "образ Божий", присущий индивидууму. Как индивидуальный аспект соборного единения индивидуума со всеми остальными независимыми от него индивидуумами, она может быть только первою "мыслью" Творца о творимом им индивидууме. Свобода деятельности индивидуума не нарушается этой идеею его сущности: индивидуальная идея есть не природная, а нормативная сущность деятеля: он может свободно принять ее к руководству и осуществлению, но может и отвергнуть реализацию ее.

Деятели, отпадшие от Царства Божия, не утрачивают своей индивидуальной идеи и формальной свободы: он остается возможным членом Царства Божия. Таким образом, весь мир состоит из индивидуальных субстанциальных деятелей. Остается только определить, каковы действия их в психоматериальном царстве бытия, имеют ли они индивидуальный характер.

В нашем царстве бытия многие действия повторяются многократно с удручающим однообразием; они содержат в себе момент не только положительной, но и отрицательной ценности и заместины друг другом в своей обедненной положительной ценности. Если здесь и можно говорить об индивидуальном характере действия, все же это окажется такой вид единичного, который глубоко отличается от индивидуальности действий в Царстве Божием: в большинстве процессов психоматериального бытия выступает на первый план содержание, не индивидуальное, многократно повторяемое и заместиное. И не удивительно. Деятели психоматериального царства осуществляют стремления, более или менее эгоистически исключительные, пребывая в отношении изолированности и противоборства к громадному большинству других деятелей; их действия вовсе не представляют собою бесконечно содержательный аспект соборной полноты бытия; будучи соотношены лишь с некоторыми содержаниями других деятелей, обособленными от целого, абстрагированными, они сами имеют обедненный, упрощенный характер. В этом смысле даже и конкретное событие психоматериального царства есть абстракция в сравнении с полнотою бытия Царства Божия. Вследствие своего эгоистического

характера и противоборства среде такое действие не может и не должно быть предметом полного соучастия, т.е. совершенного переживания для других деятелей, находящихся вне союза деятелей (вне данного атома, молекулы, организма, общества и т.п.), совершивших его; но зато ввиду своей упрощенности (оторванности от вселенского целого) оно может быть повторено другими деятелями для себя и отчасти против других путем подражания или собственного изобретения. Таким образом, чем более индивидуальный деятель отходит от соборного сочетания сил и опирается только на свою собственную творческую силу, тем менее он способен реализовать свою незаменимую индивидуальность, проявить себя как своеобразное, творчески оригинальное существо. Чем больше замкнутость в себе, тем значительнее обеднение деятельности, приближение к выразимости действия в сумме общих отвлеченных понятий. Высшая известная нам степень обособленности, бытие изолированного электрона приводит к крайне элементарным действиям отталкивания и притяжения, повторяемым в однообразной форме множество раз. Вместо полноты получается бедность; вместо совершенной самостоятельности и свободы крайняя зависимость от внешних поводов для действия и упадок положительной материальной свободы, т.е. творчества.

Выход из этого обнищания жизни достигается путем эволюции, состоящей в том, что деятели хотя бы частично прекращают противоборство между собою, вступая в союзы все более и более сложные; в этих союзах деятели низших ступеней развития усваивают стремления более высокоразвитого деятеля, сочетают свои силы для осуществления их под его руководством; они становятся органами единого более или менее сложного целого; так возникает атом, далее молекула, одноклеточный организм, многоклеточный организм, общество и т.д. Каждая следующая ступень есть изобретение нового более высокого типа бытия, дающего возможность более содержательной и разнообразной, более богатой творческими активностями жизни.

В царстве бытия, сравнительно бедном творческой изобретательностью, почти всякая такая новая форма жизни становится предметом подражания, делается более или менее распространенным типом жизни: бытие в форме кислорода, водорода, углерода и т.п.; далее бытие в форме молекул воды, углеводов и т.п.; далее бытие в форме определенных видов растений, животных и т.п.

Каждая новая ступень жизни в перечисленном ряду дает проявления, все менее исчерпываемые подведением их под общие понятия: в них все более выдвигается индивидуальный характер. Весь такой процесс эволюции может быть рассматриваем как постепенное возвращение деятелем способности осуществить свою индивидуальность, как ступени индивидуализации жизни. Однако не всякая линия эволюции имеет такой характер правильного восхождения к полноте бытия. Субстанциальные деятели создают новые формы жизни посредством свободных творческих актов; они могут вступить и на такие пути, которые ведут в тупики, или приводят к подмене качественного разнообразия только количественным богатством (таков, например, один из соблазнов паразитизма), или, после ряда мнимых обогащений личной жизни, приводят к особенно тяжелым формам распада вследствие внутренних противоречий.

Однако как бы ни была высока достигнутая ступень индивидуализации, все же пока остается налицо какая-либо сторона распада, изоляции деятелей и их действий, вместе с нею сохраняется и возможность повторений существенных сторон действия. Поэтому все, что принадлежит к царству психоматериального бытия, может быть классифицируемо, подводимо под общие понятия, распределяемо по видам, родам, семействам. Только в Царстве Божием подведение под общие понятия утрачивает смысл, так как не выражает сущности аспектов его.

Повторения действия производятся не только различными деятелями, но и одним и тем же деятелем. Первый класс повторений обусловлен распадом соборного единства деятелей, а второй класс – распадом в жизни каждого отдельного деятеля.

В самом деле, действия, содержащие в себе хотя бы в малой мере момент эгоистической исключительности и, следовательно, противоборства другим деятелям, не дают полноты бытия; они односторонни и по своему содержанию, и по своей ценности; поэтому они приводят только отчасти к удовлетворению, но отчасти и к разочарованию. Восполнить их простым одновременным сочетанием их с другою противоположною односторонностью невозможно: будучи связаны с противоборством, односторонности эти находятся друг к другу не только в отношении идеальной противоположности, но и реального взаимоисключения. Мало того, даже и разнородные совместимые содержания, т.е. такие, которые находятся друг к другу

лишь в отношении идеальной противоположности, а не реального взаимоисключения, часто не могут быть одновременно осуществлены деятелем вследствие ограниченности творческих сил его, поскольку он изолирован от других деятелей. Поэтому, пережив одностороннее удовлетворение, деятель удаляет его в область прошлого путем забвения и перехода нередко к противоположной односторонности, например от энергичной жизни в обществе к сосредоточенному одиночеству. Затем он опять возвращается к первой деятельности и т.д. Не только отдельные поступки деятеля, но и целые системы жизни, типы, например, растений, животных, обществ, исторических эпох могут иметь характер таких односторонних противоположностей.

Периодически возвращаясь к прежним действиям, индивидуум в меру своей творческой изобретательности не просто повторяет их, а иногда и совершенствует в смысле достижения несколько большей полноты, но обыкновенно эти изменения незначительны, так что тип действия остается прежний. Значительный шаг вперед в смысле достижения полноты содержания обыкновенно требует устранения каких-нибудь видов эгоистической исключительности и перехода к новому типу жизни, к более высокой ступени ее.

Повторимые действия и типы жизни не заключают в себе полноты бытия и, следовательно, всегда содержат в себе кроме положительных также и отрицательные ценности. Поэтому предметом стремления, целью поступков служит не весь конкретный состав их, а только некоторые моменты их состава. Если совокупность этих ценных моментов составляет содержание общего понятия, под которое можно подвести данный предмет (действие, существо с таким-то типом жизни и т.п.), то с точки зрения данной цели один единичный предмет заменим другим предметом того же класса, одна булочка белого хлеба другою, один солдат при наведении понтонного моста другим, один профессор математики другим и т.п. В отношении к определенной, сравнительно бедной содержанием цели единичные предметы рассматриваются не как индивидуальное бытие, а как экземпляры класса, заменимые друг другом. Даже и сам себя индивидуум ценит иногда преимущественно на основании своих общих свойств. Так, бывают люди, которые даже и в личном частном общении предпочитают, чтобы их называли не по имени-отчеству, а путем указания титула, чина, должности. Ослабление реализации индивидуального личного бытия может дойти, вследствие, например, робости перед жизнью, до патологических размеров, до появления двойника, мнимо или реально вытесняющего человека из жизни.

Можно ли говорить о заменимых друг другом единичных предметах, что они все же индивидуальны, если взять их сполна, как единичное конкретное целое? Падение этой капли дождя или, еще проще, движение этого электрона на протяжении одного сантиметра есть событие единичное, но подходит ли оно под понятие индивидуального события? Все содержание такого простого события действительно может быть выразимым в общем понятии и потому не заключает в себе ничего единственного, неповторимо своеобразного. Однако если прибавить к содержанию события его отношение к другим предметам, именно положение его во времени и в пространстве, а также принадлежность его такому-то или таким-то деятелям, которые, как уже сказано, даже и в состоянии падения суть индивидуумы, благодаря своей нормативной идее, то окажется, что всякое событие занимает единственное, неповторимое место во вселенной. Мало того, так как весь поток жизни во вселенной образует единое целое, то всякое событие в связи с обстановкою, в которой оно произошло (место события), имеет единственное значение, т.е. ничем не заменимую ценность для всего течения мировой жизни. Таким образом, всякое единичное конкретное событие, даже и в психоматериальном царстве, индивидуально. Однако существует глубокое различие между характером индивидуальности в Царстве Божиим и в психоматериальном царстве. В Царстве Божиим индивидуальный характер события определен изнутри всем его содержанием, имеющим мирообъемлющий характер, а в царстве психо-материального бытия индивидуальный характер события обусловлен в конечном итоге извне, его формой, именно положением в целом. Назовем первый вид индивидуального абсолютно индивидуальным, а второй – относительно индивидуальным. В составе первого нет никаких моментов отрицательной ценности; в составе второго всегда имеется сочетание положительных и отрицательных ценностей.

Глубокое отличие конкретного идеал-реализма от рационалистических систем заключается в изложенном учении о принципе индивидуации. Согласно рационалистическим системам высшие первичные основы бытия суть общие сущности, роды и виды; из видовой сущности индивидуумы получают как нечто производное, путем размножения ее благодаря иррациональному началу низшего порядка, например,

благодаря материи, приемлющей одну и ту же видовую сущность (видовую форму) многократно и реализующей ее в различных местах пространства и отрезках времени. Таким образом, индивидуальное низводится на степень экземпляров вида.

Наоборот, согласно конкретному идеал-реализму, перводанное бытие состоит из индивидуальных субстанциальных деятелей; каждому из них присуща индивидуальная нормативная идея Божия как перводанная мирообъемлющая *haecceitas* ("этостность"). Только в состоянии отпадения от Бога и изоляции от других деятелей индивидуум утрачивает возможность выявить свою индивидуальность во всей полноте и низводит свою жизнь на степень реализации общих идей, временно превращая себя в экземпляр того или другого вида, рода и т.п.

Абсолютно индивидуальное творчество, своеобразное по содержанию, неповторимое и незаменимое никаким другим мировым бытием, есть осуществление образа Божия, присущего субстанциальному деятелю, созидание в нем подобия Божия, сопутствуемое обожением по благодати; это есть деятельное соучастие в абсолютной полноте бытия Бога и Царства Божия.

