



**ПЕРСПЕКТИВЫ
ГУМАНИЗМА**

ЕСТЕСТВЕННЫЙ НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН

© 2015

П.Е. Матвеев



Матвеев

Павел

Евlampиевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета (ГИ ВлГУ). В журнале “Человек” публикуется впервые.
E-mail: mail@matvei.elcom.ru

В современной этике термин “естественный нравственный закон” не очень популярен, о чем свидетельствует незначительное число публикаций, где упоминается данный феномен. Видимо, нравственные явления, по крайней мере теоретически, пытаются объяснить и без обращения к “естественному закону”. Примечательно, что в современном энциклопедическом словаре по этике вообще нет статьи о “естественном нравственном законе”. Информация по данной теме представлена в других статьях, таких как “Богословие нравственное”, “Всеобщность”, “Мораль”, “Обязанность”, “Право”, “Сумма теологии” [18].

Общий смысл всех замечаний о “естественном законе” сводится к тому, что данное понятие использовалось ранее в определенных этических учениях. “Естественный нравственный закон” трактовался как закон разума, который определяет нормы поведения, *естественные* для людей, то есть общепринятые, общечеловеческие, наподобие заповедей “Почитай родителей”, “Не убий”, “Не укради” и т.п. Эти “неписанные законы” (нормы) понимались как существующие “у всех людей”, как “общие представления о добродетельном, нравственном и достойном”. По своей сущности естественные законы объявлялись или имеющими божественную природу, или же человеческими, связанными с природой самого человека, социума, с “природой вещей”.

Обращает на себя внимание и то, что о “естественном законе” в основном говорится в прошедшем времени, как о понятии, когда-то широко употребляемом, но в настоящее время лишенном актуального содержания. Так действительно ли существуют естественные начала морали, в том числе естественные для нее законы? И что, собственно, сегодня означает “естественный нравственный закон”? Эта тема приобретает ныне новое звучание в свете дискуссий о трансгуманизме, конструировании человека, а в более широком плане — о соотношении “естественного — искусственного”. Как подчеркивает

Б.Г. Юдин, “оба члена этой фундаментальной оппозиции несут очень мощный ценностный заряд, который для каждого из противопоставляемых понятий бывает положительным либо отрицательным” [19].

В рамках ряда концепций, например, в марксистской, понятие “естественный нравственный закон” предстает как нон-сенс. В самом деле, если считать нравственность всецело социальным продуктом, какие могут быть для нее естественные, природные основания? Тогда, действительно, словосочетание “естественный нравственный закон” столь же бессмысленно, как “естественный исторический закон”, и если уж употреблять его, то только как коннотацию.

Однако в иных интерпретациях — это содержательное, имеющее позитивный смысл выражение. Отметим сразу, мы придерживаемся именно подобной трактовки, считая ее наиболее правдоподобной, что и попытаемся обосновать. Ниже мы приведем собственное определение “естественного нравственного закона”, сейчас же обратимся к анализу существующих его дефиниций и интерпретаций.

В западной литературе чаще используется словосочетание “естественный закон”, а не “естественный нравственный закон”. Так именно называли его еще Фома Аквинский, Дунс Скот и др. И данная традиция сохраняется до наших дней. В “Компендиуме социального учения Церкви”, кратко излагающем социальное учение Римской католической церкви, словосочетания “естественный закон” и “естественный нравственный закон” используются как синонимы [7, с. 100–101]. В статье покойного Папы Римского Иоанна Павла II (К. Войтылы) говорится о “законе природы” как о “естественном нравственном законе” [3].

В русской православной традиции чаще упоминается оппозиция “естественный нравственный закон”, в том числе и в работах XX–XXI веков. Так, в книге архимандрита Платона “Православное нравственное богословие” [1] “естественному нравственному закону” посвящена специальная глава. В “Нравственном богословии” Г.И. Шиманского [17] также в позитивном значении используется данное словосочетание (глава 2, § 5).

