

Учебники
профессора П.С. Гуревича

Познание Вера Сверхение



ЭТИКА

П.С. Гуревич

ЭТИКА

*Рекомендовано Учебно-методическим центром
«Профессиональный учебник» в качестве учебника
для студентов высших учебных заведений*



Москва • 2017

УДК 17(075.8)
ББК 87.7я73
Г95

Главный редактор издательства кандидат юридических наук,
доктор экономических наук *Н.Д. Эриашвили*

Гуревич, Павел Семенович.

Г95 Этика: учебник для студентов вузов / П.С. Гуревич. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2017. — 416 с. — (Серия «Учебники профессора П.С. Гуревича»).

ISBN 978-5-238-01023-6

Агентство СІР РГБ

Этика как самостоятельная дисциплина рождена многовековой рефлексией по поводу человеческих поступков. Она-то и предостерегает от очевидных, казалось бы, соображений, порою (совсем по Фихте) «прозрачных как ясное солнце». Этика пробуждает к сомнениям, к мукам совести, она просветляет сознание, отвечая на роптания души. Этика — философская наука, объект ее изучения — мораль. В первой части учебника автор размышляет над такими категориями этики, как добро и зло, стыд, совесть, долг, любовь и дружба, эгоизм и удовольствие, мир ценностей, свобода; во второй части анализирует историю зарождения и становления этики и различные этические системы.

ББК 87.7я73

ISBN 978-5-238-01023-6 © П.С. Гуревич, 2006

© ИЗДАТЕЛЬСТВО ЮНИТИ-ДАНА, 2006

Принадлежит исключительное право на использование и распространение издания (ФЗ № 94-ФЗ от 21.07.2005 г.).

Воспроизведение всей книги или любой ее части любыми средствами или в какой-либо форме запрещается без письменного разрешения издательства.

Оформление книги

Питер Брейгель Старший «Притча о слепых» (1568)

Введение

А я-то думал,
что Руси бессмертье —
Усердье совести
и просто милосердье.

Евгений Евтушенко

Острые этические споры могут возникать по поводу не требующих доказательств вопросов. Полтора десятилетия назад в «Литературной газете» была напечатана статья писателя Б. Кочубея «Дождемся ли мы культа личности?» Какой парадоксальный и завораживающий заголовок! Дочитав, вздохнули с облегчением. Речь, оказывается, шла вовсе не о сапогах генералиссимуса, не многоорденоносном мундире другого кормчего, а о нашем повседневном партикулярном костюме. Тот культ был плохой, он лишил нас свободы и суверенности. Не пора ли противопоставить ему другой — возвешивание индивида?

Мы теперь знаем, как трудно накормить человека, обути и одеть. Догадываемся, сколь тяжело пробудить его сознание. А что легко? Нетрудно напечатать слово «человек» одними заглавными буквами. Вполне доступно сделать культ личности массовым и вообще поставить на поток. Кто был ничем, то станет всем... Не ходим ли мы по кругу?

И в той статье, и в недавних публикациях, связанных с одним нравственным сюжетом, наметилась, как мне кажется, тревожная тенденция: персоналистская идея доводится до абсурда, освобождается от нравственных критериев, от размышлений о природе человека и его предназначении. Вот выступает по телевидению известный философ. Прислушаемся: «Все должно быть подчинено человеку — и общество, и церковь, и Бог...» Ничего не скажешь: затейливый изгиб мысли: Бог подчинен человеку. Такого индивида, в распоряжении которого оказались силы небесные, начинаю страшиться...

И не зря. Б. Кочубей, рассуждая о странной юридической формуле «превышение пределов необходимой самообороны», прямо спрашивает: «Почему же я не имею права убить того, кто посягнул на мою личность, мою честь и мое имущество?» Обратите внимание, сколь изящно право оказать сопротивление насильнику подмечено здесь заповедью «убий!». А если я не имею права убить, рассуждает автор, нужно оставить пустые разговоры о правах человека...

Но вот в 2005 г. давний спор возобновился снова. Молодая москвичка неожиданно и невольно стала убийцей. Факт, который доказывает: никто из нас не застрахован от неотвратимой судьбы.

Случайный встречный пытался ее изнасиловать и был убит ею ударом ножа. Люблинский районный суд признал Александру Иванову виновной в убийстве, совершенном в состоянии аффекта. Вот 37-я статья УК РФ: «Защита от посягательства с непосредственной угрозой применения насилия является правомерной, если при этом не было допущено превышения пределов необходимой обороны». Суд руководствовался именно этим пунктом.

Решение суда вызвало взрыв общественного негодования. Возле зала суда и Госдумы появились пикеты с плакатами в защиту Иванниковой. А затем прокуратура публично покаялась, назвав свое обвинение, принявшее в судебном решении форму обвинительного приговора, ошибкой. Итак, неотъемлемое право на убийство...

Конечно, если человек, обороняясь, нанес преступнику урон или случайно убил его, общество не может карать оборонявшегося как злонамеренного душегуба. Но в условиях, когда правоохранительные органы бездействуют, а христианская мораль вытравлена едва ли не подчистую, сколь соблазнительно выглядит идея самосуда. Вспомним популярный кинофильм С. Говорухина «Ворошиловский стрелок». Злоумышленники преступили дозволенные пределы, преступлю и я. Люди другого племени хотят искоренить меня — не стану медлить с упреждающим кровопролитием. Знакомый сценарий? Однако о бережном отношении к жизни, к уникальности личности здесь речь не идет.

Понятное дело, когда тебя берут за кадык и начинают душить, трудно с максимальной точностью определить допустимые пределы самообороны. Вот что в законе: «Не являются превышением пределов необходимой обороны действия обороняющегося лица, если это лицо вследствие неожиданности посягательства не могло объективно оценить степень и характер опасности нападения».

Итак, молодая женщина оправдана. Высказаны все возможные соображения на этот счет. На снимке в газете Иванникова сияет торжеством. Ну, волчище, погоди... Это в сторону других возможных насильников. А что смущает во всей это ситуации? Отчего все так легко — и юристы, и писатели, и жертвы, и убийцы — произносят слово «убить!». От кроткого милосердия мы сразу перешли к неумолимой жестокости. Вор должен сидеть в тюрьме, а насильник — лежать в морге. Убить, а иначе чего толковать о правах человека. Вот оно — неотъемлемое право — убить!..

М. Веллер, писатель и философ, в книге «Кассандра» пишет: «Если умирающая жертва, зная, что отмерены минуты, убивает убийцу — никто не посмеет отрицать ее право. И обещание, данное умирающему, всегда и у всех народов почиталось священным. Че-

рез него умирающий продолжает жить на земле. Умирая, мы чаем, что наши самые праведные и сильные желания переживут нас — они продление жизни. Покарать своего убийцу — священное и последнее право жертвы»¹.

Все тут правильно. Только ведь библейская заповедь «Не убий!» — вовсе не выражение кротости, жертвенности и кроличьей приговоренности. «Не убий!» означает — прерви цепь убийств. Приостанови вечный круговорот: «убийца» — «жертва» — «убийца»... Но у Веллера речь о другом. О вечном отмщении, о зле, которое не утесняется, а множится. Иванникова, защищая свою честь, убила насильника. Ее можно оправдать. Но нельзя сказать, что она имела право на убийство. Так случилось... В жизни все так искусно и замысловато переплетено. Насильник — тоже жертва. И его тоже нужно оплакать. Как поступать людям? Правомерно ли убийство? Законно ли возмездие?

Люди нарушают закон, грешат. Но они же испытывают муки совести, передают дальше эстафету жизни. Тогда зачем этика? Самое губительное в нашем существовании — торжество простых решений. Зачем слова, сомнения, терзания? Остановить зло не означает просто убить... Почему человек так несчастлив? Ради чего мы страдаем?

Этика как самостоятельная дисциплина рождена многовековой рефлексией по поводу человеческих поступков. Она-то и предостерегает от очевидных, казалось бы, соображений, порой совсем по Фихте, «прозрачных как ясное солнце». Она побуждает к сомнениям, к мукам совести, она просветляет сознание, отвечая на роптания души.