Достигается эта предельная ступень творчества на пути любви к Богу и ко всем тварям Его, а не эгоистической замкнутости в себе. Таким образом, абсолютно индивидуальное бытие есть не зло, а добро – высшая положительная ценность. Отожествление личного индивидуального своеобразия со злом, производимое, например, буддизмом, есть результат недоразумения, именно смешения индивидуального своеобразия с эгоистической исключительностью, замкнутостью в себе и противоборством чужому бытию. Во избежание этого смешения нужно точно отличать идеальную дифференцирующую противоположность и реальную противоположность. Идеальная дифференцирующая противоположность, не осложненная реальной противоположностью, дает содержания бытия, совместимые друг с другом и взаимопроницающие друг друга, как различные тона аккорда; она есть условие совершенной полноты бытия.

6. ЛИЧНОСТЬ. ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ БЫТИЯ

Высшим условием возможности ценностей оказалось в составе мира бытие субстанциальных деятелей, из которых каждый есть индивидуум, наделенный своеобразною идеею Божиею как нормативною сущностью; каждый деятель обладает сверхкачественною творческою силою, которую он может свободно употребить на осуществление своей нормативной идеи и, следовательно, удостоиться быть членом Царства Божия. Деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в своем поведении, есть личность. Даже и в состоянии падения, даже и на ступени электрона, атома, молекулы субстанциальный деятель сохраняет все те данные, правильное использование которых может поднять его на ступень личного бытия; поэтому даже и в таком состоянии деятель есть если не личность, то все же потенция личности. В самом деле, даже и на низших ступенях бытия деятель есть индивидуальное существо, способное путем творческой целестремительной активности подниматься на все более высокие ступени вплоть до действительного личного бытия.

Таким образом, личность есть центральный онтологический элемент мира: основное бытие есть субстанциальный деятель, т.е. или потенция личности, или действительная личность. Все остальное, именно отвлеченные идеи и реальные процессы, существует или как принадлежность, или как нечто производное от активности потенциально-личных и действительно-личных деятелей. В самом деле, несубстанциальные единства, такие, например, как засохшая ветка растения, или такие, как машина, посуда и т.п., производим от деятельности потенциально-личных и действительно-личных деятелей: мертвая ветка первоначально была органом живого растения, машина построена человеком. К тому же каждое такое несубстанциальное единство, даже машина, состоит из множества субстанциальных деятелей, молекул, атомов, которые суть потенциально-личное бытие.

Философская система, утверждающая основное и центральное положение личного бытия в составе мира, может быть названа персонализмом. Признание иерархических ступеней между субстанциальными деятелями, возникающих в процессе развития их, может быть обозначено термином иерархический персонализм. Такое учение можно назвать также панвитализмом, по крайней мере в том смысле, что всякое бытие оно считает живым бытием. Утверждая это, я называю словом "жизнь" целестремительную творческую активность, имеющую характер для себя бытия.

Величайший представитель персонализма в истории философии – Лейбниц. В философии XIX и XX вв. в числе персоналистов нужно упомянуть лейбницианцев, например, Тейхмюллера, Бострема, Лопатина, Козлова, Аскольдова и др. Различные виды персонализма представлены в системах Ренувье, Лотце, Фехнера, Вундта, В.Штерна, английского философа Ф.Шиллера и мн. др.; очень распространен персонализм в американской философии, например, таково учение G.H.Howison, G.T.Ladd, V.P.Bowne, I.Royce и др.

Персонализм может быть обоснован различными способами. Здесь мы подошли к нему путем исследования условий ценности, именно таких ее условий, как для себя бытие и значение всякого бытия для других существ. Но можно обосновать персонализм также и путем исследования основной онтологической проблемы – условий бытийственности вообще. Таким путем развит персонализм в моей книге "Мир как органическое целое". В системах Лейбница, Ренувье, Тейхмюллера, Козлова, Аскольдова, Штерна можно найти основные метафизические умозрения, устанавливающие, что бытие в подлинном смысле слова принадлежит только личному или потенциально-личному субъекту; все же, что не есть субъект, существует на основе субъекта.

Таким образом, если Шелер говорит, что ценности могут существовать и без субъекта, так как они находятся всюду в природе, то мы согласимся с ним лишь в последней части его утверждения: да, ценности находятся в природе повсюду, однако из этого не следует, что они существуют без субъекта: в природе все пронизано субъективным бытием; всюду, где есть что-нибудь, непременно есть и кто-нибудь. Этот тезис о необходимости субъекта для всякого что-нибудь я утверждаю, конечно, не в смысле гносеологического идеализма, например не в смысле кантианской теории знания, а в смысле метафизического персонализма.

Можно еще общее выразить условия возможности ценности. Ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия идеальны и притом духовны. В самом деле, к области духовно-идеального принадлежат все те идеальные элементы и стороны бытия, которые служат условием возможности Царства Божия: это, во-первых, сами субстанциальные деятели, поскольку они сверхвременны и сверхпространственны, во-вторых, отвлеченное единосущие их, все отвлеченно-идеальные формы единства космоса, координация деятелей и т.п. Эти духовные основы бытия обуславливают идеальную, т.е. непространственную и невременную, взаимоимманентность даже и таких сторон бытия, как реальные процессы, события, совершающиеся в разных местах пространства и в разные времена. Эта идеальная взаимоимманентность есть условие возможности смыслов, значений и целей: она состоит в том, что бытие А и В существуют друг для друга не посредством механического воздействия, толчка или давления, не посредством пространственной или временной смежности и последовательности, а посредством единства, независимого от пространственно-временных связей или разобщении и механических отношений. Она обуславливает идеальную направленность бытия А на бытие В, в силу которой А становится осмысленным, а В его смыслом. Такая связь, например, существует между интенционально-психическими и физиологическими процессами речи, с одной стороны, и теми предметами, которые речь имеет в виду, с другой стороны. Такая связь существует в целестремительном акте между движением, руководимым интенционально-психическим или психоидным процессом, и целью. Такая связь существует во всяком ценностном значении одного бытия для другого несмотря на пространственное и временное разобщение их или принадлежность различным субстанциальным деятелям, например когда чистый голубой цвет светового луча или ария, исполненная Шаляпиным, не безразличны для меня, потому что, осуществляясь реально вне меня, они идеально наличествуют и в составе моей жизни, обогащая или обедняя ее.

Гл. 3. ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ЦЕННОСТИ

1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕННОСТИ

Понятие производной ценности легко может быть определено: это бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от нее. Вся трудность заключается в определении первичной сверхмировой абсолютной положительной ценности: это – Бог как само Добро, абсолютная полнота бытия, сама в себе имеющая смысл, оправдывающий ее, делающий ее предметом одобрения, дающий ей безусловное право на осуществление и предпочтение чему бы то ни было другому. В этом определении нет разложения на элементы, есть только указание на первичное

начало и многословное, однако все же не полное перечисление следствий, вытекающих из него для ума и воли, в какой-либо мере приобщающихся к нему (оправданность, одобрение, признание права, предпочтение и т.п.).

Также и определение производной ценности не содержит в себе разложения на род и видовой признак, хотя грамматическая форма его по внешности такая же, как и в определении "квадрат есть прямоугольник с равными сторонами". Не следует обманываться этой видимостью. В определении квадрата понятие "прямоугольник" есть род, под который подходит квадрат как вид; поэтому высказывание, выделенное из состава определения "квадрат есть прямоугольник", выражает истину. Глубоко иную структуру имеет смысл нашего определения производной ценности: в нем "бытие" не есть род, под который подходит понятие ценности; это видно из того, что высказывание "ценность есть бытие" ложно. Внешнее сходство данного определения с определениями через род и видовой признак обусловлено дискурсивностью языка, большею, чем дискурсивность мысли. Недопустимость вырывания из данной мысли понятия "бытие" и превращения его в предикат для понятия "ценность" отмечена, однако, и в словесном выражении мысли посредством слова "в": "бытие в его значении". Это сочетание слов показывает, что 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.

Переживание, входящее в состав ценности, всегда содержит в себе момент, данный в развитом сознании в чувстве и выразимый такими словами, как "приятный", "милый", "благородный", "нежный", "восхитительный", "возвышенный" или "неприятный", "пошлый", "грубый", "отвратительный" и т.п. Возражая Шелеру, мы уже говорили, что ценность не сводится только к этим моментам: это симптоматические моменты ценности, которые в то же время как переживаемая бытийственность и сами ценны.

Значение и смысл есть идеальный аспект ценности. Таким образом, всякая ценность или сполна идеальна, или, по крайней мере, включает в себе идеальный аспект. Если само ценное бытие есть бытие идеальное, то ценность сполна идеальна: так, например, субстанциальный деятель как сверхвременный и сверхпространственный источник действий есть сполна идеальная ценность. Если ценное бытие есть бытие реальное, то соответствующая ценность идеально-реальна: такова, например, исполняемая певцом ария. Идея арии, идея храма, идея поступка и т.п. есть сполна идеальная ценность, могущая быть реализованною; исполняемая ария, построенный храм, совершаемый поступок есть ценность идеально-реальная.

В своем значении производные ценности вообще имеют два возможных направления – к осуществлению абсолютной полноты бытия и к удалению от нее, поэтому они полярно противоположны, могут быть положительными и отрицательными, первые суть добро, а вторые – зло в широком смысле слова (т.е. не в смысле только нравственного добра и зла).

Чтобы следить за дальнейшим изложением, необходимо иметь в виду, что теперь очень часто вместо длинного выражения "положительная ценность" я буду пользоваться словом добро и вместо "отрицательная ценность" – словом зло.

Согласно развиваемой мною онтологической теории ценностей, бытие не есть только носитель ценностей, оно само, будучи взято в его значительности, есть ценность, оно само есть добро и зло. Поэтому различение *Güter* (блага) и *Werte* (ценности), принятое в современной германской литературе, чтобы мыслить отдельно бытие как носителя ценности и самую ценность, не имеет существенного значения для развиваемых мною учений.

Полярность ценностей необходимо связана также и с полярностью симптоматического выражения их в чувстве, прежде всего в чувстве удовольствия и страдания. Точно так же полярна и реакция воли на ценности, выражающаяся во влечении или отвращении.

Возможное отношение ценности к чувству и воле не дает права строить психологическую теорию ценности: ценность есть условие определенных чувств и желаний, а не следствие их.

Необходимая связь ценностей с субъектом, именно то обстоятельство, что всякая ценность есть ценность для какого-нибудь субъекта, не дает права говорить, что ценности субъективны. Как познаваемость мира предполагает сознание, но из этого

вовсе не следует, будто познаваемая истина сполна обусловлена сознанием, так и ценностный характер мира предполагает наличие субъектов, но из этого вовсе не следует, будто ценности сполна обусловлены бытием субъектов. Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъектного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия.

Ценность всегда связана не только с субъектом, но именно с жизнью субъекта. В самом определении понятия производной ценности это можно указать, если выразить его так: ценность есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее. Словом "жизнь" здесь обозначается длясебясушая целестремительная активность субстанциального деятеля. Отсюда ясно, что такое понимание ценности не есть биологизм. Материально-телесная жизнь растительных и животных организмов есть только один из видов жизни вообще. Абсолютная жизнь Царства Божия требует возвышения над биологической материально-телесной жизнью и приобретения телесности духоносной.

2. АБСОЛЮТНЫЕ И ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ, ОБЪЕКТИВНЫЕ И СУБЪЕКТИВНЫЕ 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; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия, необходимо вытекающие из нее, никогда не содержат в себе зла. Такое добро есть, например, Божественная абсолютная полнота бытия.