Выражения “естественный закон”, “нравственный закон” или “естественное право” как синонимы “естественного нравственного закона” часто использовали русские философы-эмигранты, что можно объяснить и влиянием западной философской традиции. Например, в книге “Свет во тьме” С.Л. Франка [14] говорится об отражении «закона нравственного, или... “естественного права”, то есть того порядка, который при данных конкретных условиях необходим, чтобы оградить жизнь от зла и обеспечить ей наиболее благоприятные условия» [там же, с. 154]. Б.П. Вышеславцев рассматривал естественный закон как «естественное право, “неписанный закон” или закон, “на-



писанный в сердцах» [4, с. 36]. Упомянутые русские мыслители, как и многие другие, “естественный закон” понимали как основание не только морали, но и права. Об этом однозначно говорится у Б.П. Вышеславцева: «“Закон” объемлет и закон права, и нравственный закон, ибо и право, и нравственность здесь мыслятся посредством категории *императивной нормы*» [там же, с. 37]. Однако, с нашей точки зрения, неправомерно отождествлять “естественное право” и “естественный нравственный закон”, если даже они в некоторых интерпретациях терминологически совпадают. Как отмечал Кант, право и мораль отличаются по содержанию, по внутренней мотивации — право требует соблюдать прежде всего форму, а мораль — форму и содержание.

Так что же такое естественный нравственный закон? Классическим можно считать определение Фомы Аквинского: “Таким образом, *первоначалом закона является совершение блага и следование ему, а также избегание зла*” (курсив мой. — П.М.). “И на этом основываются все остальные заповеди естественного закона” [13, с. 35], — добавляет мыслитель. Г.И. Шиманский предлагает следующую дефиницию: “Под именем *естественного* нравственного закона разумеется тот присущий нашей душе *внутренний* закон, который посредством разума и совести показывает человеку, что добро и что зло” [17, с. 53].

Отметим, что, несмотря на свой общезначимый, универсальный характер, естественный нравственный закон оказывается довольно сложным по содержанию для однозначной формулировки. Не случайно и категорический императив Канта, который иногда отождествляют с естественным нравственным законом, имеет несколько формулировок. И приведенные выше дефиниции закона следует рассматривать как рабочие, а не как строгие определения.

Существует соблазн признать естественный нравственный закон в качестве всеобщего для всех живых существ психофизиологического закона эволюции, гласящего, что все живое стремится к удовольствию и избегает страданий. В справедливости этого закона можно убедиться на примере самых простых живых существ, например, червей. Червь, не имея органов зрения и слуха, при соприкосновении с острым, колющим его предметом начинает изворачиваться, чтобы избежать болевых ощущений.

На уровне более развитых существ психофизиологический закон проявляется уже в более сложных формах. О животных можно сказать, что они живут, действуют, чтобы удовлетворить свои витальные потребности. Как писал советский психолог А.Н. Леонтьев: “деятельность животного может осуществляться лишь по отношению к предмету жизненной, биологической потребности или по отношению к воздействующим свойствам, вещам и их соотношениям (ситуациям), которые для животно-

го приобретают смысл того, с чем связано удовлетворение определенной биологической потребности” [8, с. 255].

У человека соотношение потребностей и деятельности приобретает принципиально иной характер. Если животные действуют, чтобы удовлетворять свои витальные потребности, то человек удовлетворяет свои витальные потребности, чтобы действовать, творить. “Верно, конечно, что общий путь, который проходит развитие человеческих потребностей, начинается с того, что человек действует для удовлетворения своих элементарных, витальных потребностей, — писал А.Н. Леонтьев, — но далее это отношение обращается, и человек удовлетворяет свои витальные потребности для того, чтобы действовать. Это и есть принципиальный путь развития потребностей человека” [9, с. 208].

Психологический анализ потребностей приводит к исследованию мотивов человеческой деятельности, к сложной диалектике ее смыслов и значений, целей, положительных и отрицательных эмоций. Для этического анализа важно, что непосредственно из психофизиологических механизмов поведения невозможно перейти к его нравственным механизмам. Непосредственно из физиологии и психики мораль не выводится, и в этом ее определенная автономность. Как непосредственно из психики человека не выводятся и логические законы (Гуссерль). Мораль — это иной, духовный уровень мотивации. Даже если предположить, что с удовольствием связано добро, а со страданием — зло, все же удовольствие не есть добро, а страдание не есть зло; отождествлять их — значит совершать “натуралистическую ошибку”, открытую и исследованную Дж. Муром [11]. Ведь как страдание может быть связано с добром, так и удовольствие — со злом.