На протяжении многих столетий философы, религиозные мыслители пытались раскрыть смысл и назначение нравственности. Что такое Добро и Зло? Как возникла нравственность? Есть ли у нашей жизни какой-нибудь смысл? Если нет, то имеет ли она нравственный характер? Вообще коренится ли этот смысл в нравственной области? Если да, то в чем он состоит? Как дать верное и полное его определение? Возможна ли жизнь общества без морали? Таковы общие проблемы нравственности. Отечественный писатель Фазиль Искандер на вопрос одного корреспондента: «Прогрессирует ли человек духовно?» — ответил: «У человека есть два типа ума — технологический и этический. Технологический ум развился невероятно. Сейчас десятиклассник знает об этом мире в миллион раз больше, чем Сократ. Зато современный философ едва-едва может разобраться в тех этических вопросах, которые ставил Сократ».

¹ Веллер М. Кассандра. СПб., 2002. С. 185.

Мы часто пользуемся словами, которые кажутся нам близкими по смыслу, а иногда и синонимичными, — «этика», «нравственность», «мораль», «этнос». Употребляя эти понятия, мы одновременно задумываемся над вопросами: какова же на самом деле человеческая природа? возможно ли избавиться от зла? откуда взялись нравственные предписания? способен ли человек жить по заповедям, которые он сам провозглашает?

Этика (греч. *ēthos* — привычка, нрав) — философская наука, объектом изучения которой является мораль. «Начиная с древности, этику принято было считать практической философией в отличие от собственно теоретического знания о мире. Всякое теоретическое знание имеет в конечном счете практическое значение, оно не только вооружает человека методами и средствами преобразования мира, но и содержит мировоззренческую сторону, так или иначе обосновывает цели практической деятельности. Специфика этики состоит в том, что указанные цели формулируются здесь в форме идей о должном, о добре и зле в виде идеалов, моральных принципов и норм поведения, учения о назначении и смысле жизни человека»¹.

Этика как дисциплина может быть определена как изучение правильности и неправильности человеческих действий. Следует провести различие между «дескриптивными» (описательными) и «прескриптивными» (нормативными) науками. Термин «добро» вообще употребляется либо в абсолютном (т.е. позитивном, не подлежащем критике) смысле, либо в относительном, соотносимом с какой-либо определенной целью, зависимым от этой цели. Если же предмет оценивается сам по себе, то термин «добро» применим к нему только в тех границах, пока речь идет только об этом предмете. Моральное добро — качество не врожденное, и чтобы определить конституирующий его фактор, следует проанализировать человеческое поведение и найти свойство, делающее это поведение хорошим. Различные этические системы предлагают множество путей совершенствования человеческой личности, отражающих теории сущности человека.

Добро и зло поступка, как правило, определяются отношением последнего к проблеме гуманности, а этические системы, как известно, именно и отличаются друг от друга различным подходом к идее гуманности. Центральным вопросом теории морали остается проблема условности либо естественности стандартов морали. Предпосылками морали являются свобода выбора и проистекающее из нее чувство ответственности. Доктрина детерминизма, утвер-

¹ Гусейнов А.А. Этика // Философский словарь. М., 2001. С. 700.

ждающая, что человек несвободен в своих действиях, имеет различные обоснования, в связи с чем появились теории биологического, психологического и теологического детерминизма.

Американский психолог *Б.Ф. Скиннер* (1904—1990), например, убежден, что наше поведение определяется окружением, а характер личности полностью зависит от среды. Ответственность и мораль не имеют значения в этой теории. Никого нельзя наказывать за его поступки, считает Скиннер, человека следует просто переместить в иную социальную и физическую среду, которая изменит его поведение. Итак, по Скиннеру, человеком можно манипулировать посредством изменения среды, человеческое же поведение есть сумма воздействия среды. Экзистенциалисты, напротив, уверены, что все поступки человека обусловлены его собственным выбором и не могут быть оправданы никакими ссылками на социальные обстоятельства.

Все этические системы предлагают свои критерии поведения, но каждый этик должен решить для себя, какой из этих критериев он может считать истинным. В соответствии с подходом к критериям морали можно разделить все этические учения на четыре группы.

Представители первой ставят под вопрос возможность доказать рациональным путем, каким следует считать данное действие — плохим или хорошим. Этические системы, относящиеся к данной группе, вообще не вырабатывают никакого критерия морали, поскольку полагают, что моральные суждения проистекают из эмоций. Вторую группу этических учений объединяет утверждение, будто моральное добро рационально неотделимо от морального зла и что такое различие проистекает интуитивно. Представители третьей группы этических учений помещают критерии морали вне действия, утверждая при этом, что внешние силы не только влияют на мораль, но и произвольно могут ее изменять. Этики, представляющие четвертую группу, видят критерий морали в природе действия. Согласно этой теории мораль зависит от объективных характеристик гуманного действия. По мысли автора, язык совести в основном один для всех общественных формаций. Отличие состоит лишь в том, какой из мотивов поступка приобретает преимущественное значение: в одном человеческом обществе в итоге его исторического развития выступает добросердечие, в другом — честность, в третьем — отвага.

Проблемы практической философии, или так называемой жизненной мудрости, иначе говоря, этики, можно разделить на три группы: как поступать, чтобы быть счастливым (фелицитология, например, учение эпикурейцев); как сделать свои усилия эффективными (праксеология, например, Аристотель с его советами положительной умеренности); вопросы совести, достойного поведе-

ния (например, деонтология т.е. долг и обязанности профессионального характера). Остановимся на третьей группе проблем, исходя из предпосылки, что существуют некие интуитивные моральные критерии поступков независимо от последствий этих поступков (удовольствие или неприятность, неудача или успех) для лиц, их совершивших.

Функция опеки может быть более или менее интенсивной в зависимости от обстоятельств. Она особенно усиливается и достигает апогея при той или иной форме обещания одного человека оберегать другого от бедствий. Подобного рода опека особенно ярко проявляется в тех случаях, когда она наталкивается на препятствия, преодоление которых требует усилий, а иногда грозит опасностью самому опекуну. В сложных же ситуациях остро стоит проблема средств для достижения цели. Можно привести типичные дилеммы: член суда присяжных не может уклониться от вопроса, виновен ли подсудимый. Если присяжный убежден в виновности подсудимого, должен ли он сказать «да», зная, что суд вынесет тогда суровый приговор. То же на войне: следует ли выполнить приказ и сжечь дом, в котором укрылись диверсанты? Хозяин дома не виноват, но приказ нарушать нельзя.

Каковы же методы решения множества подобных конфликтов? Прежде всего понятие доброй опеки как зова совести требует отказа от лозунга утилитаристов «извлекать пользу для себя».

Поскольку определять границы несчастья приходится интуитивно, здесь нередки ошибки. Конечно, никто не упрекнет человека в излишней щедрости, если ценой собственного благополучия он уберет от потери того, кто легко примирился бы с потерей. Однако, поскольку просчет возможен, а последствия могут быть противоположны ожидаемым, можно говорить о необязательности того или иного этического подхода к страдающему существу. Таково одно из затруднений опекуна.

Другая сложность заключается в том, что потребности разных индивидов различны, и весьма трудно быть справедливым ко всем, если в данном коллективе отсутствует вражда между его членами. И все же трудности не идут в сравнение с мучительными проблемами, возникающими в случае глубокого антагонизма между подопечными. Иногда приходится выбирать между страданием одних и других. Человек с чуткой совестью в таких случаях руководствуется разными соображениями, но есть ли здесь бесспорные критерии?

Конечно, первым делом следует отбросить (опять-таки вопреки принципам утилитаризма) чисто количественный подход, когда сумма предполагаемых страданий членов группы А сопоставляется с суммой предполагаемых страданий в группе Б и выбирается путь

меньшей суммы. Достоевский считал, что недостойн существования такой мир, в котором величайшее (даже всеобщее) счастье было бы окуплено страданием хотя бы одного невинного существа.

Мы часто защищаем тех, кого любим, а не тех, кто нам безразличен или неприятен. Этика доброй опеки допускает такой критерий, но не может признать его обязательным. Конечно, больше оснований заботиться о достойных людях, нежели о недостойных, но и этот критерий иногда совершенно неприемлем. Например, если опекун связан словом или долгом (таков защитник на суде). Оба случая можно определить термином «собачья верность»: собака всегда будет защищать хозяина, независимо от того, заслуживает ли он предпочтения перед врагом.

Во всех этих противоречиях бесспорны, вероятно, только два правила: 1) не причиняй врагу больше страданий, чем это необходимо для победы; 2) помни — никогда нельзя доказать неопровержимо, что необходимость борьбы требует поступков, интуитивно воспринимаемых как подлость.