Относительная положительная ценность есть ценность, имеющая характер добра лишь в каком-либо отношении или для каких-нибудь определенных субъектов; в каком-либо другом отношении или для каких-либо других субъектов такая ценность сама по себе есть зло, или, по крайней мере, необходимо связана со злом. Такие ценности, в которых добро необходимо связано со злом, возможны только в психо-материальном царстве бытия, где деятели относительно изолированы друг от друга своею большею или меньшею эгоистической замкнутостью в себе.

Словом субъективность ценности мы будем обозначать значение ее только для определенного субъекта; общезначимость ценности, т.е. значение ее для всякого субъекта, будем называть объективностью. Абсолютная ценность, как следует из определения ее, есть всегда вместе с тем общезначимая, т.е. объективная, самоценность.

Важнейшая задача аксиологии состоит в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении аксиологического релятивизма, т.е. учения, утверждающего, что все ценности относительны и субъективны. На первый взгляд аксиологический релятивизм кажется прочно обоснованным наблюдением над действительностью. Куда мы ни обратим свой взор, всюду наталкиваемся на относительные ценности. Быстрый бег гончей собаки, преследующей зайца, – добро для гончей и зло для зайца; в осажденной крепости, где гарнизон страдает от недостатка съестных припасов, съедание куска хлеба одним солдатом есть благо для него и бедствие для другого солдата; любовь Анны Карениной к Вронскому – счастье для Вронского и несчастье для мужа Карениной; преодоление Карфагена Римом – счастье для Рима и бедствие для Карфагена.

Утверждение относительности и субъективности всех ценностей возникает не только под влиянием наблюдений, подобных перечисленным, но еще и на почве обосновывающих его учений о строении мира, например как вывод из неорганического миропонимания. В самом деле, согласно неорганическому миропониманию, мир состоит только из обособленных друг от друга элементов, замкнутых в себе по своему бытию и способных сочетаться во временные целостности на основе лишь внешних отношений пространственной смежности и внешних воздействий вроде толчка или давления. В таком мире нет никаких общих переживаний, невозможна интуиция как непосредственное видение чужого бытия, невозможны симпатия и любовь как непосредственное практическое приятие чужого бытия. Здесь невозможно тождественное общее добро, которому все могли бы быть одинаково и совместно причастны. Всякое благо в таком мире разрывается на куски, потребляется и истребляется одними существами каждым в себе и для себя в ущерб остальным; здесь невозможна соборная жизнь и соборное делание, невозможна и абсолютная полнота

бытия.

В таком мире, мыслимом как агрегат замкнутых в себе обрывков бытия, нет ничего, что имело бы характер самооправданности и было бы общезначимой ценностью. Каждый замкнутый в себе субъект признает положительную ценность свою ограниченную жизнь или даже какое-либо отдельное проявление ее и все находимое в мире оценивает как положительное или отрицательное только в зависимости от его значения для этой его личной жизни или проявления ее. Но сама эта личная жизнь, взятая в ее неустранимой, согласно такому мировоззрению, ограниченности и самозамкнутости, лишена абсолютного достоинства; субъект сознает, что он выставляет ее как верховную ценность не в силу ее самооправданности, а только вследствие того факта, что она его жизнь, и потому он имеет основание признавать ее за верховную ценность только для себя; а всякий другой субъект признает за верховную ценность нечто иное, именно свою тоже самозамкнутую и ограниченную жизнь или какое-нибудь проявление ее. В таком мире действительно не было бы абсолютных и общезначимых ценностей; всякая ценность была бы субъективной и относительной, т.е. существовала бы лишь с точки зрения данного субъекта и лишь в отношении к нему.

При последовательном развитии такое неорганическое мировоззрение отвергает идеальный аспект мира; поэтому оно отрицает и мирообъемлющий смысл, и частичные смыслы как особый идеальный аспект мира; оно признает только наличие фактов (событий в пространстве и времени), субъективно приятных или неприятных. При таком строении мира нельзя было бы найти разумных основ для предпочтения одного пути поведения другому, нельзя было бы установить нормы поведения, о которых можно сказать, что они содержат в себе общезначимое внутреннее оправдание. Такое положение можно наглядно пояснить следующим воображаемым спором между каким-либо порочным человеком, например морфиноманом, и моралистом, стоящим на почве неорганического натуралистического миропонимания и неспособным поэтому обосновать превосходство правильного поведения.

Морал. Ваша пагубная страсть разрушает ваши умственные способности, и вы перестанете быть полезным членом общества.

Морфин. Общество есть сумма таких же особей, как и я, замкнутых каждый в сфере своих личных приятных или неприятных переживаний; я не усматриваю, почему я должен был бы пожертвовать своими приятными переживаниями в пользу другой особи или суммы особей.

Морал. Даже и с точки зрения, принимающей в расчет лишь ваши личные переживания, ваше поведение неправильно: вы расстроите свое здоровье и сократите свою жизнь.

Морфин. К чему мне обиденная жизнь здорового человека и скучное долголетие черепахи? Минута более полной жизни дороже десятилетий нормального прозябания.

В этом споре морфиноман с его сверхбиологическим идеалом полноты переживаний, хотя и ненормальных, но все же более значительных, чем обиденная жизнь, отстаивает более высокую ценность, чем те мещанские блага, какие последовательно может обещать биологический натурализм. Поэтому никакие доводы биологически-натуралистической морали не сдвинут его с его позиции.

К счастью, однако, неорганическое миропонимание, допускающее в мире только замкнутые в себе обрывки неисцелимо несовершенного бытия, мировоззрение, приводящее к аксиологическому релятивизму и субъективизму, ложно. В действительности есть Бог и Царство Бога как абсолютно достойное и оправданное бытие; и даже наше царство психоматериального бытия есть хотя и несовершенное, но все же органическое целое; всякое существо не замкнуто в себе; существует интуиция; возможны подлинная симпатия и любовь; возможен подвиг и подлинный героизм; каждое существо может подлинно и непосредственно приобщаться жизни как равных себе существ, так и существ высшего порядка, народа, человечества, вселенной; мало того, всякий деятель может стать участником Царства Божия с его соборным творчеством и абсолютной полнотой бытия, перед которой опьянение наркотиками есть жалкая скудость.

Каждый аспект Царства Божия запечатлен таким величием, достоинством и благородством, что, признав действительность его в Божественном мире и возможность его для себя, постыдно отвергнуть его. Единственный способ уклониться от норм, определяющих поведение, ведущее к этому Царству, состоит в

том, чтобы найти софистические доводы в пользу того, будто наука доказала, что существуют незабываемые законы строения бытия, исключающие возможность такого Царства. В действительности, однако, содержание бытия не подчинено неотменимым законам: оно в высшей степени пластично, оно творится свободно самими субстанциальными деятелями, и никакая наука не доказала небытия Бога и невозможности Царства Божия.

То обстоятельство, что абсолютная ценность всегда есть ценность, переживаемая каким-либо субъектом, нисколько не противоречит ее абсолютности, т.е. самооправданности. Понятие "абсолютный", когда оно имеет значение предиката или определения, приложимо к таким предметам, которые находятся в системе отношений. Так, например, утверждая абсолютное движение тела А, приближающегося к телу В, мы вовсе не отрицаем, что это движение совершается в отношении к телу В, мы отрицаем только те учения, согласно которым факт сближения двух тел, взятый в его конкретной полноте, с одинаковым правом может быть выражен как суждением "А движется к В", так и суждением "В движется к А".

3. ВСЕОБЪЕМЛЮЩИЕ И ЧАСТИЧНЫЕ АБСОЛЮТНЫЕ САМОЦЕННОСТИ

Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама Истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т.д. Таким образом, Бог, и именно каждое Лицо Пресвятой Троицы, есть Всеобъемлющая абсолютная самоценность. Полное взаимодействие Бога-Отца, Сына и Духа Святого в жизни друг друга дает право утверждать, что Всеобъемлющая абсолютная самоценность не делится на три части и существует не в трех экземплярах: Она едина в трех Лицах. Мало того, и всякий тварный член Царства Божия есть личность, достойная приобщиться к Божественной полноте бытия вследствие избранного ею пути добра и действительно получившая благодатно от Бога доступ к усвоению Его бесконечной жизни и деятельному участию в ней; это – личность, достигнувшая обретенности; жения по благодати и вместе с тем имеющая характер хотя и тварной, но все же всеобъемлющей абсолютной самоценности. Всякая такая личность есть тварный сын Божий.

Наконец, даже и всякий деятель психоматериального царства бытия, несмотря на свое состояние отпадения от Бога и пребывания в скудости относительно изолированного бытия, есть все же индивидуум, т.е. существо, наделенное единственно в своем роде нормативной идеею, согласно которой он есть возможный член Царства Божия; поэтому каждый субстанциальный деятель, каждая действительная и даже каждая потенциальная личность есть абсолютная самоценность, потенциально всеобъемлющая. Таким образом, все деятели, т.е. весь первоначальный мир, сотворенный Богом, состоит из существ, которые суть не средства для каких-нибудь целей и ценностей, а самоценности абсолютные, и притом даже потенциально всеобъемлющие; от собственных усилий их зависит стать достойными благодатной помощи Божией для возведения абсолютной самоценности их из потенциально-всеобъемлющей на степень актуально всеобъемлющей, т.е. удостоиться обретенности.

Только личность может быть актуально всеобъемлющею абсолютною самоценностью: только личность может обладать абсолютною полнотою бытия. Все остальные виды бытия, производные из бытия, личности, именно различные аспекты личности, деятельности личностей, продукты их деятельностей суть ценности производные, существующие не иначе как под условием всеобъемлющего абсолютного добра. Выше было дано следующее определение производных ценностей: это – бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удалений от нее.

Отсюда, по-видимому, следует, что всякое производное добро низводится на степень лишь средства. В таком случае пришлось бы думать, что, например, любовь человека к Богу или любовь человека к другим людям есть добро не само по себе, а только как средство достигнуть абсолютной полноты бытия. Также и красота, истина были бы добры не сами по себе, а лишь в качестве средств.

Осознание этого тезиса и точное понимание его необходимо связано с отвращением к его смыслу, и это чувство есть верный симптом ложности тезиса. В самом деле, любовь к какому бы то ни было существу, лишенная самоценности и низведенная на степень лишь средства, есть не подлинная любовь, а какая-то фальсификация любви, таящая в себе лицемерие или предательство. Ложность этого тезиса обнаруживается также и в том, что он делает непонятною добротность самого Абсолютного

всеобъемлющего Добра: если любовь, красота, истина, несомненно наличные в Нем, суть только средства, то что же есть истинное добро в самом этом абсолютном Дobre! К счастью, однако, наша мысль вовсе не обязана колебаться между двумя только членами альтернативы: всеобъемлющая абсолютная ценность и служебная ценность (ценность средства). Решение вопроса может быть найдено, если воспользоваться понятием *Strahlwert*, которое выработано В.Штерном; мы передадим его для целей нашей системы словом "частичная ценность". Чтобы установить это понятие, скажем несколько слов о значении его в системе Штерна.