Поэтому эволюционно вывести из психофизиологического закона естественный нравственный закон невозможно, как нельзя из вкусовых качеств вычленишь цветовые, или, как образно и метко заметил Р. Отто: “Голубое невозможно вывести из кислого” [12, с. 83]. Социум также не способен сформировать естественный нравственный закон, ибо в обществе он не обнаруживается, как и в природе. К. Войтыла писал о любви и справедливости: “В рамках договора или разных общественных соглашений можно создать подобие справедливости или любви, но справедливость или любовь создать невозможно... Чтобы человек мог осуществить их, он должен найти в себе некое естественное основание для отношений с другим человеком и с обществом” [3, с. 52].

Таким образом, естественный нравственный закон нельзя считать всецело продуктом биологической эволюции или социального развития человека, хотя, несомненно, определенное значение для его становления отмеченные феномены имеют. Также неправомерно приписывать ему божественную природу. Мы уверены, что он может и должен быть объяснен с профан-



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



ных, а не сакральных позиций. В декалоге Моисея третья заповедь гласит: “Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно”, что можно трактовать как библейское предписание объяснять явления естественными причинами, не прибегая к божественным, если это можно сделать. Мы же в данной статье обращаем внимание на факт существования естественного нравственного закона, на его значение. Говоря языком феноменологии, естественный нравственный закон есть определенная трансцендентальная ноэса. По своей природе истинная ноэса, в том числе аксиологическая, является аподиктической истиной и, следовательно, не может быть всецело результатом какого-либо конструктивизма. Активность субъекта проявляется в феноменологической редукции, открывающей ту или иную ноэсу, — в нашем случае естественный нравственный закон. Таким образом, последний закон имеет автономный и имманентный характер. Поэтому и возникает проблема его природы. Проще всего она решается в религиозной этике, где признается, в конечном счете, божественная природа закона. Фома Аквинский считал, что естественный закон производим от божественного вечного закона, а истинный человеческий закон, в свою очередь, происходит из естественного закона. “Поэтому все законы, насколько они здравосмысленны, настолько выводятся из вечного закона” [13, с. 314]. Вечный же закон “есть не что иное, как образ-план божественной мудрости, движущей все действия и движения” [там же, с. 310].

Естественность нравственного закона означает его всеобщность, — он присущ в той или иной степени от рождения всем людям. Действительно, если человек не осознает хотя бы в малейшей степени естественный нравственный закон, то он изверженец, изверг рода человеческого. Люди могут простить индивиду глупость, неразвитость эстетического чувства, отсутствие образования, но не простят ему отсутствие положительной нравственности. Подобные люди должны быть изолированы от человеческого общества.

И, напротив, существуют личности, у которых очень развиты такие природные нравственные чувства, как чувство справедливости, честности, их можно рассматривать как проявление в эмоциональной сфере естественного нравственного закона. Мы должны согласиться, что врожденные релевантные нравственные чувства существуют, и у разных людей их набор и интенсивность различны. Некоторые обладают сильным врожденным чувством справедливости, ответственности, добра, причем определить их вербально не каждый в состоянии. В художественной литературе отражены подобные характеры. Врожденным чувством справедливости, благородства отличались и князь Андрей Болконский у Л.Н. Толстого, и донской казак Григорий Мелехов у М.А. Шолохова.

Каким образом у человека появляются такие врожденные чувства? Генетически? Возможно, хотя культура, среда, жиз-

ненный мир играют важную роль в их развитии, в осознании и установке на соответствующие нозсы. Врожденные качества правомерно рассмотреть через призму априоризма. Обратимся в данной связи к соответствующим идеям Канта и Шелера. Аргіогі М. Шелер определил как “самоданное” в непосредственном созерцании положение, при воздержании от всех утверждений о субъекте и предмете этих созерцаний [16, с. 266]. Кантовское учение Шелер оценивал как “трансцендентализм в толковании аргіогі”. Главным его недостатком является ограничение априорного формами разума, то есть ограничение аргіогі формой и рациональностью. «Отождествление “априорного” с “формальным”, — пишет Шелер, — есть фундаментальное заблуждение кантовского учения» [там же, с. 272]. Априорное, по Шелеру, связано не только с формами, но и с материей, не только с разумом, но и с чувствами. И все эти положения требуется осмыслить феноменологически. Этика, как и аксиология, должна строиться на априорных фактах. Ошибка Канта в том, что он не увидел “круга *фактов*, на который должна опираться априорная этика — как и всякое познание” [там же, с. 266]. Такими априорными фактами служат данные до всякого опыта “сущности” и их связи, к которым относятся и ценности с их связями. И эти факты — не произвольные конструкции, они даны в феноменологическом опыте “непосредственно”, то есть без опосредования через символы, знаки, указания какого-либо рода [10, с. 27].