Этика и наука. Если наука стремится к лишенному субъективности знанию, к истине, то главным для морали является не столько сама действительность, сколько ориентация в ней человека и возможность регулировать на этой основе свое поведение. Поэтому мораль выражает действительность не в понятиях и законах, а в нормах и императивах. Исходя из этого некоторые позитивисты (*Рудольф Карнап*, 1891—1970, *Альфред Айер*, 1910—1989 и др.) отвергают познавательную сторону морали. Они приходят к заключению, что реальное суждение выражает не действительность, а скорее чувства говорящего о ней. Эмоция не является для них носителем значения. Так же эмотивисты обходятся и с императивом, несмотря на то что императивная сторона морали представляет собой ее существенную черту. Они противопоставляют императив истине.

Однако моральное суждение, хотя оно и выражает эмоцию или предписывает какую-то деятельность, желательную в данной ситуации, является носителем определенной информации и смысла. С нормативной стороной тесно связана оценочная сторона морали. Позитивисты не сумели соединить императив с истиной, они отвергли связь истины и ценности. Истина является отражением реальности через практику, между ней и ценностью существует связь. Нет оснований для абсолютизации субъективной стороны ценностей. Познание есть функция науки. Функция морали — регулирование поведения. Мораль помогает ориентации человека в социальной среде, причем познание скрыто в тех особых средствах, с помощью которых мораль по-своему овладевает миром.

Этика и право. Существует немало представлений о том, как соотносятся право и мораль. Сторонники теории естественного

права настаивают на необходимости связи права и морали, ибо полагают, что закон перестает быть законом, если он нарушает естественное право. Сторонники одной из точек зрения считают, что существует необходимость связи права и морали, хотя при этом отбрасывается необходимость морального содержания права и на первый план выдвигается идея, или концепция права. Представители иной точки зрения фактически отрицают необходимость такой связи. Понятно, что различные политические теории основываются на различных вариантах соединения права и морали. Если же существуют разные концепции морали, то и взаимоотношения права и морали станут изменяться в зависимости от этих концепций морали.

Этики ставят следующие вопросы: 1) имеет ли человек моральное обязательство подчиняться закону; 2) существуют ли условия, при которых человек имеет моральное право или моральное обязательство не подчиняться закону; 3) может ли нечто аморальное в определенных условиях стать и незаконным; 4) должен ли использоваться закон для достижения моральных целей; 5) следует ли оценивать законы или законодательные системы с точки зрения морали.

Этика и здравый смысл. Научная концепция этики не может быть свободна от здравого смысла, носителем которого является и ее создатель, и те, кому она адресована. Даже выступая против здравого смысла, научная концепция не в состоянии порвать с ним окончательно под угрозой потери контакта с адресатом, для которого она должна быть «приемлемой», т.е. так или иначе согласованной с его здравым смыслом. В этом — одна из важнейших причин непоследовательности и противоречивости этических доктрин.

В качестве примера можно привести теорию ценностей *Дж. Дьюи* (1859—1952), который поставил своей задачей исключить из нормативной этики понятие внутренней ценности. Однако в своей этической эссеистике, адресованной непрофессионалам, Дьюи формулировал цели и ценности в категориях здравого смысла — тех самых, с которыми он боролся в сфере теории. Можно говорить здесь о проявлении более широкой закономерности. В современном обществе этика неизбежно борется со здравым смыслом его собственными категориями или категориями иной, новой формы здравого смысла.

Этика в целом принципиально не может быть превращена в науку в собственном смысле слова, но по отношению к ее отдельным разделам это достижимо. Важная роль при этом отводится генетическому анализу, вскрывающему исторические и социальные корни обыденных нормативных тезисов и иерархии ценностей.

В этике выделяются три слоя: 1) наука о нравственности (общая аксиология, метаэтика, социология нравственности); 2) норматив-

ная этика (нормативные тезисы здесь обосновываются при помощи научной аргументации; 3) моралистика (этот вид этической деятельности осуществляется политическими, философскими, литературными представителями данной исторической формы здравого смысла).

Ближе всего к идеальному типу науки находится наука о нравственности; моралистика целиком остается в рамках здраворассудочного мышления; нормативная этика занимает промежуточное положение между наукой и здравым смыслом. Многие из нападок на нормативную этику вызваны необоснованным смешением ее с моралистикой. Нормативная этика, дисциплина, которая по самой своей сути адресована людям, мыслящим категориями определенной формы здравого смысла, не может безнаказанно отделяться от него. Это, однако, не означает, что нормативная этика должна мириться с иерархией ценностей, оценками и критериями здравого смысла. Она может активно содействовать преодолению данной формы здравого смысла, но не в изоляции от объективных социальных факторов.

Сегодня становится очевидным, что влияние манипуляции опосредуется огромным количеством фактов, которые сводят на нет ухищрения в области психологического воздействия на аудиторию. Воздействие «сверху» через посредство средств массовой коммуникации наталкивается на какие-то реальные барьеры, выдвигаемые сознанием индивида. Оно, оказываясь, может быть конформным и неконформным, податливым и устойчивым, открытым внешнему воздействию и ригидным, замкнутым. Фиксируемые вспышки коллективных настроений выглядят разнородными не только по социальной направленности и содержанию, но и по конкретным проявлениям.

Индивидуальное сознание «массового человека» оказалось сложным сплетением различных установок. На этом уровне крайне трудно найти «ядро» тех или иных психологических стандартов. Также далеко не всегда наличие образцов, которые навязывает манипуляция, можно обнаружить в поведении малой группы. Видимо, поведение и индивида, и группы, и массовых аудиторий обуславливается различными системами ритуалов, кодексов, нравов. В исследованиях социологов источник избирательности индивидуального сознания по отношению к навязываемым ему «мнениям» сегодня нередко усматривается в рудиментарном действии норм, ценностей, установок социальной группы, к которой индивид принадлежал ранее. Последнее означает, что само противостояние личности конформизму сегодняшнего дня есть не более чем конформизм дня вчерашнего. Круг замыкается, сознание выглядит «странным» на всех уровнях. Иррациональность равно обнаруживает себя и в его

податливости, и в его неподатливости, в его социальных проявлениях, и в его интимных глубинах.

В рядах современных диагностов общественного сознания царит растерянность. Термин «конформизм» приобретает чрезвычайно широкое истолкование. Под ним подразумевают и ориентацию на чужие мнения, и тенденцию к «массовизации», и неспособность к трезвому анализу фактов, и социальное приспособленчество, и всевластие коллективных стереотипов, и слепой диктат бессознательного над сознательной психической жизнью. Выходит, что успех фильма Майкла Мура «9.11 по Фаренгейту» и его ничтожно слабое воздействие на общественное сознание можно считать парадоксальными, необъяснимыми. Провал попыток «свалить» Дж. Буша был бы понятным, если бы фильм вызвал разочарование, протест, негодование. Но ведь всего этого не было.

Налицо загадочная ситуация. Очевидные признаки кризиса манипуляции, с одной стороны, и экспериментально обнаруженный и теоретически обоснованный конформизм на всех уровнях сознания — с другой. Получается, что одно и то же реальное состояние общественного сознания описывается с помощью взаимоисключающих утверждений. Блеск манипуляции равно подтверждается и ограниченностью ее воздействия.

Между тем уроки, связанные с разбором полетов вокруг фильма Мура, очевидны. Индивидуальное сознание все же опирается прежде всего на фундамент прочных и достаточно реальных жизненных представлений. Простой американский фермер не утрачивает здравомыслия, когда речь идет о ценах на зерно, а горожанин не заблуждается относительно достоинств школы, которая находится в их квартале. Политтехнологи забывают, что политические установки людей могут формироваться под влиянием непосредственных условий жизни, на основе стихийно складывающегося социального опыта.

Там, где манипуляторы толкуют о косности бытового сознания, во многих случаях можно видеть здравый смысл. Его результаты далеко не всегда проводятся с логической последовательностью. Зато именно этот запас жизненного опыта служит защитной реакцией по отношению к вольным или невольным провокациям, к различным внушениям господствующей идеологии, к прожектерским или просто дезориентирующим действиям верхов. Массовое сознание, сбрасывающие фикции манипуляции, нередко выступает против них во всеоружии своей «непонятливости».

История человечества полна примеров, когда самые изощренные приемы манипуляторов неожиданно разбивались о наивно-трезвые представления рядовых людей. Социальные авантюристы, герои фразы нередко терпели крах, столкнувшись с «мужицкой на-

ивностью» и житейским практицизмом, простотой нравов и упрощенной логикой. Сколь это ни элементарно, мы и в нашей российской реальности сталкиваемся с безоглядной верой в административный ресурс, в непреложность политтехнологии и ее организационных усилий. Кому-то наверху мнится, будто нужно вовремя подсуетиться и противопоставить общественному негодованию «мнение», выстроенное по заказу и призванное приглушить народное неудовольствие. Кому-то кажется, что полоротая наивность народных масс — очевидный факт.