Согласно Штерну, следует различать самоценности (*Selbstwerte*) и производные ценности (*abgeleitete Werte*); в свою очередь, эти последние суть или *Strahlwerte* (лучевые ценности или ценности излучения), или *Dienstwerte* (служебные ценности, средства). К понятию "лучевой ценности" Штерн приходит следующим образом. Согласно его персоналистической системе философии, только личность суть самоценности; но личность есть *unitas multiplex* (сложное единство, единство, состоящее из множества частей); личность есть целое, заключающее в себе множество моментов, – будь то реальные части, признаки, фазы существования, способы выражения, области действия; каждый момент причастен самоценности целого и становится, таким образом, носителем ценности, не будучи сам по себе самоценным. Самоценное целое излучает свою ценность на все принадлежащее ему: поэтому можно назвать такой вид производной ценности словом *Strahlwert*. К числу таких "лучевых ценностей" принадлежат, по Штерну, например, нравственность, религия, искусство, право, здоровье и т.п.: "это не первичные ценности, однако, с другой стороны, они не потому только ценны, что полезны "для чего-нибудь", – в них истекают и выражаются первичные ценности" (стр. 127).

Усваивая понятие "лучевой ценности", выработанное Штерном, нам придется, однако, подвергнуть его преобразованию соответственно развиваемой нами системе философии и вместе с тем изменить название, именно назвать то, что мы имеем в виду, в отличие от абсолютных всеобъемлющих самоценностей, словом абсолютные "частичные самоценности". Несмотря на свою производность, в смысле невозможности существовать без целого, они остаются самоценностями. В самом деле, во главу аксиологии нами поставлена всеобъемлющая полнота бытия как абсолютное совершенство. Та неопределимая добротность, оправданность в себе, которую насквозь пропитана полнота бытия, принадлежит, вследствие органической цельности ее, также и каждому моменту ее. Поэтому всякий необходимый аспект полноты бытия воспринимается и переживается как нечто такое, что само в себе есть добро, само в своем содержании оправданно, как должествующее быть. Таковы любовь, истина, свобода, красота. Все эти аспекты Царства Божия с Господом Богом во главе запечатлены чертами, присущими Абсолютному Добру, такими, как несамозамкнутость, непричастность какому бы то ни было враждебному противоборству, совместимость, сообщаемость, бытие для себя и для всех, самоотдача.

Таким образом, в Боге и Царстве Божием, а также в первоизданном мире есть только самоценности, нет ничего, что было бы лишь средством, все они абсолютны и объективны, т.е. общезначимы, так как здесь нет никакого изолированного, обособившегося бытия. Подразделения и соотношения между ними можно выразить в следующей таблице:

4. ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Относительны те ценности, которые в каком-либо отношении суть добро, а в другом зло, по крайней мере, потому что необходимо связаны со злом.

Такие двуликие ценности возможны лишь в психоматериальном царстве бытия, состоящем из деятелей, находящихся в состоянии отпадения от Бога и большей или меньшей обособленности друг от друга. Чтобы понять природу относительных ценностей и установить основные формы их, следует различить возможные виды отношения твари к Богу и к Царству Божию.

Все существа стремятся к абсолютной полноте бытия. Для достижения этой цели могут быть избраны два прямо противоположных пути: один путь есть все преодолевающая любовь к Богу как изначальному Абсолютному Добру и любовь ко всем тварным деятелям как потенциально всеобъемлющему добру, возникающее отсюда

свободное подчинение Богу и свободное единодушие соборной деятельности всех тех существ, которые следуют Богу. Деятели, изначально руководящиеся в своем поведении этим идеалом, удостоиваются обжениения и входят от века в состав Царства Божия, не подпадая необходимости вступить на путь эволюции, постепенно возводящей к высшей ступени добра. Другой путь, противоположный первому, есть гордое стремление самому стать Богом и достигнуть абсолютной полноты бытия путем покорения себе всех других существ. Это – идеал Сатаны; он ведет к соперничеству с Богом, встречает при попытках реализации неодолимые препятствия и, в случае нераскаянности, порождает жгучую ненависть к Богу и ко всякому подлинному добру. На этом пути возможно совершенствование в зле и все большее удаление от Бога и Царства Божия; это – сатанинская эволюция.

Возможно, однако, менее решительное отпадение от Бога и Царства Божия; стремление к абсолютной полноте бытия может быть связано с любовью к себе большею, чем к Богу и к другим существам, не в смысле горделивого желания поставить себя на место Бога, а в смысле предпочтительного интереса к себе в смысле сосредоточенности на своих переживаниях и невнимания к чужой жизни, отсутствия интереса к ней. Это – эгоизм, не сатанинский, а земной. Следствием является обособление деятелей друг от друга и предоставленность каждого из них самому себе вплоть до той скудости разрозненного бытия, какая известна современной науке, например, в состоянии отдельного оторванного электрона.

"Всякий-то теперь, – говорит старец Зосима (в "Братьях Карамазовых"), – стремится отделить лицо свое наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий, вместо полноты жизни, лишь полное самоубийство, ибо, вместо полноты определения существа своего, впадают в совершенное уединение".

Бедность уединенной жизни, как уже сказано выше, может быть преодолена только путем эволюционного процесса, состоящего в том, что деятель постепенно научается хотя бы отчасти выходить из замкнутости в себе и вступать в союзы с другими деятелями, образуя с ними органически единые целые, в которых возможно достижение сообща большей сложности и разнообразия жизни, чем в изолированном существовании. Однако повышение жизненной мощи и творческой активности, приобретаемое в таких органических единствах, используется в значительной мере эгоистически, именно для энергичной борьбы за существование против всех, кто находится вне данного единства: добро повышения жизни одних существ сопровождается злом угнетения жизни других существ. Эта печальная относительность добра в эволюционном процессе полна смысла: нравственное зло отпадения от Бога, т.е. зло обособления деятелей, ведет за собою, как естественное следствие, всевозможные другие виды зла, страдания скудости бытия и взаимного стеснения жизни для тех существ, которые очутились вне Царства Божия в царстве психоматериального бытия. Этот низший тип бытия возник вследствие неправильного, но свободного акта выбора; точно так же и осмысленное усовершенствование этого бытия и, наконец, выход из него путем достижения святости и приобщения к Царству Божию возможны, как это видно из учения о сущности Царства Божия, не иначе как посредством свободного искания правильного пути, посредством свободных творческих актов. Поэтому вся природная эволюция от деятеля, стоящего на ступени бытия электрона, вплоть до человека и далее должна быть понимаема как свободный творческий, а не законосообразно необходимый процесс. Все данные для возможности творческого процесса возрождения падших деятелей сохраняются, как показано было выше, даже и на низших ступенях природного бытия: наличность у каждого субстанциального деятеля сверхкачественной творческой силы, связь между деятелями в форме отвлеченного единосущия, способность к целестремительной творческой активности и т.п.

Даже и те деятели, которые не обладают сознанием, сохраняют то отношение к себе и миру, которое мы назвали предсознанием, и потому эволюция их руководится стремлением вверх к абсолютной полноте бытия хотя бы в виде инстинктивной тенденции. Однако это движение к высшей жизни есть свободное творческое искание; поэтому эволюционирующие существа психоматериального царства вовсе не могут быть расположены в линейный ряд прогрессивного приближения к одной и той же цели. Во-первых, многие различные пути ведут даже и к одной и той же цели; во-вторых, возможны отклонения в сторону от пути вверх, заводящие в тупики, в которых дальнейшая эволюция неосуществима, так что выход из них достигается лишь путем скачка на новые пути развития; наконец, в-третьих, возможны и сатаниские соблазны, подпадение им ведет к срывам, к временному или окончательному отклонению на путь развития, не поднимающий к Богу, а ведущий прочь от Него. Как

бы ни были, однако, разнообразны пути развития, мысленно можно наметить идеальный тип эволюции, осуществляющейся по линиям, ведущим, несмотря на различие конкретного содержания процесса, прямо вверх к порогу Царства Божия. Такую эволюцию можно назвать нормальной: она руководится нормами, вытекающими из задачи возрастания в относительном добре вплоть до приобретения способности осознать абсолютные ценности, начать ставить их как цель поведения и дойти до предела психоматериального царства, до святости, удостоиваемой обожения, т.е. вступления в Царство Божие.

Каждый шаг нормальной эволюции есть освобождение от какой-либо стороны эгоистической замкнутости в себе, расширение жизни деятеля путем усвоения какой-либо группы чужих личных или вообще сверхличных интересов в свою жизнь так, как если бы они были его собственными интересами (такое усвоение Штерн называет "интроцепцией"), выработка способностей, необходимых для восхождения к всеобъемлющей жизни, например выработка психической деятельности из психоидной, приобретение новых форм восприятия (света, звука и т.п.). развитие сознания из данных предсознания, переход от инстинкта к сознательной воле, развитие способности интеллектуальной интуиции (разум) и т.п.

Каждое приобретение нормальной эволюции, всякая деятельность на пути ее есть положительная ценность, поскольку она есть бытие в его значении для восхождения к абсолютной полноте бытия. Всякое проявление жизни в этом нормальном процессе есть не только средство для восхождения, но и самоценность для творящего и переживающего его субъекта, момент субъективной полноты бытия. Количество таких самоценностей и разнообразие их очень велико у такого относительно высоко развитого деятеля, сравнительно далеко ушедшего по пути освобождения от эгоистической замкнутости в себе, как человеческое "я": человек живет отчасти общею жизнью с множеством подчиненных ему низших деятелей, входящих в состав его тела; точно так же он живет отчасти общею жизнью с ближайшими высшими деятелями, которым он подчинен со своею семьею, со своим народом, с церковью и т.п. Множество деятельностей в каждой из этих областей имеют для субъекта характер самоценности; биологические функции здорового организма, например восприятие пищи при нормальном аппетите и усвоение ее, мускульная активность, отдых после нормального труда и т.п., и т.п.; деятельности, выводящие за пределы чисто биологических процессов, например приобретение собственности, распоряжение ею и устройство ее (постройка дома, разведение сада и т.п.); деятельности, входящие в поток жизни высшей иерархической единицы, например воспитание детей, общение с членами семьи, участие в политической борьбе, защита отечества и т.п.; все это – моменты субъективного творчества жизни. Каждая такая деятельность, а также и сами объективные содержания, создаваемые ими (здоровое тело, мастерски сработанный табурет, удачный фотографический снимок, физическая ловкость сына, достигаемая правильным физическим воспитанием, развитие политической партии и т.п.), могут быть самоценностями для человека. Но, с другой стороны, каждая из этих деятельностей и каждый предмет, создаваемый ими, могут быть также низведены на степень лишь средства; какой-нибудь аскет, например Игнатий Лойола, выработавший ряд правил, научающих, как довести восприятие пищи до минимума, не спускаясь, однако, до такого измождения плоти, когда духовная жизнь утрачивает свою свежесть и энергию, допускает биологическую функцию питания лишь как необходимое средство для духовной деятельности, пока человеческое тело не преображено. Мало того, каждая из перечисленных деятельностей и предметы их могут быть низведены на степень средства не только в отношении абсолютных ценностей, но и в отношении других тоже относительных ценностей: ремесленник может смотреть на свою профессиональную деятельность и на продукты ее (мебель, сапоги, платье) только как на средство заработка, не вкладывая бескорыстного интереса в свое дело. Точно так же учитель гимнастики может относиться к своему преподаванию и к физическому совершенствованию доверенных ему детей только как к средству получать жалованье и повышение по службе, в случае выдающегося успеха (вряд ли такому учителю можно вполне спокойно поручить детей). Мало того, соотношение деятельностей, предметов их и ценностей настолько сложно, что каждое из перечисленных действий и каждый предмет их может быть одновременно для одного и того же деятеля и самоценностью и вместе с тем средством для достижения какой-либо другой ценности.