Другим заблуждением в сфере априорного, по Шелеру, является отождествление “материального” с чувственным содержанием, а “априорного” — с мышлением. М. Шелер старался обосновать свою критику на примере ценностей, которые, как он считал, априорны. В естественной установке нам даны прежде всего вещи и блага. “Только во вторую очередь нам даны ценности, которые мы *чувствуем* в них” [16, с. 279]. Таким образом, ценностные качества могут быть связаны с материей, ощущаться нами, быть основой нашей воли, и, тем не менее, оставаться априорными. Это в принципе, согласно Шелеру, опровергает утверждение Канта, что всякое желание, которое определено не “законом разума”, но материей, уже потому не априорно [10].

Учение М. Шелера об априорности позволяет, с нашей точки зрения, признать такие положения, как реальность априорного, связь априорности и с разумом, и с чувствами субъекта. Естественный нравственный закон, как он представлен в субъекте, действительно, является априорным и связанным как с разумом (уже потому, что он осмысливается в качестве закона), так и с чувствами, и с волей.

Субъективизм, субъективные ошибки в феноменологических исследованиях возможны. Но это означает лишь то, что феноменологические методы не следует абсолютизировать, а брать в единстве с другими научными методами. Аподиктиче-



ские истины, открытые Гуссерлем, как, например, несводимость логики к психологии, невозможно опровергнуть. Также невозможно из психики, физиологии, компьютерных систем вывести “естественный нравственный закон”, свойственный человеку. При этом мы не отрицаем наличие определенной *моральности* и на уровне даже неразумной природы. Но чего нет в неразумной природе, так это свободы и ответственности, составляющих существенное содержание естественного нравственного закона.

Из формы и природы естественного нравственного закона следуют и другие его характеристики. Можно предположить, что его содержанию, несмотря на формальную императивность, более свойственно сослагательное наклонение, а не повелительное. Императивность в морали связана с долгом. Со времен Канта долгу в философии морали придается особое значение. У Канта на страницах “Критики практического разума” присутствуют настоящие панегирики в адрес долга. “*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчиняться, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы” [6, с. 413].

Однако в этике существует и критическое отношение к кантовскому учению о первостепенной роли долга в моральном поступке. Из российских ученых следует отметить позиции М.М. Бахтина и А.А. Гусейнова. М.М. Бахтин не считал, что долг является существенной характеристикой нравственного поступка. И прежде всего потому, что поступок автономен, важнейшей его составляющей предстает внутренняя мотивация. Долг же есть, согласно распространенному его пониманию, отношение к чему-то внешнему для субъекта — долг перед чем-то или кем-то. Долг не может следовать, по М.М. Бахтину, из истины, из теоретических определений и положений. “Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает ее должность, — писал мыслитель, — этот момент совершенно не содержится в ее определении и не выводит оттуда; он может быть только извне привнесен и пристегнут (Гуссерль)” [2, с. 10]. “Извне” у М.М. Бахтина означает в данном случае “изнутри самого субъекта поступка”.

М.М. Бахтин отрицал также существование какого-то “специально-нравственного долженствования” [там же]. Существенной чертой индивидуального поступка является не долженствование и не его рациональность, а ответственность. “Поступок в его целостности более чем рационален, — он *ответственен*. Рациональность — только момент ответственности” [там же, с. 30].

М.М. Бахтин не отвергает долженствование как момент индивидуальной нравственности. Но долг должен быть пережит “изнутри”, долженствование — определенное осознание человеком своей личной ответственности. Долг, по М.М. Бах-

тину, — это определенное моральное отношение человека к самому себе, к факту своего не-алиби в бытии, лежащего “в основе самого конкретного и единственного должествования поступка” [там же, с. 39]. Человек “должен иметь должествование ко всему”. Отсюда у Бахтина и такие, имеющие положительное содержание, высказывания: “должествующая причастность”, “моя должная установка”, “мое единственное должествование с моего единственного места” и др. И с бахтинским пониманием долга как элемента внутренней моральной мотивации поступка можно согласиться, имея в виду, что моральный долг предполагает и другие аспекты.