Последние социальные реформы, проводимые в нашей стране, как известно, предварялись телевизионными показами счастливых пенсионеров, радостно подсчитывающих денежные потоки взамен утраченных льгот. Демонстрации протеста обездоленных слоев населения «перекрывались» картинками мудрых и законопослушных граждан, выкрикивающих пропутинские лозунги. И политтехнологам казалось, что они сумели запутать общественное мнение, представить общественные события под углом зрения законности различных мнений, бытующих в обществе. Но если говорить по существу, эти организационные усилия можно расценить с позиции здравого смысла как политический цинизм, оруэлловский приемчик. Психологическая усталость масс — многозначный феномен. Люди в немалой степени способны отличать расчетливые политические филиппики и стоящие за ними своекорыстные интересы. Политическое киллерство утрачивает привлекательность. Рядовые граждане при всей своей внушаемости знают, что подлинная забота о благоденствии народа не обязательно должна рядиться в государственный патернализм, в мнимую заманчивость реформаторских авантюр. И вот все чаще вызревает простая истина: хотите получить голоса, оставьте наивную веру в «незрелость» масс, в тотальную внушаемость, в органическую неспособность людей понять, на какой тверди они стоят.

Там, где манипуляторы фиксируют асоциальность личности, на самом деле можно обнаружить глубинную трезвость, которая возникает как следствие разочарования в реальности. Само конформное поведение чаще всего оказывается лишь стадией, преходящей иллюзией человека, который временно принял «идола» за «бога».

* * *

Назовем современные этические учения.

1. Дескриптивизм, возникающий в недрах формалистической этики. Он ставит своей задачей преодолеть разрыв между ценностью и фактом посредством гипотетизации императивов.

2. Неоутилитаризм, выступающий в двух вариантах: утилитаризм поступка и утилитаризм правила. Эти направления модифицируют классические буржуазные учения XVIII и XIX вв. о приоритете интереса и полезности и сохраняют популярность благодаря индивидуалистическому принципу полезности.

3. Неонатурализм, как и традиционный натурализм, есть опыт моральной характеристики личности, сведенной к биологической и психологической природе человека. Натурализм превращает этику в раздел определенных естественных наук, отвергая в значительной степени социальный аспект морали и ее специфику.

4. Договорная теория в этике утверждает необходимость диалога между представителями различных культур и ценностных систем, формирования общих моральных ценностей — доверия, терпимости, уважения. Договорную теорию нередко называют «теорией согласия». Реабилитация договорной теории морали представлена в «теории справедливости» американского этика Дж. Ролза, которая является альтернативой утилитаризму в этике. Ролз указывает на общие моральные чувства справедливости, базой которых являются общие моральные принципы, опирающиеся на взаимную выгоду.

5. Универсалистское направление стремится обосновать некоторые общечеловеческие, универсальные, транскультурные ценности и нормы. Выведение общечеловеческих ценностей строится на сходстве отдельных людей, а не на действительном определенном типе социальных отношений.

В предлагаемом вам издании мы рассмотрим основные положения эмотивизма (англ. emotive — волнующий, возбуждающий) в этике (А. Дж. Айер, Ч.Л. Стивенсон), интуитивизма (А.Э.К. Шефтерсери, Дж. Батлер, Ф. Хатчесон, А. Смит, Дж. Э. Мур), теории общественного договора (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо), общественного мнения (О. Конт), протестантской этики (С. фон Пуффендорф), философии морали (И. Кант), гедонизма, утилитаризма (Дж. Ст. Милль и И. Бентам), а также современные теории утилитаризма права и утилитаризма действия. Обоснование всех этих теорий выводимо из теорий самореализации личности (Платон, Аристотель Фома Аквинский).

За последние годы в нашей стране проведена серьезная исследовательская работа в области этики. Значительным событием стал выпуск энциклопедического словаря «Этика» под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова (М., 2001). Изучающие этику могут получить ценный материал в работе Р.Г. Апресяна «Этика. Общий курс. План и программа» (изд. 2-е, доработанное. М., 2004).



ЧАСТЬ I

Мораль и человеческая природа

- Тема 1. **Мораль и человеческая природа**
- Тема 2. **Смысл этического**
- Тема 3. **Добро и зло**
- Тема 4. **Стыд, совесть, долг**
- Тема 5. **Мир ценностей**
- Тема 6. **Феномен духовности**
- Тема 7. **Любовь и дружба**
- Тема 8. **Эгоизм и альтруизм**
- Тема 9. **Удовольствие и счастье**
- Тема 10. **Свобода как этическая ценность**





Тема 1

Мораль и человеческая природа

Прочие твари, пригнувшись к земле,
Только землю и видят.
Лик человека ж вознесся,
И небо стал созерцать он,
Гордо подняв свои взоры
К далеким светилам.

Овидий

Концепция «человек-убийца»

Фургон с покойным едет по российским просторам. Его везут в родные края для окончательного успокоения. На каждом крупном перекрестке машину неизменно останавливает постовой. Получив подношение, пропускает фургон. На недоуменные вопросы родственников отвечает: а вдруг везете оружие, вокруг так беспокойно. Вовнутрь тем не менее заглядывать не стал. Ясное дело, усопший.. Вечная ему память.

Какой неожиданный и зловещий образ нынешней страны! Представитель власти, радеющий о порядке... Оброк с того, кто отправился в последний путь. Неукоснительный, на всех перекрестках.

Идея предприимчивости прямо-таки на глазах получает парадоксальное претворение. Социологи свидетельствуют: люди стали гораздо прагматичнее. Нравственные запреты все чаще игнорируются. Многие утратили нравственное чувство, в моде достижение успеха любыми средствами.

Социальные критики во всех странах с тревогой пишут о кризисе нравственного сознания. Рушится семья как социальный институт. Отменяются вековые табу. В благоденствующих цивилизованных странах, где и свободы, и деньги, и пластическая хирургия, — люди не чувствуют себя счастливыми. Напротив, они выбрасываются из окон. Кинозвезды лечатся от депрессии и глотают наркотики. Интеллигенция погрязает в бездуховности. Дети вступают на путь порока. Защита личности, которая строится на индивидуалистических предпосылках, оказывается абсурдной и бессмысленной.

Но больше всего разочарований в самом человеке. Он давно уже не «венец природы», а ее изгой, вырожденец, ущербное создание.

К. Лоренц, Р. Ардри, Н. Тинберген, Д. Моррис, М. Мид разработали концепцию «человек-убийца», нашедшую поддержку как в ху-

дожественной литературе, так и в кино (например, романы английского писателя У. Голдинга «Повелитель мух» и американца Э. Бёрджесса «Механический апельсин», их экранизации). Идея, впрочем, не нова: она присуща как иудаизму, так и христианству. В таких христианских течениях, как янсенизм и кальвинизм, утверждается, что с возрастом человек становится более злым, что все помыслы и деяния человека греховны. Американские пуритане также проповедовали догмат о греховности человечества. В наши дни такого же воззрения придерживаются различные секты евангелистов в США и Европе.

Американский антрополог Э. Монтегю считает, что в вопросах агрессивности поведения дихотомия «врожденный инстинкт—приобретенный» является ложной. В подобном контексте можно говорить лишь о «зрелости» и об «опыте». Наиболее важным достижением эволюции человека явилось и продолжает оставаться по сей день человеческое культурное окружение. Именно благодаря наличию этого фактора человечество смогло совершить громадный «биологический скачок» и оторваться от остальных видов животного мира. И тем не менее миф о «человеке-звере» бытует на протяжении всей истории человечества. Основным доказательством своей правоты приверженцы теории «человек-убийца» выдвигает факты наличия у людей каннибализма. Но каннибализм вовсе не является показателем внутренней агрессивности, изначально присущей человеческой природе.

Доисторически каннибализм произошел не от врожденной агрессивности «человека-зверя», а объясняется иными ритуальными причинами. Для исторических людей было приемлемо при определенных обстоятельствах есть человечину, поскольку ни их мораль, ни вкусовые ощущения этому не препятствовали, ибо только цивилизованные общества выработали критерии вкуса и правила морального поведения. Поэтому вполне вероятно, что доисторические люди поедали себе подобных, не испытывая при этом абсолютно никакой агрессивности. Именно остатком магических ритуалов каннибализма можно считать и библейское: «сие есть тело мое», «сие есть кровь моя».