Все перечисленные деятельности в царстве психоматериального бытия в той или иной степени требуют борьбы с существами, находящимися вне деятеля или того союза, в интересах которого он действует: питание требует насильственного расторжения целости чужого растительного или животного организма; ремесленная деятельность человека сопутствуется истреблением жизни растений и животных или насильственным

вмешательством в течение процессов неорганической природы; всякое овладение психоматериальными благами в пользу своего народа ведет прямо или косвенно к нарушению интересов других народов и т.п. В той или иной степени все эти деятельности связаны с борьбой за существование, и даже внутри всякого союза согласие между его членами существует лишь в некоторых отношениях, а в других они находятся в борьбе друг с другом, таковы, например, некоторые болезни организма, конкуренция в торговле и промышленности, эксплуатация труда капиталом и т.п. Здесь нет любовного отношения ко всем существам, нет полной гармонии интересов, нет соборного делания; поэтому переживания одного деятеля или группы их не могут быть предметом полного активного соучастия всех остальных. Хотя бы эти переживания и предметы их были самоценностями для какого-либо индивидуума, они все же принадлежат к числу относительных, а не абсолютных ценностей. В самом деле: во-первых, они оправданы лишь с точки зрения психоматериального царства бытия, состоящего из существ, которые сами создали раздробление жизни на отдельные, относительно изолированные струи; во-вторых, поскольку условия или следствия их связаны с противоборством чужой жизни, они суть отрицательные ценности, добро в них связано со злом. Однако взятые сами по себе, в изоляции от этих своих условий и следствий, они суть проявления сохранения жизни и роста ее, подготавливающего осознание абсолютных ценностей и усвоение их. Как ступени возрастания солидарности и гармонии (если еще не любви), как ступени порядка и т.п. ценностей, которые можно назвать слабыми отражениями абсолютных ценностей Царства Божия, они доводят до порога этого Царства и пробуждают жажду отрешиться от дольного мира и удостоиться приобщения к миру горнему. В этом смысле, поскольку конечная цель всех существ есть абсолютная полнота бытия, которая может быть не иначе как соборною, проявления нормальной эволюции каждого существа суть положительные ценности также и с точки зрения всех остальных деятелей: это – ценности объективные, общезначимые, хотя и относительные. В самом деле, освобождаясь от субъективных пристрастий, искажающих оценки, всякий деятель принужден признать положительное значение здоровья всех других деятелей, благосостояния их, процветания их семьи, народа и т.п., хотя эти виды добра психоматериального царства только относительны, т.е. связаны также и со злом. Вследствие этого общезначимость их иная, чем общезначимость абсолютных ценностей: совершенная любовь, красота, истина, нравственное добро суть общезначимые самоценности, тогда как относительное добро общезначимо не как самоценность, а как нечто служебное, как необходимый момент эволюции, подводящей к порогу выхода из зла; различные виды относительного добра могут иметь характер самоценности только для самих носителей их и тех приблизившихся к ним деятелей психоматериального царства, которые вместе с ними борются за сохранение жизни и повышение уровня ее. Таким образом, это субъективные самоценности.

5. ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Отрицательную ценность, т.е. характер зла (в широком, а не этическом лишь значении), имеет все то, что служит препятствием к достижению абсолютной полноты бытия. Из этого, однако, не следует, будто зло, например, болезнь, эстетическое безобразие, ненависть, предательство и т.п., сами в себе безразличны и только постольку, поскольку следствием их является недостижение полноты бытия, они суть зло; как добро оправданно само в себе, так и зло есть нечто само в себе недостойное, заслуживающее осуждения; оно само в себе противоположно абсолютной полноте бытия как абсолютному добру.

Но в отличие от Абсолютного Добра зло не первично и не самостоятельно. Во-первых, оно существует только в тварном мире и то не в первоначальной сущности его, а первоначально, как свободный акт воли субстанциальных деятелей, и производно, как следствие этого акта. Во-вторых, злые акты воли совершаются под видом добра, так как направлены всегда на подлинную положительную ценность, однако в таком соотношении с другими ценностями и средствами для достижения ее, что добро подменяется злом: так, быть Богом есть высшая положительная ценность, но самочинное присвоение себе этого достоинства тварью есть величайшее зло. В-третьих, осуществление отрицательной ценности возможно не иначе как путем использования сил добра. Эта несамостоятельность и противоречивость отрицательных ценностей особенно заметна в сфере сатанинского зла, к рассмотрению которого мы и приступим.

Сатанинское зло есть гордыня деятеля, не терпящего превосходства Бога и других деятелей над собою, стремящегося поставить себя на место Бога и занять исключительное положение в мире, выше остальных тварей. Эта основная черта сатанинской воли выражается в различных видоизменениях, например в сатанинском

честолюбии, сатанинском властолюбии, в проявлениях ненависти, зависти, жестокости и т.п. Для этой воли имеют характер самоценности такие действия и положения, которые сами по себе, а не по своим следствиям или предварительным условиям наносят ущерб другим существам. Так, например, для честолюбца с сатанинским уклоном, состязаящегося с другими деятелями, конечная цель есть не просто совершенство деятельности, а именно первенство, победа над другими деятелями. Точно так же для жестокого существа, для кошки, играющей пойманную мышью, или для садиста, мучения жертвы составляют то именно, в чем они утверждают свое превосходство и господство над миром.

Совсем другой характер имеет зло, вносимое в мир земным себялюбием: оно содержится не в самом том действии или положении, которое служит целью, а в его следствиях или средствах для достижения его; эти следствия рассматриваются самим деятелем, если он замечает их (это случается редко), как нежелательные, а злые средства для достижения цели – сами по себе ему не нравятся. Так, громадное большинство людей охотно отказалось бы от животной пищи, если бы удовлетворительная система беззубойного питания была выработана и народное хозяйство было приспособлено для обеспечения ее. Держа конкурсный экзамен для поступления в высшее учебное заведение, юноша нормального душевного склада сожалеет своих товарищей, не достигших цели, а не злорадствует над их неудачей.

Коротко говоря, различие между сатанински злою волею и злою волею земного себялюбия следующее: с точки зрения сатанинской воли сами злые деяния суть положительные самоценности, поскольку они удовлетворяют гордыню; а для земного себялюбия злые деяния имеют лишь служебную ценность, оставаясь сами по себе нежелательными. И тут, и там зло, причиняемое другим существам, не есть первичная цель, оно есть следствие себялюбия. В этом смысле даже и Сатана не есть существо, стремящееся к страданию других существ самому по себе. Однако характер сатанинского себялюбия таков, что цели его с аналитической необходимостью включают в себя угнетение бытия других существ, а цели земного себялюбия синтетически необходимо связаны с поступками и положениями, угнетающими чужое бытие. Первое есть абсолютное зло, а второе – зло относительное.

Различие между этими двумя видами воли можно еще пояснить различием сатанинского и земного честолюбия. Для сатанинского честолюбия первенство, как победа над другими деятелями, есть самоцель; для земного честолюбия достижение первенства есть не самоцель, а средство, именно – или показатель совершенства исполняемой деятельности, или источник обеспечения себе какого-либо другого блага (например, положения в обществе, благоприятного для свободного развертывания всех жизненных деятельностей) и т.п.

Теоретически разграничить сатанинское и земное честолюбие не трудно, но практически, сталкиваясь в жизни с конкретными проявлениями человека, зачастую почти невозможно установить, с чем имеешь дело. Соревнование незаметным рядом ступеней быстро приводит к развитию зависти и ненависти, которая, согласно определению Шелера, радуется недостаткам ненавидимого и печалится, подметив в нем какое бы то ни было достоинство. Вступив на этот путь, человек идет по краю пропасти, зловеще освещаемый отблесками сатанинской злобы. Жизнь великих людей и видных исторических деятелей дает немало примеров такого опасного положения. Вспомним соперничество Фихте и Шеллинга, скрытую ревность в отношениях между Л. Толстым и Достоевским, дьявольские выходки Байрона в отношении к своей жене, обусловленные, по-видимому, тем, что она до замужества не сразу ответила на любовь Байрона к ней, низменное поведение Лермонтова в отношении к Сушковой. Те же явления мы найдем и в своей среде во всех сферах жизни. В каждом университете есть две, три пары профессоров, работающих в одной и той же области и ненавидящих друг друга всеми силами своей души; то же самое происходит в жизни артистов, политиков, церковных деятелей.

Себялюбие, как сатанинское, так и земное, есть основное зло, зло нравственное, осуществляющееся в разнообразных видоизменениях. Следствием его, поскольку оно ведет к относительной изолированности деятелей друг от друга, являются всевозможные другие виды зла, которые могут быть названы производным злом: таковы телесные страдания, болезни, смерть, душевные страдания и душевные болезни, эстетическое безобразие, неполнота истины, заблуждение и т.п.

Если мир есть создание благого Творца, во всех своих деталях осмысленное, то является вопрос, почему в нем существует зло и каков смысл различных видов зла.

Ответ на этот вопрос дан мною в книге "Свобода воли" и вкратце намечен также здесь. Высшее достоинство мира, ради которого только и стоит существовать миру, именно способность творить Царство Божие, возможно не иначе как при условии свободы деятелей. Но свобода связана с возможностью не только добра, а и зла. Деятель, неправильно пользующийся своею свободою, вступивший на путь себялюбия, вносит в мир зло. Добро любви к Богу и тварям Божиим предполагает возможность зла себялюбия, вовсе, однако, не требуя действительности его. Действительность себялюбия, таким образом, свободное, самочинное проявление деятеля, никем не вынужденная вина его, грех, влекущий за собою, как естественное и должное следствие, изолированность его со всеми возникающими отсюда видами производного зла – скудостью жизни, болезнями, смертью, эстетическим безобразием и т.п.

Основное зло, зло эгоистического себялюбия, есть свободный акт деятеля, ведущий к своего рода антипреображению его; следовательно, зло не есть только недостаток добра, только неполнота его, т.е. небытие. Зло есть некоторый особый вид содержания бытия – некоторое esse, о котором приходится сказать, что оно – male esse в отличие от bene esse. Однако оно появляется на свет не иначе как путем неправильного использования великого добра, именно свободной творческой силы, и притом а погоне за величайшею положительною ценностью, именно обожением, однако на неправильном пути. Следовательно, это male esse никогда не может быть насквозь злом: оно всегда содержит в себе хоть какие-нибудь остатки положительных ценностей. Прав бл.Августин, утверждающий, что добро не может быть вычерпано до конца ни в чем сущем, так как тогда само существование прекратилось бы. Доброе бытие может быть насквозь добрым, тогда как злое бытие не может быть насквозь злым.

Высокая осмысленность мира обнаруживается в том, что все виды зла непосредственно затрагивают только тех деятелей, которые сами запятнаны тою же виною себялюбия и обрекли себя на жизнь в царстве психоматериального бытия. В самом деле, деятели Царства Божия неуязвимы даже и для Сатаны: их единодушие исключает возможность распада их связи, т.е. смерти; их преобразованное тело, не проявляющее сил отталкивания, не может быть поэтому подвергнуто никакому насилию путем толчка; душевные страдания униженной гордости, честолюбия, властолюбия и т.п. для них не существуют, так как они свободны от этих страстей. Даже и любовное соучастие в нашей жизни не может создать в царстве Духа земных печалей и огорчений. Положение членов царства Духа подобно состоянию врача, оказывающего деятельную помощь больному, знающего могущество своей науки и искусства, и притом такого врача, который обладал бы чудесным ведением путей Божиих, открывающим ему смысл земных страданий и несомненность конечной победы добра.