А.А. Гусейнов считает, что нельзя рассматривать долг как “адекватное выражение сути морали”. Специфика морали больше связана с модальностью сослагательного наклонения, используемого в ее языке [5].

Однако не следует преувеличивать изъявительное или повелительное наклонения моральных суждений. Даже моральные заповеди можно выразить в сослагательном наклонении, примером служат девять заповедей блаженства Иисуса Христа. Но и всецело исключать долг, императивность из морали также неправомерно.

Если теперь обратиться к естественному нравственному закону, можно представить три его формулировки, из которых одна в сослагательном наклонении, две другие — в повелительном. Первая формулировка естественного нравственного закона такова: “Каждый человек способен к осознанию добра и зла и ответственности за них”. Вторая формулировка: “Каждый человек осознает добро и зло и долг перед утверждением добра и отрицанием зла”. При этом первична первая формулировка, вторая — это “приобщенный момент” первой, говоря языком Бахтина.

Третья формулировка естественного нравственного закона — его идеальная форма, как не данность, что характерно для первых двух формулировок, а заданность. И это — закон любви. В подобной формулировке естественный нравственный закон известен давно. И она, в свою очередь, имеет множество интерпретаций. Это и закон любви Иисуса Христа: “Любите врагов ваших”. И такая христианская максима, как: “Любите Бога больше себя, а другого человека как самого себя”. М.М. Бахтин в “К философии поступка” сформулировал принцип “абсолютного само-исключения”, что позиционирует естественный нравственный закон как закон любви. Последний определяет возможность и ответственность человека, а также его долг перед трансценденцией вовне, к другому.

Основанием для признания факта существования и проявления в человеке естественного нравственного закона служит хорошо известный из повседневной практики факт интуитивного осознания каждым добра и зла в разных ситуациях, своего долга, удовлетворения или вины за совершенные поступки.



Другим фактом существования естественного нравственного закона является “духовная инерция”, под которой мы понимаем особое явление в сфере культуры, когда, несмотря на меняющиеся исторические условия, новые поколения людей продолжают ценить прошлые, “старые” ценности и, когда становится возможным, возвращаются к ним. Подобное наблюдалось совсем недавно в России, когда в 90-е годы XX века произошёл ренессанс религии и христианских моральных ценностей.

К фактам проявления естественного нравственного закона можно отнести реакцию детей, даже младенцев на добро и зло. Младенец, лежащий в кроватке и не умеющий еще говорить, видя наклоненное к нему злое лицо, реагирует на него плачем. И, напротив, созерцая доброе лицо, расплывается в улыбке.

Американский ученый Марк Хаузер в книге “Мораль и разум”, имеющей подзаголовок “Как природа создала наше универсальное чувство добра и зла” [15], собрал много примеров проявления в людях “врожденных моральных инстинктов”, к которым можно с оговоркой отнести и естественный нравственный закон. Или, наоборот, считать, что естественный нравственный закон действует в человеке как определенные моральные инстинкты. М. Хаузер пишет: “Я рассматриваю психологические основы морали как инстинкт, то есть как сложившуюся в эволюции способность человеческой психики неосознанно и автоматически порождать суждения о добре и зле” [там же, с. 35].

В качестве примера проявления в человеке понимаемого так морального инстинкта может быть представлено расхождение между естественной (инстинктивной) и официальной, общепринятой оценкой действия и бездействия. Так, в случае эвтаназии передозировка лечебных средств и отключение средств жизнеобеспечения, приводящие к смерти пациента, оцениваются нашей моральной интуицией (моральным инстинктом) как безнравственные, а официальным медицинским сообществом могут считаться оправданными [там же, с. 32].

Косвенно о признании естественного нравственного закона свидетельствуют и некоторые значимые этические учения, в которых он прямо не называется. Пример — этика Сократа. Как известно, Сократ умер с убеждением, что человек совершает зло из-за недостатка соответствующих знаний, что в конечном счете всякое зло приносит страдание. Если же человеку объяснить, в чем важнейшая функция Просвещения, то любой разумный индивид не станет нарушать заповедей добра. Несомненно, Сократ неоднократно встречал противоположные примеры, когда просвещенные люди, в том числе его обвинители на суде, вели себя как негодяи. Но он остался верен своей идее. Почему? Думается, Сократ следовал инстинктивно воспринимаемому им естественному нравственному закону. В самом деле, естественный нравственный закон,

в силу своей врожденной и всеобщей природы, должен “не допустить” поступков человека, приносящих ему в конечном счете страдания, то есть “не допустить” совершение зла. И можно предположить, что мыслитель был убежден в универсальности и реальности естественного нравственного закона. При этом Сократ, как и другие античные этики, не признавал идеи грехопадения человека, делающего его противоречивым, не цельным существом.