Человеку настолько же присущи врожденные качества благородства и взаимопомощи, насколько ему свойственны враждебность и стремление к насилию. В людях заложено столько же потенции к взаимопомощи, сколько и к насильственному поведению. Отчего же насильственный тип поведения столь широко распространен в современном мире? Монтегю считает, что мозг склонного к агрессивному поведению человека «запрограммирован» или «настроен»

на насилие и поэтому те, кто полагает, что агрессивность имеет инстинктивный, или врожденный, характер, глубоко ошибаются.

Р. Ардри считает, что захватывать и защищать свою территорию, владеть собственностью — врожденный инстинкт человека. Монтегю же доказывает, что только экологические и социальные факторы обуславливают территориальное поведение любой популяции. Что же касается территориального поведения, то тенденция отождествлять поведение приматов и поведение людей ошибочна, ибо полевые исследования показывают, что стремление захватывать территорию начала проявляться у людей только с введением в их обиход сельского хозяйства, т.е. не более чем 12 тысяч лет назад. Когда человек жил охотой, «философия недвижимости» ему была глубоко чужда.

Н. Тинберген (р. 1907) заявил в свое время, что человек подобен волкам, львам и гиенам, что ему присуща тенденция убивать индивидов своего вида. Монтегю считает, что многим народам арктической, субарктической и экваториальной зон не было свойственно желание воевать, пока они не вступили в непосредственный контакт с европейцами. *З. Фрейд* (1856—1939) не верил, что на земле существуют неагрессивные, антивоенные народности, но он хотел бы отыскать их.

Прошлый век ознаменовался особым интересом к теоретической разработке разрушительного и агрессивного в человеке. Этот интерес был подсказан возрастанием насилия в отношениях между людьми как в отдельных странах, так и в масштабе всего мира. В огромной психологической литературе по проблемам насилия и агрессии выявилась коллизия двух, казалось бы, диаметрально противоположных точек зрения. Одну можно определить как инстинктивистскую, возводящую все разрушительное в человеке к досознательному, докультурному, животному; другую — как бихевиористскую, всецело выводящую человеческое разрушительное начало из влияния на человека окружающей, т.е. по сути дела социальной, среды. Хотя сами по себе обе точки зрения оказались в историко-научном отношении довольно плодотворными, дальнейшее их столкновение не сулит никакого теоретического прогресса, ибо обе они исходят из догматических предпосылок о безусловном примате природного либо социального в сфере становления человека и жестко монистичны в следовании этим посылкам.

Американский философ *Эрих Фромм* (1900—1980) в работе «Анатомия человеческой разрушительности» предлагает отказаться от трактовки вышеописанных посылок как альтернативных и взаимно соотносить их в некоем общем контексте. Для этого, по его мнению, следует начать с различения двух целиком различных типов агрессивности, выделив:

1) защитную, «доброкачественную» агрессивность как часть филогенетического наследия человека, связанного с общими для человека и животными навыками психического приспособления к новым условиям;

2) «злокачественную» агрессивность, тождественную разрушительности или жестокости, которая не имеет ни филогенетических, ни биологически-функциональных оснований и, как правило, отсутствует в животном мире; энергетический источник «злокачественной» агрессии — функционально необоснованное вождление жестоких поступков.

Неужели люди по сути своей всего лишь «безволосые обезьяны» и насилие вплетено в структуру человеческого мозга? Как нам объяснить тот аспект человеческого поведения, который Э. Фромм назвал «пагубной агрессивностью» (1973) — порочностью и разрушительностью, которым нет равных в царстве животных? Как объяснить бессмысленное кровопролитие в несчетных войнах, массовые убийства эпохи инквизиции, массовое уничтожение евреев фашистами, сталинский ГУЛАГ, резню в Югославии и Руанде, террористические акты в Беслане и в Англии? Что и говорить, трудно найти аналог такому поведению в мире животных!

Текущий глобальный кризис являет нам не слишком воодушевляющий и обнадеживающий образ современного человечества. Постоянно растет насилие — войны, бунты, терроризм, пытки и престоупления, — а мощь современного оружия достигла апокалиптических масштабов. Миллионы людей по всему миру живут в нищете и голоде или умирают от болезней, которые излечиваются легко и без особых затрат, и в то же время миллиарды долларов тратятся на безумие гонки вооружений. Страшный суд вполне может стать реальностью — люди сами придумали не один способ погубить себя как вид, а заодно и всю жизнь на планете. Поскольку же все мы склонны считать *Homo sapiens* венцом природной эволюции, не содержит ли в себе не только человечество, но и сам феномен жизни некий принципиальный изъян?

Эти прозрения, касающиеся этических предметов, а также ответы на различные моральные вопросы обычно приходят, когда процесс углубленного самоисследования смещается с одного уровня сознания на другой и мы обретаем доступ к информации, которой прежде не располагали. Наше этическое суждение о каждодневных вещах может до некоторой степени меняться, причем довольно резко, и без прозрений, открывающихся с более высоких уровней сознания, а просто благодаря получению новой информации. Из-за нашей недалекости эти кажущиеся благословения могут впоследствии оказаться сущими бедствиями.

Когда мы глубоко вникаем в ситуацию, действия, которые раньше выглядели полезными, нередко предстают перед нами в весьма зловещем облике.

Для примера возьмем изобретение инсектицида ДДТ вскоре после Второй мировой войны. Сначала ДДТ очень хвалили как эффективное оружие против болезней, переносимых насекомыми. С целью искоренения желтой лихорадки и малярии тысячи тонн этого вещества было свалено в болота в различных странах мира. В то время проект, по близорукости, признали ценным и достойным одобрения. Разработку ДДТ сочли столь позитивным вкладом, что в 1948 г. его изобретатель Пауль Мюллер был удостоен Нобелевской премии в области физиологии и медицины. Однако, как оказалось, мечта эпидемиологов обернулась экологической катастрофой.

Было обнаружено, что ДДТ не подвержен биологическому распаду и огромные его количества так и остаются в природе. Вдобавок вследствие особого сродства ДДТ с жирами он стал накапливаться в живых организмах, двигаясь по пищевой цепочке от планктона к мелкой и крупной рыбе, птицам и млекопитающим. В тканях птиц концентрация ДДТ часто была настолько высока, что снижала их способность вырабатывать достаточно прочную яичную скорлупу и ставила под угрозу жизнь эмбриона. Теперь мы знаем, что именно ДДТ привел к исчезновению в некоторых местах пеликанов, бакланов, соколов и орлов.

Географически он захватил даже Арктику и Антарктику, будучи обнаружен в жировых тканях пингвинов. ДДТ проник и в молочные железы и молоко кормящих матерей, и, хотя его много лет назад сняли с производства, недавно выяснилось, что он принадлежит к числу факторов, обуславливающих рак молочной железы.

К проблеме относительности добра и зла обращался в своей пьесе «Дьявол и Господь Бог» Жан Поль Сартр (1960). Главный герой этой пьесы — Гец, порочный и безжалостный военный лидер, совершающий в силу своих необузданных амбиций множество преступлений и злодеяний. Однако, воочию увидев ужасы чумы, вспыхнувшей в городе, осажденном и захваченном его войсками, он преисполняется страхом смерти и дает Господу обет стать другим человеком, если Господь спасет ему жизнь. В этот момент чудесным образом появляется некий монах и помогает ему уйти из города через потайной подземный ход. Гец сдерживает свое слово — отныне жизнь его неуклонно направлена к добру. Но, оказывается, эта новая жизнь приносит еще больше зла, чем бывшие жестокие битвы. Эта пьеса, безусловно, была сартровским комментарием к истории христианства, которая являет собой ярчайший пример то-

го, как безжалостное насаждение проповеди любви может привести к злодеяниям и стать причиной огромных страданий.

В моральных кодексах различных культур проблема этики трактовалась по-разному. Например, одни общества подчеркивают ценность человеческого тела и даже считают его священным, тогда как другие убеждены, что все связанное с телом и его физиологическими функциями априорно порочно и несет в себе зло. Одни культуры не придают значения наготе и полагают ее естественной, другие же требуют, чтобы женщины полностью закрывали свое тело и частично лицо. У одних народов прелюбодеяние каралось смертью, а вот по древнему эскимосскому обычаю хозяин дома по долгу гостеприимства предлагал свою жену всякому гостю-мужчине. И полигамия, и полиандрия практиковались в истории различных культур как социально приемлемые альтернативы. В одном из племен Новой Каледонии убивали близнецов, если один был мужского пола, а другой — женского, ибо считалось, что они совершили кровосмешение уже в чреве. В противоположность этому в Древнем Египте и в Перу закон требовал, чтобы в семьях правителей братья женились на сестрах.