Неземное спокойствие Сикстинской Мадонны Рафаэля есть не "ультра-аристократическое равнодушие к страданиям и нуждам нашего мира", как показалось Белинскому, а совершенная чистота твердо полагающейся на Бога сестры милосердия, которая, не заражаясь страхами и горячечным бредом больного, одним прикосновением своей прохладной нежной руки ко лбу его вносит покой и удовлетворение в его душу и тело.

Соотношение всех существ и всех событий, образующее единый мир, объясняется тем, что во главе мира стоит Мировой Дух, субстанциальный деятель, координирующий все деятельности всех существ, ни от кого не обособляющийся, следовательно, принадлежащий к составу Царства Божия. Дух может быть источником только такого целого, только такой системы, все части которой ведут к осуществлению цели, подлинно всеобъемлющей, непреходящей, неотменимой, абсолютной. Цель эта, как и подобает Духу, может заключаться лишь в том, чтобы весь строй мира и всякое событие в нем служили побуждением к развитию духовности в особях душевно-материального царства и, следовательно, воспитывали бы их для воссоединения с Царством Божиим. Итак, включенность каждого события во всеобъемлющую мировую связь, дающая самые неожиданные и наиболее прихотливые с точки зрения особи сочетания, не только не есть слепой случай, но именно она таит в себе глубочайший смысл, обладая характером нравственной необходимости. Отсюда получается мир, в котором каждое "великое мировое событие приспособлено к судьбе многих тысяч существ, для каждого по-своему" и "токи жизни всех людей в их взаимном переплетении должны иметь между собою столько согласия и гармонии, сколько композитор придает гармонии множеству голосов симфонии, по-видимому, перебивающих друг друга".

В этом осмысленном целом всякое зло, болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением, или

побуждением к раскаянию и т.п. В этом смысле даже и зло имеет служебную положительную ценность: в царстве злых существ оно используется как средство для исцеления их от зла.

6. СЛУЖЕБНЫЕ ЦЕННОСТИ

В нашем психоматериальном царстве есть бесчисленное множество действий, событий, содержаний бытия, имеющих характер только средства для осуществления какой-либо положительной ценности: подметание комнаты, выведение жирного пятна из платья бензином, ежедневные поездки в трамвае на место работы, заполнение анкеты для получения паспорта и т.п., и т.п., все это – служебные ценности. Они возможны только в царстве бытия, где есть распады и обеднения жизни: это действия и содержания бытия, имеющие внутреннее отношение не ко всей сложной системе жизни, а к одному какому-либо ограниченному элементу ее; они повторимы и заменимы, они ценятся не за свое относительно-индивидуальное содержание, а лишь за связь с целью, мыслимой в отвлеченном понятии. Чем больше в поведении какого-либо существа действий, имеющих характер только средств, чем чаще они повторяются, тем больше тонус жизни такого существа падает, тем больше в ней скучных полос.

По мере развития культуры человек все чаще ставит цели, достижение которых требует предварительную осуществления длинной цепи средств. Из этого не следует, будто развитие культуры неизбежно должно сопровождаться понижением тонуса жизни. Искусство жизни состоит в таком усложнении интересов и в таком углублении органичности ее, что средства перестают быть только средствами и хоть какою-нибудь стороною своею содержат в себе также самоцели или, по крайней мере, насквозь пронизаны и заманчиво освещены тою самоцелью, ради которой они осуществляются. Так, ученый, готовящийся несколько лет к трудной экспедиции, дальновидный политик, вроде Бисмарка, кипуче деятельный реформатор, как Петр Великий, может осуществлять средства для отдаленной цели с увлечением, находя в каждом из них какою-либо самоцелью или, по крайней мере, отблеск той отдаленной самоцели.

7. ДРАМАТИЗМ НОРМАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

В психоматериальном царстве даже и в процессе нормальной эволюции большая часть деятельностей направлена на осуществление относительного добра: сохранение и развитие мое, моей семьи, моего народа, человечества как психоматериальных (а не духовных) целых есть добро для этих существ, связанное так или иначе со злом для других существ. Поэтому, чем более высокой ступени освобождения от эгоистической замкнутости в себе достиг деятель, чем более чуток он ко всякому внесению зла в мир, тем чаще положение его оказывается драматическим.

Даже и абсолютные ценности в условиях психоматериального бытия зачастую требуют для обеспечения доступа к ним, для сохранения условий пользования ими таких действий, которыми разрушаются относительные ценности, дорогие и самоценные для тех или иных субъектов. Заговорщики, совершившие убийство Павла I, гениальные реформаторы, вроде Петра Великого, разрушающие старые формы жизни, участники гражданских войн во время великих революций, борющиеся за абсолютные ценности, переживают тяжелую драму, внося в мир зло в борьбе за добро.

Уход в монастырь не есть радикальное освобождение от зла, неизбежного в царстве психоматериального бытия; жизнь в тихой обители, даже в затворе только уменьшает количество и разнообразие проявлений зла, но не устраняет их окончательно.

Можно попытаться успокоить свою совесть путем отрицания христианского идеала абсолютного добра, путем учения, утверждающего, что абсолютно неотменимые законы бытия обуславливают формы жизни, в которых неизбежна относительность добра, т.е. неустранима связь добра со злом. Такое оправдание себя есть дьявольский соблазн. В действительности абсолютное добро осуществимо, и в Царстве Божиим оно осуществлено, но мы отпали от него и создали такую сферу бытия, которая "лежит во зле" и без преображения не может вместить в себе чистое добро. Смело посмотреть в глаза этой правде, не скрывая от себя примеси зла и несовершенства, присущей даже самым великим героическим подвигам в царстве психоматериального бытия, можно только на почве христианского мировоззрения: только оно указывает путь к идеальному царству бытия, где совершенная свобода от зла достигается не угашением жизни, как это проповедует буддизм, а, наоборот, обретением полноты жизни, и не уничтожением индивидуальных своеобразий, а всеобъемлющим раскрытием их.

Видение зла, пронизывающего все проявления жизни в психоматериальном царстве, не приведет нас к унынию и к неверию в благость Творца мира, не приведет к "бунту" Ивана Карамазова и к возвращению "билета", если мы отдадим себе отчет в том, что абсолютные ценности не разрушима никакими внешними силами. Царство Божие, как уже выяснено, не подпадает ударам даже и сатанинской злобы. И даже в нашем психоматериальном царстве разрушается, умирает и отпадает в прошлое не абсолютно ценное бытие, а только те стороны и проявления его, которые несовершенны и потому рано или поздно должны погибнуть, чтобы не мешать более совершенному осуществлению абсолютно ценного ядра, заложенного в основе их. Любовь Агнес (в "Бранде" Ибсена) к ребенку ее Альфу не исчезает вместе с его смертью: подлинная личная любовь есть онтологическое срастание одного индивидуального сверхвременного и сверхпространственного существа с другим, неуничтожимое тем глубоким изменением тела, которое называется смертью. Смерть одного из любящих может даже повысить качество общения с ним: оно начинает совершаться как бы непосредственно в сердце оставшегося в живых. И.В.Киреевский говорит об умершем духовно близком человеке: "Наше сердце становится местом, где он пребывает, не мысленно, а существенно сопронизаясь с ним". И неудивительно: наши грубые непроницаемые тела содействуют, правда, внешнему общению, но препятствуют осуществлению более глубоких внутренних связей. Сочетание любящего с любимым, особенно в органическом единстве семьи, определяет дальнейшую судьбу обоих лиц непрерывно вплоть до приобщения их к Царству Божию, где личная любовь впервые получает окончательное осуществление: абсолютная любовь к одному существу, вследствие идеальной связи всех индивидуальностей, включает в себя потенциально любовь ко всем остальным существам и потому может быть реализована во всей чистоте, без умяляющих ее эгоистических пристрастий, только в Царстве Божием.

Так же, как любовь, неразрушима красота и подлинное переживание ее хотя бы и в том виде, как оно доступно нам в психоматериальном царстве. Вспомним, как Оленин ("Казачьи" Толстого), подъезжая к Кавказу, в первый раз увидел снеговую цепь его во всем ее величии.

"Рано утром он проснулся от свежести в своей перекиданной и равнодушно взглянул направо. Утро было совершенно ясное. Вдруг он увидел – в шагах двадцати от себя, как ему показалось в первую минуту, – чисто-белые громады с их нежными очертаниями и причудливую, отчетливую, воздушную линию их вершин и далекого неба. И когда он понял всю даль между ним и горами и небом, всю громадность гор, и когда почувствовалась ему вся бесконечность этой красоты, он испугался, что это призрак, сон. Он встряхнулся, чтобы проснуться. Горы были все те же.

– Что это? Что это такое? – спросил он у ямщика.

– А, горы, – отвечал равнодушно ногаец.

– И я тоже давно на них смотрю, – сказал Ванюша. – Вот хорошо-то. Дома не поверят.

На быстром движении тройки по ровной дороге горы, казалось, бежали по горизонту, блестя на восходящем солнце своими розоватыми вершинами. Сначала горы только удивили Оленина, потом обрадовали; но потом, больше и больше вглядываясь в эту не из других черных гор, но прямо из степи вырастающую и убегающую цепь снеговых гор, он мало-помалу начал вникать в эту красоту и почувствовал горы. С этой минуты все, что только он видел, все, что он думал, все, что он чувствовал, получало для него новый, строго величавый характер гор. Все московские воспоминания, стыд и раскаяние, все пошлые мечты о Кавказе, все исчезли и не возвращались более. "Теперь началось", – как будто сказал ему какой-то торжественный голос. И дорога, и вдаль видневшаяся черта Терека, и станицы, и народ – все это ему казалось теперь уже не шуткой. Взглянет на небо – и вспомнит горы. Взглянет на себя, на Ванюшу – и опять горы. Вот едут два казака верхом, и ружья в чехлах равномерно поматываются у них за спинами, и лошади их перемешиваются гнедыми и серыми ногами; а горы... За Терекон виден дым в ауле; а горы... Солнце всходит и блещет на виднеющемся из-за камыша Тереке; а горы... Из станицы едет арба, женщины ходят, красивые женщины, молодые; а горы... Абреки рыскают в степи, и я еду, их не боюсь, у меня ружье и сила, и молодость; а горы..."

Красота снеговых гор, их величие, гармония и девственная чистота есть только символ абсолютной красоты, абсолютного величия и чистоты; поэтому сами горы не

вечны и не должны быть вечными, но выражаемая ими красота вечна, и переживание ее навсегда сохраняется в душе, конечно, не в своей психоматериальной конкретности, которая, на деле, есть не конкретность, а разорванная абстрактность, но в своем значении, которое, как обертон, продолжает петь в душе, на все налагая новый отпечаток торжественности и величавости и неизменно поддерживая, хотя бы в подсознательной или сверхсознательной сфере, Эрос к красоте.

Неизгладимый след, остающийся в душе от переживания абсолютных ценностей, никогда не позволит деятелю, отклонившемуся от нормального пути развития, удовлетвориться своим состоянием; он всегда будет терзаться противоречием между своим поведением, исполненным зла, и эросом чистого добра, полуоткрывшегося ему в земных переживаниях абсолютных ценностей. Рано или поздно это противоречие выведет заблудшихся из тупика, побудит их оставить "скучные песни земли", и даже Сатана, истерзанный своею двойственностью и лживостью, может быть, разочаруется в мрачном величии ада.