Учение о грехопадении у иудаизма переняло и христианство, которое имеет и позитивное учение о естественном нравственном законе. Как возможно их сочетание? Только через противоречия и внутреннюю борьбу. Уже у апостола Павла мы видим подтверждение данного тезиса в его знаменитом признании: “Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю” (Рим. 7: 15).

Таким образом, в отличие от тезиса грехопадения естественный нравственный закон имеет более универсальный, всеобщий характер, и, следовательно, в большей степени выражает сущность и специфику нравственности. Повторим, с нашей точки зрения следует признать естественный нравственный закон, но следует правильно его понимать. Одним из недостатков в интерпретации данного закона является его идеализация и абсолютизация его универсальности, когда все моральные заповеди и даже основные понятия морального сознания тракуются как проявление естественного нравственного закона. Подобный подход можно встретить в православной религиозной литературе. “Таким образом, — пишет архимандрит Платон, — содержание естественного нравственного закона совпадает с основными понятиями, присущими нравственному сознанию каждого народа” [1, с. 39].

Из двух основных формулировок естественного нравственного закона, приведенных выше, логически невозможно вывести конкретное содержание как нравственных ценностей и норм, так и конкретных нравственных понятий добра и зла. Естественный нравственный закон не определяет конкретно содержание основных нравственных понятий, ценностей (форм) добра и зла. Да и не в этом его основная функция. Его назначение — сориентировать волю в направлении добра.

Естественный нравственный закон не исчерпывает собой содержание даже одного из основных элементов морали — нравственного сознания. Нравственный закон не тождествен ни одному моральному чувству. Казалось бы, ближе всего к нему совесть. Но если естественный нравственный закон можно представить как определенную моральную норму, то совесть — это внутренний механизм самоконтроля за выполнением данной нормы.

Итак, естественный нравственный закон — реальный феномен индивидуальной морали. Его изучение следует ввести в предмет светской российской этики. Заложенный в этом по-



нятии обширный теоретический потенциал, отшлифованный в рамках разных интеллектуальных традиций, может предоставить хорошие эвристические возможности для анализа актуальных сегодня проблем естественного и искусственного в жизнедеятельности человека, оценки внедряемых технологий, допустимости возникающих рисков, послужить ценностно-нравственной основой гуманитарной экспертизы.

Литература

1. *Архимандрит Платон*. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 39.
2. *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 10.
3. *Войтыла К.* Этика и нравственность // Вопросы философии. 1991. № 1.
4. *Вышеславец Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994.
5. *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали // *Гусейнов А.* Философия — мысль и поступок. СПб.: СПбГУП, 2012.
6. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 413.
7. Компендиум социального учения Церкви. М.: Паолине, 2006.
8. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М.: МГУ, 1972. С. 255.
9. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность // *Леонтьев А.Н.* Избр. психол. произв.: В 2 т. Т. II / Под ред. В.В. Давыдова, В.П. Зинченко, А.А. Леонтьева, А.В. Петровского. М.: Педагогика, 1983. С. 208.
10. *Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике. Владимир: ВФ РУК, Собор, 2009. С. 27.
11. *Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984.
12. *Отто Р.* Священное. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. 2008. С. 83.
13. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68—114 / Под ред. проф., д.ф.н. Н. Лобковица, к.ф.н. А.В. Апполонова; пер. к.ф.н. А.В. Апполонова. М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2012. С. 325.
14. *Франк С.Л.* Свет во тьме. Челябинск: Социум, 2011. С. 154.
15. *Хаузер М.* Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла / Пер. с англ. Т.М. Марютиной. М.: Дрофа, 2008. С. 35.
16. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова // *Шелер М.* Избр. произв. М.: Гнозис, 1994.
17. *Шиманский Г.И.* Нравственное богословие. Киев, 2007. С. 63.
18. Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.
19. *Юдин Б.Г.* Наука и жизнь в контексте современных технологий // Человек. 2005. № 6. С. 6.