В Японии самоубийство часто не только рекомендовалось, но в определенных ситуациях, дабы избежать позора, практически требовалось. В Китае и в других местах, когда умирал правитель, его жен и слуг убивали и хоронили вместе с ним. Согласно индийскому обычаю сати — вдова следовала за покойным мужем на погребальный костер. Обычай сати, а также умерщвление младенцев женского пола практиковались в Индии еще долгое время после того, как англичане в XVIII в. наложили на это запрет. Ритуальные человеческие жертвы имели место у многих народов, и каннибализм был принят в таких развитых культурах, как ацтеки и маори. Таким образом, с межкультурной и трансперсональной позиции жесткое соблюдение обычаев и правил, продиктованных различными психобиологическими и социальными аспектами, можно рассматривать как преднамеренный эксперимент космического сознания, в котором систематически исследуются все возможные эмпирические варианты.

Одна из самых трудных этических проблем — необходимость примириться с тем, что агрессия неразрывно вплетена в природный порядок и что выживание одних форм жизни возможно только ценой гибели других. Голландский микробиолог и изобретатель микроскопа *Антони ван Левенгук* (1632—1723) так выразил эту мысль: «Одна жизнь существует за счет другой, это жестоко, но такова воля Божья».

Английский поэт Альфред Теннисон говорил о природе, что ее «зубы и когти обагрены кровью». Джордж Уильямс, размышляя о

дарвиновском мировоззрении, высказался еще резче (1966): «Мать-Природа — злая старая ведьма», а маркиз де Сад, давший свое имя садизму, охотно ссылаясь на жестокость природы, оправдывая собственное поведение.

Даже ведя самый совестливый образ жизни, мы все равно не избежим этой дилеммы. Американский поэт Алан Уоттс в статье «Убийство на кухне» рассмотрел дилемму мясоедства и вегетарианства. Тот факт, что «кролики кричат громче, нежели морковь», не показался ему достаточной причиной, чтобы сделать выбор в пользу последней. Поскольку жизнь должна питаться жизнью, хоть животной, хоть растительной, Уоттс рекомендовал в качестве решения подход, который обнаруживается во многих туземных культурах — как в общинах охотников/собирателей, так и в земледельческих обществах. Эти группы прибегают к ритуалам, выражающим благодарность за съеденное, а также покорное согласие с собственным участием в пищевой цепи в обеих ролях.

Этические вопросы и их решения особенно усложняются, когда соответствующие прозрения и информация поступают с таких уровней сознания, которые обычно не всегда доступны, в частности из духовных измерений. Если вводить духовные критерии в ситуации повседневной жизни, причем в экстремальной форме, без учета соображений целесообразности, то последствия могут быть весьма печальными. Здесь в качестве примера можно упомянуть эпизод из жизни знаменитого немецкого врача, музыканта, филантропа и философа *Альберта Швейцера* (1875—1965). Однажды Швейцер лечил в своем госпитале в джунглях Ламбарене коренного африканца, страдающего от заражения крови. И вот, стоя возле этого африканца со шприцем, наполненным антибиотиком, Швейцер внезапно спросил себя, кто дал ему право уничтожать миллионы жизней микроорганизмов, чтобы спасти одну человеческую жизнь. Иными словами, согласно каким критериям мы считаем себя вправе полагать человеческую жизнь высшей по отношению к жизни других видов.

Видного ученого-психолога Джозефа Кэмпбелла однажды спросили, как можно примирить наше духовное мировоззрение с необходимостью принимать в повседневной жизни практические решения, включая убийство ради спасения жизни. В качестве примера он описал ситуацию, где маленькому ребенку грозит укус змеи, яд которой смертелен. Вмешиваясь в такую ситуацию и убивая змею, мы отнюдь не говорим «нет» змее как неотъемлемой части устройства Вселенной, как значимому элементу космического порядка. Это не отрицает права змеи как части творения на существование и вовсе не означает, что мы не принимаем ее существование. Такое

вмешательство не жест абсолютной космической значимости, но наша реакция на конкретную ситуацию.

Важнейшая проблема, без которой невозможны все дальнейшие рассуждения, ставится так: что есть человеческая природа? Или: что отличает человека именно как человека?

Человеческая природа

Человеческая природа — совокупность устойчивых, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа, которые присущи человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса.

Идея о том, что человек имеет определенную неизменную природу, поначалу не вызвала в истории философии конкретных дискуссий. Важно было угадать, что представляет собой эта природа. Однако идея стабильности человеческой природы оказалась подорванной изнутри — философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание. Когда политик или социальный мыслитель пытается оправдать господствующий порядок, он, естественно, исходит из убеждения, что человеческая природа неизменна. Говоря, скажем, о неизбежности экономической конкуренции, идеологи раннего капитализма подразумевали, что человек от природы стремится к наживе, к обогащению. В противовес им социалисты изобличали конкуренцию как нечто искусственное, деформирующее человеческую природу. Они были убеждены, что изначально в людях заложен альтруизм. Последний воспринимался как соприродный человеку.

Такое несовпадение точек зрения поневоле рождало подозрение: не есть ли философское определение природы условность? Нередко подразумевалось радикально иное значение самого выражения «человеческая природа». Например, классический либерализм уповал на изначально позитивную человеческую природу, на то, что политическая демократия, экономический успех, социальная стабильность и индивидуальное счастье суть составляющие единого процесса, предвосхищают друг друга и наступают параллельно; на то, что сила разума и рациональность человеческого поведения порождают естественную гармонию интересов; на то, что общественные изменения могут произойти без особых трудностей при условии устранения искусственных преград и благодаря способностям человека контролировать социальную и окружающую среду.

Однако либеральная утопия подверглась критике. Не логичнее ли допустить, что человеческую природу можно преобразовать? Ведь многое в человеческом естестве оказывается не врожденным, а благоприобретенным. Китайский философ *Мэн-цзы* (ок. 372—289 до н.э.), констатируя соприродную человеку доброту, добавляет: «Человеческая природа подобна стремительному потоку; пустите его на восток — потечет на восток, пустите на запад — потечет на запад. Ей безразличны добро и зло, как воде безразличны восток или запад». Сюнь-цзы, напротив, толкуя о злой природе, добавляет: доброе в человеке — это благоприобретенное».

Многие философы убеждены в том, что человек не имеет собственной фиксированной природы. Люди рождаются пластичными и в ходе социализации оказываются предельно разными. *Вольтер* (1694—1778) подчеркивал: сельские жители имеют о человеке одно представление, король — совсем другое, священник — третье. «Если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он очень бы ошибся: ведь если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите у отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это субстанция, сотворенная по образу Божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в нем».

Каждый человек, если следовать мысли Вольтера, видит человеческую природу сквозь призму собственной социальной или культурной роли. Но дело не только в этом. Биологически унаследованные задатки могут развиваться у человека в самых неожиданных направлениях. Человек прежде всего живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции.

Если сравнить дикую и домашнюю лошадь, можно отметить, что между ними есть различие. Но носит ли оно принципиальный характер? Ведь биологическая организация, повадки, видовые особенности окажутся, несомненно, одинаковыми. Возможно ли подобное рассуждение, если речь идет о сопоставлении дикаря-антропоида и современного человека? Тут обнаружится масса различий. Например, Э. Фромм утверждает, что первоначально человек вообще не был хищником. Разрушительное в нем — это «благоприобретение» истории. Культура оставляет глубокий отпечаток не только на поведении человека, но и на его особенности как вида. Вот почему многие ученые, указывая на способность человека из-

менять самого себя, приходят к выводу, что никакой однажды преднайденной человеческой природы нет. Эту точку зрения поддерживают и антропологи. Они утверждают, что человеческая натура восприимчива к бесконечным пересотворениям, а внутренне устойчивое ядро может быть расколото, разрушено.

Представление о том, что человеческую природу можно радикально изменить, существовало и в религиозном сознании. Так, в христианстве возникло воззрение, согласно которому в результате нравственных усилий можно создать «нового человека». Облагораживание человека предполагает изживание устойчивых задатков Адамова потомка, присущих ему животности, разрушительных наклонностей, греховности.