Зло возникает в психоматериальном царстве не только при осуществлении относительных ценностей, но даже и в связи с попытками воплощения абсолютных ценностей. Есть, однако, глубоко различие между этими двумя случаями появления зла. Относительное добро по самой своей природе таково, что связано со злом для каких-либо существ. Наоборот, абсолютное добро по самой своей природе есть добро для всех, и если в условиях психоматериального бытия оно может оказаться связанным со злом для некоторых деятелей, то это зло возникает из самой несовершенной природы этих деятелей или из несовершенства воплощения абсолютной ценности. В самом деле, даже такая деятельность, как исполнение какой-либо из величайших симфоний Бетховена, может оказаться мучением для ученого в соседней квартире, которому она мешает сосредоточиться на важной и трудной работе; точно так же она может быть неприятна и ничем не занятому лицу, если оно лишено восприятия музыки и слышит только беспорядочный набор звуков, не улавливая прекрасного целого. В обоих этих случаях зло возникает не из природы прекрасной музыки, а из ограниченной сущности самих страдающих лиц, виновных в своей ограниченности. Правда, возможен и третий случай: исполнение даже и прекрасного музыкального произведения хотя бы и лучшими виртуозами не может быть абсолютно совершенным в психоматериальном царстве бытия: досадные скрипы, хрипы и шумы неизбежно примешиваются к нему и терзают чувствительное ухо. В этом случае зло возникает не из природы абсолютной ценности, но также и не из ограниченной природы страдающего существа, а из несовершенства исполнителей и средств исполнения.

Учение о том, что абсолютные ценности неразрушимы и что природа абсолютной ценности сама по себе никогда не рождает зла, может привести непрощеных "благодетелей" человечества, людей с революционной натурой к убеждению, что они имеют право сметать с пути без зазрения совести все препятствия ради отстаиваемых ими абсолютных ценностей (на деле они борются обыкновенно не за абсолютные, а за относительные ценности, ложно абсолютируя их). Конечно, такая мысль есть дьявольский соблазн. Хотя разрушению подвергаются только относительные положительные ценности и процесс нормальной эволюции невозможен без такого разрушения, все же чуткая совесть запрещает многие виды таких разрушений или, допуская некоторые из них, переживает их как драму. Рассматривать подробнее этот вопрос мы здесь не будем, так как он подлежит исследованию в системе этики, а не в общем учении о ценностях.

8. МНИМЫЕ ДОВОДЫ В ПОЛЬЗУ РЕЛЯТИВИЗМА

Многие условия содействуют распространению релятивистического учения о ценностях, т.е. учения, согласно которому все ценности относительны. Прежде всего следует иметь в виду, как это уже было разъяснено, что неорганическое миропонимание необходимо приводит к релятивистической аксиологии. Но этого мало, и опыт услужливо подсовывает множество фактов, которые кажутся убедительно подтверждающими этот вывод из неорганического миропонимания. В самом деле, в царстве психоматериального бытия действительно громадное большинство деятельностей и содержаний бытия принадлежит к области относительного добра, т.е. необходимо связано со злом. Мало того, сами абсолютные ценности суть лишь предмет стремления (а также созерцания и веры) для деятелей психоматериального царства без возможности абсолютного воплощения их, которое достижимо лишь в

Царстве Божиим. Попытки осуществления абсолютных ценностей в психоматериальном царстве связаны со злом; кто не усматривает, что это зло возникает не из природы самой абсолютной ценности, а из несовершенства воплощения ее или из несовершенства использования ее, тот приходит к ложному выводу, будто абсолютные ценности вовсе не существуют.

Наконец, есть еще одно важное обстоятельство, дающее повод к релятивизму: следует различать, как это разъяснено М. Шелером, нормы поведения и соответствующие им ценности и отдавать себе отчет в том, что одна и та же ценность может в различных условиях быть источником различных, даже иногда противоположных норм. Так, например, положение "собственная ценность личности равна ценности другой личности" может дать начало в различных условиях двум противоположным нормам: "заботиться о других" и "заботиться о себе".

9. РАНГИ ЦЕННОСТЕЙ

Из определений, данных выше, и изложенных в связи с ними учений следует, что положительные ценности не равны друг другу; между ними есть различия: различия ранга, различия достоинства. Прежде всего, очевидно, что служебные ценности ниже самоценностей; далее, среди самоценностей абсолютные самоценности стоят выше относительных самоценностей. Далее, в каждой из этих групп есть свои различия по рангу: среди абсолютных самоценностей всеобъемлющие стоят выше частичных; между всеобъемлющими ценностями первичные ценности – Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой – стоят выше тварных ценностей.

Среди относительных ценностей ранги определяются, между прочим, степенями нормальной эволюции; так, например, у нас на земле ценности биологические в общем выше ценностей неорганической природы, ценности социального процесса выше ценностей биологических. Попытку расположить ценности в ряды по рангам можно было бы осуществить не иначе, как имея обстоятельно разработанное учение о системе ценностей вроде такой законченной таблицы их, какую дал Мюнстерберг в своей "Philosophie der Werte".

Не собираясь разрабатывать такую систему, я ограничиваюсь также и в учении о рангах только защитой этого понятия. Многие стороны его выяснены М. Шелером в его "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Н. Гартманом в его "Этике" и В. Штерном в его "wertphilosophie".

Гейде отвергает вовсе различие ценностей по рангам. Всякая ценность, говорит он, может иметь различные степени: я могу предпочесть поездку для здорового отдыха маленькому нравственному акту, могу предпочесть приятность прогулки ничтожной эстетической ценности театрального спектакля и т.п. Примеры, приводимые Гейде, на деле вовсе не обязывают отказываться от учения о ранге ценностей, т.е. различии их по внутреннему достоинству. Они показывают лишь, что при выборе между несколькими ценностями приходится в условиях психоматериального бытия руководствоваться не только рангом, но и другими свойствами их, например, тем, что неосуществление какой-либо низшей положительной ценности (скажем, сытости) ведет за собою появление разрушительных отрицательных ценностей (болезни, смерти и т.п.). Отсюда следует, что предпочтение ценности должно определяться ее рангом лишь при равенстве прочих оснований.

СУБЪЕКТИВНО-ПСИХИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ

1. ЦЕННОСТЬ И ЧУВСТВО ЦЕННОСТИ

Ценности вступают в сознание субъекта не иначе, как посредством чувств субъекта, интенционально направленных на них. В связи с чувством субъекта они становятся ценностями, переживаемыми им. Даже в предсознании субъекта они связаны уже с положительным или отрицательным предчувством. Так, в общении с людьми нравственная чистота юноши, нежность девушки, мужество, надежность, сила мужчины, задор бретера, мрачность меланхолика, суровость "инквизитора" обыкновенно даны нам не просто теоретически, как бытие, служащее предметом наблюдения, но еще и переживаются, как ценности, как нечто достойное быть или не быть, как нечто приемлемое или неприемлемое, в связи с бесконечно разнообразными чувствами, для обозначения которых у нас в большинстве случаев нет специальных слов, так что приходится обыкновенно называть их описательно, через указание предмета их: чувство чистоты, чувство нежности и т.п. Иногда эти чувства наблюдателя похожи на чувства, в которых само наблюдаемое лицо переживает свои

проявления и качества; таково, например, чувство нежности. Иногда они отличны от чувств наблюдаемого лица: например, чувство доверия у того, кто полагается в каком-либо деле на своего товарища, и чувство устойчивости настроения и воли у самого этого товарища.

Такое же богатство чувств дает нам и общение с природою. Восприятие пейзажа в целом, восприятие каждого отдельного цвета, звука, запаха, вкуса, восприятие сочетаний их – все окутано в сознании переживанием разнообразных чувств. Точно так же все душевные и духовные деятельности человека, а также биологические функции пропитаны положительными или отрицательными чувствами. Удовольствие и неудовольствие суть наиболее распространенные, но и наиболее элементарные чувства; прелесть жизни и полнота ее переживаются не столько в простом чувстве удовольствия, сколько в упомянутых выше бесконечно разнообразных и сложных чувствах.

Нельзя не согласиться с Шелером, что чувство есть особый вид сознания, в котором даны ценности. Шелер называет свое учение "эмоциональным интуитивизмом", обозначая этим термином непосредственную данность транссубъективных ценностей в чувстве субъекта. В отличие от Шелера, однако, придерживаясь своей онтологической идеал-реалистической аксиологии, согласно которой само бытие в его значении для полноты жизни есть ценность, мы полагаем, что слова "восхитительный", "возвышенный", "красивый" или "благородный", "пошлый", "мужественный", "трусливый" (см. Шелер, стр. 8 с.) обозначают, когда мы выражаем ими свое переживание предмета, следующий сложный факт сознания, имеющий субъективную и транссубъективную стороны: субъективная сторона состоит в том, что наблюдатель переживает свое субъективное "чувство восхитительности", "чувство возвышенности", "чувство красоты", "чувство благородства, мужества" и т.п., а транссубъективная сторона есть сознаваемый предмет внешнего мира с его красками, звуками, деятельностями в той их целостности, которая придает им специфическое достоинство и специфическое значение для полноты бытия, переживаемое наблюдателем в "чувстве восхитительности", "чувстве благородства" и т.п.

Перечисленные сознания и переживания еще не суть знание; они имеют первенствующее практическое значение как возможные руководители нашего поведения. Но для того чтобы они получили теоретическое значение, т.е. стали знанием, необходимы еще интенциональные познавательные акты наблюдателя, направленные и на внешний предмет и на чувства, которыми он одет в сознании; эти акты суть различение, отвлечение, обсуждение и т.п.; в результате их является суждение оценки, знание о ценности.

Для большинства поступков достаточно сознания или даже подсознательного переживания ценностей и вовсе не требуется опознание их, но на известной ступени развития познавательная деятельность, направленная на ценности, полезна для выработки последовательной системы поведения. Разграничивая, таким образом, практическое переживание ценностей чувством и теоретическое различение их знанием, мы можем принять эмоциональный интуитивизм Шелера для практической сферы и в то же время, говоря о познании ценностей, утверждать, что оно осуществляется посредством такой же теоретической интуиции, как и все остальные знания.

Поэтому, вместе с Гейде, мы можем сказать, что оценка есть не особое знание, а знание об особом предмете (стр. 155).

2. ЦЕННОСТЬ И ВОЛЯ

Положительно или отрицательно ценное состояние, переживаемое реально или предвосхищаемое (в представлении, суждении и т.п.), если оно находится в нашей власти, сопровождается стремлением удержать или удалить его, осуществить или предотвратить. Сами ценности не содержат в себе никакой силы, которая могла бы причинить, творчески породить стремления субъекта и его деятельности; динамический момент стремления и деятельности принадлежит самому субъекту, самому субстанциональному деятелю и никому больше (вернее "ничему", так как слова "кто" и "никто" могут быть относимы только к субстанциональным деятелям). Иллюзия, будто сама ценность есть сила, возникает потому, что субстанциональный деятель есть не оторванный от своих переживаний абстрактный носитель силы, а конкретное индивидуальное целое, проникнутое основным стремлением к абсолютной полноте бытия. Поэтому все, что относится к этой цели, как момент ее, как средство или как противодействие ей, не оставляет его равнодушным и становится переживанием его, заряженным силою; однако, мысленно различая переживания деятеля во времени и самого сверхвременного деятеля, легко усмотреть, что сила, необходимая для поступка, исходит не из переживания ценности, а из самого "я"; поэтому "я" остается или может остаться господином поступка.

Правда, в психоматериальном царстве в громадном большинстве случаев "я" низводит себя в рабское состояние, поскольку оно удовлетворяется шаблонным типом поведения, удовлетворением своих страстей, лени и т.п., однако внимательное наблюдение открывает, что все же это лишь относительное рабство, все же формальная (правда, не положительная материальная) свобода сохраняется, т.е. источник действия содержится в самом суверенном сверхвременном "я", а вовсе не детерминируется неотменимо временными переживаниями его.

Осуществление стремления есть волевой акт. Термину "волевой акт" мы придаем здесь чрезвычайно широкое значение, именно называем им всякое действие, имеющее целестремительный характер, независимо от того, имеет ли лежащее в его основе стремление психический или психоидный характер. Поэтому мы можем утверждать, что не только вся жизнь человека, но и жизнь всех субстанциальных деятелей во вселенной может быть разложена на отрезки, состоящие из волевых актов или, по крайней мере, начальных звеньев их. Таким образом, волюнтаризм есть учение, пригодное не только для разработки системы психологии, но и для понимания всех процессов в мире.

Согласно этому учению весь мировой процесс имеет телеологический характер, конечно, не в смысле телеологического детерминизма, т. е. целесообразного предопределения, а в смысле свободной целестремительной активности. Возражения Н.Гартмана против мировой телеологии, между прочим, утверждение его, что мировая телеология отняла бы у человека силу детерминировать что бы то ни было, так как и без него все наперед было бы предопределено, неубедительны, так как при обсуждении этого вопроса он имеет в виду только две возможности – телеологический детерминизм и причинный детерминизм, упуская из виду третью возможность – свободную целестремительность, т.е. индетерминистическую телеологию, при которой возможна постановка ложных целей, неудачные попытки, пробы, попадания в тупик, возвраты на прежние позиции для новых попыток и т.п. В составе ценностей нет принудительной силы, нет также и актуального долженствования, но абсолютные самоценности обладают внутренним достоинством, и потому, любя их, мы сознаем, что наша любовь внутренне оправдана. Отличие этого учения от учения Ф.Брентано состоит в следующем: первичный критерий добра мы находим не в этой внутренней оправданной любви, а в самом объективном внутреннем достоинстве любимого предмета.

Всякому субъекту присущи: 1) стремление к абсолютной полноте бытия и 2) индивидуальная нормативная идея, определяющая возможное своеобразное участие его в царстве абсолютного осуществления абсолютных ценностей. Отсюда понятно, что абсолютные ценности непосредственно сознаются (представители трансцендентального идеализма сказали бы "a priori сознаются"), как нечто заслуживающее любви и осуществления; это непосредственное сознание есть основной момент совести. В случае столкновения различных ценностей, сплошь и рядом происходящего в психоматериальном царстве, предпочтение и осуществление той ценности, которая лежит на пути нормальной эволюции, ведущей к порогу Царства Божия, переживается как должное и может быть иногда выражено в нормах (в суждениях, нормирующих поведение). Реальному переживанию долженствования соответствует в идеальном единстве воли и ценности идеальный момент, идеальное долженствование, необходимо связанное с эйдетической структурой воли, руководимой нормативной идеею индивидуального участия в абсолютной полноте бытия. Это тот момент, который Н.Гартман называет *ideales seinsollen** (стр. 155).

* Идеальное долженствование (нем.).

Если первозданная сущность деятеля снабжает его столь существенными средствами для избрания правильного пути, как совесть и способность переживать долженствование, то, казалось бы, он застрахован от ошибок. Между тем фактически в царстве психоматериального бытия наше поведение изобилует ошибками и ложными шагами. Как это понять? В ответ на это недоумение напомним, что воля деятеля свободна; нормативная идея, совесть, сознание долга, чувство ценности не вынуждают у деятеля его поступков, не причиняют его поведения; сверхпространственный и сверхвременной деятель сам от себя проявляет свою творческую силу в том или ином направлении, опираясь на все свои способности и временные переживания, но не подчиняясь им; к тому же у них и нет силы действования, чтобы творить новые события и производить перемены в деятеле. Имея перед собою для первичного акта выбора две ценности – высочайшую ценность бытия Бога и низшую в сравнении с самим Богом ценность тварного активного участия в Божественной полноте бытия на основании самозабвенной любви к Богу и преклонения перед Его совершенством, свободный деятель может предпочесть высочайшую ценность и захотеть быть Богом. Такое избрание есть предпочтение ценности своего "я" ценности Бога, оно создает эмпирический характер себялюбия, именно более или менее устойчивой любви к себе, большей, чем к Богу. Выше были уже различены два вида этого себялюбия: гордыня, вступающая в состязание с Богом, не терпящая Его

превосходства и стремящаяся низвергнуть Его; себялюбие, стремящееся обладать всеми благами, но не состязающееся с Богом, способное даже признать превосходство и совершенство

Бога, способное даже полюбить Бога и твари Его, однако отдавая предпочтение себе. Первое себялюбие сатанинское, второе себялюбие земное, присущее психоматериальному бытию.

Возможно, что углубленное исследование сатанинского бытия заставило бы различить не два царства мирового бытия, рассмотренные мною в книге "Мир как органическое целое", – Царство Божие и психоматериальное царство, а три, прибавив к первым двум царство адского бытия.

Мысль, что есть существа, завидующие превосходству Бога и вступающие с Ним в состязание, кажется курьезною небылицею обыкновенному человеческому сознанию. Между тем это явление вовсе не так редко встречается. Однажды мне пришлось беседовать с молодым поэтом, который отрицал бытие Бога. Следя за логической бессвязностью его аргументации и эмоциональной основой ее, я решился сказать ему, что его отрицание Бога, по-видимому, обусловлено не доводами разума, а гордынею, не желающею допустить бытия существа недостижимо совершенного. Годы через два я получил от своего собеседника письмо, в котором он сообщал мне, что я был прав и что он изменил свои взгляды. Защитник необуддизма японец Сузуки в своей книге "Очерки махаянского буддизма" говорит: "Если буддизм назовет религию без Бога и без души или просто атеизмом, последователи его не станут возражать против такого определения", так как "понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов". (стр. 31, Lond., 1907). Среди сторонников пантеизма, среди проповедников самоискупления, самоспасения, несовместимости нравственности и религиозной веры в искупление Богом есть немало людей, в глубине души которых гнездится гордое нежелание допустить бытие существа, стоящего бесконечно выше, чем их "я".

Совесть и сознание должностования или хотя бы только инстинктивное переживание его осуждают оба вида отпадения от Бога; достигаемые на этих ложных путях блага оказываются ничтожными обрывками бытия вместо абсолютной полноты его и потому не дают полного удовлетворения, однако угрызения совести и другие страдания опять-таки не уничтожают свободы деятелей и не предопределяют однозначно их поведение: одни отвечают на эти страдания вступлением на путь сатанинской эволюции, т.е. еще большим озлоблением против добра и изоощрением своей противящейся Богу деятельности, а другие ищут путей нормальной эволюции. Их приходится действительно искать, и притом с величайшим трудом. В самом деле, отпадение от Бога и Царства Божия есть, так сказать, антипреображение деятеля. Земное себялюбие ведет деятеля, как уже было рассмотрено выше, к относительной изоляции его от всех деятелей, к предоставленности его только своим силам; спайка его с остальным бытием остается лишь в форме отвлеченного единения, предсознания и предчувства. Руководясь себялюбием, деятель не участвует в чужом бытии самоотверженным переживанием его, он выхватывает из него только ничтожные обрывки, годные для себялюбивого использования, и, только их выделив из предсознания, включает в состав того, чем он живет. Он живет, таким образом, в своем особом мире, представляющем собою выборку из состава вселенской действительности. Создав себе относительно непроницаемое тело, усиливающее своими акциями и реакциями связь с одними сторонами мира и обособление от других влияний его, субъект еще более усугубляет своеобразие своей среды, отличной от среды других существ. Обладая вследствие своей изоляции слабыми творческими силами и создав условия, ведущие к несовместимости многих ценностей друг с другом, он, с одной стороны, страдает от бедности своей жизни, но, с другой стороны, ею же и спасается от непосильных для него в его упадочном состоянии задач. Он живет не всеми ценностями, а только более или менее узко очерченным кругом их; для него характерна узость сознания ценностей (Enge des Wertbewusstseins), прекрасно обрисованная Гартманом в его "Этике". В его маленьком мирке, составленном из обрывков вселенной, перспектива для правильной оценки нарушена: одни элементы переживаются в связи с могучими телесными реакциями и страстями, а другие отеснены на задний план, одним приписывается преувеличенная ценность, другим – неправомерно уменьшенная. Если прибавить сюда еще упадок интеллекта, поскольку он обусловлен слабостью сил относительно изолированного субъекта, несовершенное опознание объектов, неполноту выводов и предвидения следствий, обилие ошибок знания, то отсюда станет еще яснее, что деятель психоматериального царства обречен на то, чтобы совершать множество ошибок в оценке предметов и ошибок при предпочтении одной ценности другим. В условиях разорванного бытия ни совесть у сравнительно высокообразованных существ, ни инстинкт на первичных ступенях бытия не гарантируют от ошибок. К этим основным руководителям должен прибавиться еще опыт для того, чтобы найти путь

Лосский Н. Ценность и бытие filosoff.org

нормальной эволюции. Отсюда ясно, что чистой линии нормальной эволюции в действительном бытии быть не может: пробы, отклонения от правильного пути, попадания в тупики, искание выхода из них неизбежны в фактической эволюции. Если принять во внимание, что относительное добро по самой природе своей связано со злом и даже абсолютное добро в условиях психоматериального царства сопутствуется злом (хотя и не вытекающим из самой природы абсолютного добра), то печальная картина жизни существ, обречших себя на пребывание в психоматериальном царстве, обрисовывается перед нами еще отчетливее: всякий предмет (поступок, вещь, существо) вызывает неизбежно амбивалентную (термин психиатра Блейлера), двойственную реакцию чувства и воли, – с одной стороны, он переживается, как приятный или восхитительный, или возвышенный и т.п. и желательный, а с другой стороны, как неприятный или опасный или тревожный, отягощенный заботами и т.п. и нежелательный. Незнание, на что решиться, невозможность довольствоваться шаблонами создает на каждом шагу тяжелые положения, так как всякий объект многосторонен и, встречаясь в различной обстановке, требует в разных случаях различной оценки и различных решений воли. Отсюда является у многих субъектов склонность доверять этическому релятивизму и субъективизму, приходиться к скептицизму, подрывающему энергию в борьбе за добро. Между тем на самом деле во всей этой пестроте и, казалось бы, капризной неустойчивости всюду таятся объективные общезначимые ценности. Если дикарь пренебрегает машиной и высоко ценит обломок зеркала (пример, приводимый Крейбигом в пользу субъективности и относительности ценностей), то из этого лишь следует, что он производит субъективную выборку из предлагаемых объективных ценностей; из субъективности выбора вовсе не вытекает субъективность выбранного. Оpozнание объективности ценностей и наличия абсолютных ценностей, вследствие пронизанности всех переживаний ценности сложными, разнообразными и противоречивыми в условиях нашей жизни чувствами, еще более затруднено, чем защита объективности и абсолютности истины в гносеологии. Но для того чтобы твердо держать линию поведения в направлении на Царство Божие с Богом во главе Его, защита абсолютизма и объективизма в аксиологии не менее необходима, чем защита абсолютизма и объективизма в гносеологии.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!