Предположение, будто человеческая природа в качестве некоей тотальности вообще отсутствует, укреплялось благодаря тому, что ученые выдвигали идею личности, которая создает себя, меняет себя, преобразует себя. Столь разные философы, как, например, С. Кьеркегор, У. Джеймс, А. Бергсон, П. Тейяр де Шарден, полагали: человек — творец собственной истории.

В целом подобная позиция характерна для мыслителей, отстаивающих тезис об абсолютном приоритете культуры, общественных форм жизни над природными предпосылками человеческого бытия. В частности, среди структуралистов бытует убеждение: человек есть слепок формирующих его культурных условий. Отсюда вывод: хочешь проникнуть в тайну человека, изучай те или иные структуры самой культуры, ибо индивид отражает их изменчивые формы.

Подытожим: человеческая природа как некая данность, безусловно, существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, сама эта природа не является косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям. Противоположное положение («человеческая природа беспредельно мобильна и нефиксирована») наталкивается на парадоксы. Представим себе, что человек как существо безграничен и бесконечно подвижен. Он создал некие институты, которые вполне отвечают его благополучию. Дальнейший импульс к пересотворению утрачен. Человек вполне доволен общей жизненной ситуацией. Не означает ли это, что он полностью выявил собственный потенциал? Разумеется, нет. В таком случае человек оказался бы заложником или марионеткой жизненных обстоятельств. Именно эти обстоятельства стали бы его лепить. Формообразование человека было бы прерогативой общест-

ва, истории. Внутренняя способность к изменениям не получила бы реализации.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-либо доминирующий признак: разум, социальность, общение, способность к труду. Некоторые мыслители пытались выйти за пределы подобной «инвентаризации». То, что человек необычен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них. Говорили о человеке как об особо организованном сознании, специфическом витке эволюции Вселенной. Однако на поверку оказалось, что все эти разнородные подходы все-таки не выходят за рамки понимания человека как особой формы жизни. Ведь и особым образом структурированное сознание не существует без живой плоти. Эволюция, в ходе которой рождаются косная и живая материя, мыслящий дух, не раскрывает в человеке никаких иных качеств, кроме тех, что присущи живой одухотворенной материи.

Но вот парадокс: человек, несомненно, часть природы, он всей плотью и кровью принадлежит ей. В то же время естественные функции не выглядят у него органичными. Природные потребности нередко воспринимаются как искусственные. Стало быть, само по себе перечисление признаков по сути дела ничего не проясняет в определении человеческой природы.

Э. Фромм предлагает принципиально иной подход. Оценивая человека как особый род сущего, он подчеркивает: не стоит приискивать все новые и новые признаки. Взглянем на ситуацию с других позиций, определим человека экзистенциально, т.е. через способ существования. Это, несомненно, впечатляющее открытие философии XX столетия. Сам Фромм признавался, что прилагательное «экзистенциальный» появилось у него независимо от философии человеческого бытия, при самостоятельном подходе к феномену человека. Человек остается частью природы, он неотторжим от нее, хотя и понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Он единственное животное, для которого существование — проблема: он ее должен решить, и от нее нельзя никуда уйти. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самого себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее, это существо, которое не имеет своей ниши. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны в том значении, что ускользают от окончательных определений. Способы сво-

его существования человек воспринимает трагически, и в то же время каждый индивид заново открывает в себе самом эту истину.

Видимо, следует согласиться с утверждением *М. Шелера* (1874—1928) о принципиальной невозможности определить человеческую природу. Такая дефиниция означала бы отрицание свободы и многообразия человека.

Критерием морали выступает человеческая природа. Однако это не означает, что природа человека сравнима с электрическим прибором, которым можно измерить мораль с точностью лабораторного испытания. Здесь приходится принимать во внимание множество факторов, повлиявших на протяжении истории на природу человека.

Человек всегда находится в незавершенном состоянии. Истинная природа человека раскрывается посредством тех действий, которые проявляют его человечность и приближают завершенность его возможностей. Именно такой была позиция *Фомы Аквинского* (1225 или 1226—1274), утверждавшего, что человек не может достичь совершенства и счастья в этом земном мире.

Сравнивая на основании данного критерия морали действие с нормой, можно определить степень моральности индивида. Однако такой анализ требует тщательного исследования и здравого суждения. Прежде всего следует разбить исследуемое действие на составляющие его элементы, а затем сравнить каждый из элементов с нормой морали. Эти элементы таковы: 1) суть действия; 2) мотив действия; 3) обстоятельства действия, отвечающие на вопросы «кто?», «где?», «как часто?», «кому?»; 4) последствия или эффект действия.

При сопоставлении человеческого действия с нормой следует учитывать ряд принципов. «Принцип конфликта обстоятельств» означает, что если два противоречивых обязательства не могут быть выполнены, следует выбирать из них более важное. «Принцип двойного эффекта» означает, что агент предвидит позитивные и негативные последствия действия и волен его совершить либо не совершить. Современные моралисты спорят о целесообразности «принципа двойного эффекта». Этот принцип следует соблюдать очень осторожно.

Концепция морального закона предполагает, что люди, как правило, понимают необходимость функционирования ряда запретов и именно это понимание (а вовсе не страх наказания) позволяет им соблюдать моральные законы (т.е. честность, правдивость, уважение к чужой собственности и т.п.). А это означает необходимость признать, что все законы исходят от Бога (телеологическое обоснование) и, следовательно, являются естественными. Идею естественного закона защищали еще стоики, Цицерон и Фома Аквинский, и

хотя сам этот термин в наши дни встречается довольно редко, ценность идеи с каждым днем возрастает в глазах человечества.

Естественный закон соответствует динамичной природе человека и является источником действий. Естественный закон есть моральная необходимость, навязанная индивиду его природой, стремящейся к добру и избегающей действительного зла. Каждое организованное общество вырабатывает позитивные законы, которые являются приспособлением к социальной жизни естественного закона, общий принцип которого обязывает нас сотрудничать друг с другом при построении общества и достижении всеобщего добра.

Вопрос об изменчивости и неизменяемости естественного закона спорен. Если этот закон изменяем, то мораль относительна. Если же он неизменен, то мораль становится слишком жесткой, чтобы служить поводом для человечества. Возможно, следует избрать в этом вопросе промежуточный путь и не обострять противоположность названных позиций. Естественный закон столь же изменяем и неизменен, как изменяема и неизменна природа человека.

Познание естественного закона зависит от познания человеческой природы. Позитивный закон обязательно требует санкций (ибо иначе он оказывается не законом, а простой рекомендацией). Такими санкциями могут быть наказания (тюрьма, штраф), а это означает, что позитивный закон требует негативных санкций. Следовательно, не существует позитивной санкции, связанной с естественным законом.

Права можно определить как моральную силу, которая работает благодаря интеллекту и воле другого индивида, уважающего наше право. В различных этических системах в соответствии с интерпретацией морального обязательства по-разному рассматривается сущность права. Понятие права состоит из четырех элементов: субъекта, предела, объекта и названия. Субъект права — индивид, который на что-то претендует. Предел права — другой индивид, который обязан уважать право и удовлетворять претензию на него. Объект права — это предмет, на который индивид претендует. Название права есть причина, оправдывающая претензию индивида на объект права. Так, например, права могут быть естественными и благоприобретенными. Первые можно считать истинными человеческими правами. Ограничения естественных прав налагаются обществом. Права лимитируются самой своей природой, когда они вступают в конфликт с правами других. Права также лимитируются и конечной целью. Такие выражения, как «голос совести» и «совесть не позволяет», возникли не случайно. Это факты немедленного применения к конкретной ситуации некоторых этических принципов, привитых нам с детства или постигнутых в зрелом возрасте.

А наиболее важным законом индивидуальной морали можно считать умение подчиняться голосу совести.

Человеческая субъективность

Человеческая субъективность — это философское понятие, выражающее внутренний мир человека, его духовность, мотивы и смысл поведения, а также разнообразие и глубину интеллекта, волю и чувства человека. Это понятие выражает неповторимость человеческой индивидуальности, выступающей в качестве носителя уникальных воззрений, переживаний и побуждений. В современной литературе содержание индивидуальности, уникальность личности нередко обозначают такими понятиями, как, например, духовность, личностный мир, ментальность.

В античном сознании человеческая субъективность отождествлялась с единством разума, воли и чувства. Отличие одного человека от другого обозначалось как развитая или недостаточно развитая субъективность. При этом мыслители исходили из воззрения, согласно которому человека можно рассматривать как принципиально нецелостное создание. Человек выступает субъектом общественного деяния лишь в той мере, в какой он воспроизводит логику целостности. Человеку присущ разум. Однако он наделен также волей и чувствами. Находятся ли эти компоненты в состоянии некоей гармонии? Отнюдь нет. Напротив, доводы рассудка нередко опрокидываются аффективными порывами, волевые импульсы не имеют никаких интеллектуальных резонансов, а чувства зачастую оказываются выражением безволия. Примером таких глубочайших метаний служат различные коллизии, отраженные в древнегреческих трагедиях. Формами выражения человеческой субъективности служили различные понятия. В философии *Гераклита* (кон. VI — нач. V в. до н.э.), например, она предстает в виде идеи Логоса, который пронизывает все сущее, у *Анаксагора* (ок. 500—428 до н.э.) — это Нус, у *Платона* (427—347 до н.э.) — мир идей. Нус, Логос выступали в качестве целевых действующих причин. В то же время они олицетворяли собой образы сил и возможностей как всего космоса, так и человека. В последнем случае они выражали человеческую субъективность т.е. его потенциал, реализуемый в творчестве. Таким образом, понятие «субъективность» отражало способность человека быть субъектом, что отличало его, скажем, от раба, вещи, орудия.

Иная трактовка субъектности и субъективности рождается в средневековом сознании. Она отождествляется с индивидуальной мерой сопричастности человека божественному началу. Человек

обретает свою сущность в Боге. Чем дальше и глубже продвигается этот процесс, тем более развитой оказывается человеческая субъективность.

В новое время человеческая субъективность как реальность распадается на множество вещных форм. Это приводит к крушению целостного мироощущения человека. Он рассматривается отныне не во всем богатстве своего внутреннего мира, а как агент познания. Субъект-объектные отношения рассматриваются прежде всего в гносеологическом плане. Под субъектом отныне понимается активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей человек. Разум же воспринимается как стержень человеческой субъективности. Мышление — существенная характеристика индивида. Пользование им приравнивается к проявлению субъективной активности.

В просветительском сознании XVIII в. понятие субъективности значительно расширяется. Оно включает в себя богатство чувств и волевых порывов. Вместе с тем доказывается, что внутренние импульсы человека могут быть разрозненными и крайне противоречивыми. Есть, однако, некое всепроникающее средство, которое позволяет преодолеть эту разноголосицу — разум. Он помогает смирять страсти, направлять в должную сторону волевые порывы. Так, человек, по сути дела, растворился в формах собственного функционирования как субстрата чувств, ощущений и опыта.

Шведский теолог Э. Сведенборг (1688—1772) подчеркивал связь телесности и внутреннего мира человека. Он считал, что силы и свойства души находятся в связи с органами тела. Весь внешний облик человека соответствует его внутреннему миру. Душа при этом рассматривалась тоже как внутренний мир человека. Кант, критикуя Сведенборга, оценивал душу как некое постоянство, как способность восприятия и мышления, как внутреннее чувство.

И. Кант (1724—1804) значительно расширил представление о человеческой субъективности. Во-первых, он детально рассмотрел различие разума и рассудка. Кроме того, Кант подчеркивал спонтанность внутреннего мира человека. В противопоставлении двух типов рассудка заключена постановка вопроса о диалектическом типе мышления, которая оказала влияние на Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гёте. В классической немецкой философии человеческая субъективность отождествлялась со всем, что относится к субъекту, его мышлению и психологическому состоянию. Человеческая субъективность формируется взглядами, интересами, вкусами. Важнейший компонент внутреннего мира человека — это его собственное представление о себе. «То, что человек может иметь представление о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существа-

ми, живущими на земле» (Кант). В этом отношении у человека есть, по Канту, три рода притязаний — притязание рассудка, притязание вкуса и притязание практического интереса.

Представители просветительской и рационалистической философии считали, что моральные установки формируются на основе разумности. Человек, используя присущий ему дар мыслителя, отбирает для себя такие святыни, которые основываются на рациональности. Нравственное поведение, следовательно, непременно учитывает доводы рассудка, последний в свою очередь обращается к истинам науки.

Эти установки классической философской традиции отвергает *А. Шопенгауэр* (1788—1860). Человеческая психика кажется ему гораздо более неисчерпаемой, поскольку она включает в неосознаваемые побуждения и переживания. Кроме того, человеком, как и всем сущим, руководит воля. Волевой компонент человеческой субъективности Шопенгауэр оценивает как всепроникающий, державный.

Если классическая немецкая философия отдавала предпочтение всеобщему перед особенным, то *С. Кьеркегор* (1813—1855) подверг этот постулат переоценке. Он утверждает, что уникальность человеческой субъективности раскрывается в религиозном опыте, в вере, человеческая субъективность охватывает все — от великого до незначительного: «Единичный индивид, будучи непосредственно определенным чувственно и душевно, есть сокрытое. Его этическая задача состоит в том, чтобы выбраться из этой сокрытости, в том, чтобы стать явленным во всеобщем».

Проблемы духовности, развитой человеческой субъективности волновали русских религиозных мыслителей. *В.С. Соловьев* (1853—1900) утверждал, что животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенные отношения к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра». По мнению Соловьева, человеческая субъективность проявляется в трех главных моментах: внутреннее саморазличение духа от плоти, реальное отстаивание духом своей независимости и преобладание духа над природой, или устранение дурного плотского начала как такового. «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека».

Эти идеи находят развитие в работах *Н.А. Бердяева* (1874—1948). «Завоевание духовности, — писал он, — есть главная задача челове-

ческой жизни»; духовность не составная часть человеческой природы, а высшая качественная ценность. Она есть задача, поставленная человеком в отношении к жизни. Парадокс в том, что рост духовности осуществляется заключенной в человеке духовной же силой, этот рост не может быть результатом недуховных состояний. Пробуждение духовной силы предполагает, что она в скрытом, непробужденном состоянии всегда была.

Духовность образует и поддерживает личность в человеке. Дух, по словам Бердяева, есть начало, поддерживающее единство личности. Человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом акте происходит самосознание личности. Это есть постоянная борьба со множественностью ложных Я в человеке.

Обращаясь к проблеме человеческой субъективности, *С.Л. Франк* (1877—1930) отвергал резкое противопоставление мира человека «внешнему». Он утверждал, что не следует понимать душевное бытие как некую обособленную «субъективную» сферу, замкнутую где-то внутри нас». Он указывал при этом на «бездонность» субъективной сферы.

Психоанализ и экзистенциализм значительно расширили представление о человеческой субъективности. Вместе с тем в XX в. заговорили о крахе духовности, об обнищании внутреннего мира человека. Э. Фромм отметил, что с развитием «новой науки» религия в ее традиционных формах стала терять значение, в результате чего возникла опасность утраты многих ценностей.

Человеческая субъективность выражает прежде всего автономность разума, воли и чувств. В истории философии эти сферы не всегда оценивались как самодостаточные. Идея независимости и личности различных ипостасей человеческой субъективности постепенно входила в сознание европейских мыслителей. В настоящее время философы рассматривают глубинные, трудноуловимые связи между разными сферами человеческой субъективности.

Человек потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничего собой не представляет. Он извечно лишен какой-то природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком не сразу, иной вообще им может не стать. Здесь возникает проблема самобытного существования. Один человек целиком растворяется в личной социальности. Его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится взрастить некую уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения. Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как к вещи.

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие нашего бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает само себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивидуе, т.е. в себе самом, открывает эту истину.

Человеческое существование, — пишет Фромм, — вопрошает. — Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе и тем не менее он выходит за пределы природы, он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия¹.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного периода жизни человека». Таков смысл различных версий «естественного человека». Один ответ — возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. В качестве примера философ приводит германские тайные общества «медведерубашечников», члены которого отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек в процессе «инициации». Фромм подчеркивает, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами. Он называет нацистов «медведерубашечниками» XX в. Они, по словам Фромма, возродили миф о «ритуальном убийстве», якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из самых подсознательных желаний: ритуальное убийство. Они совершали ритуальное убийство сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции.

¹ См.: *Что такое дзэн?* Львов, 1994. С. 20—21.

Существует множество других, менее архаичных религиозных форм борьбы за дочеловеческое единство с природой. Их можно обнаружить в тех культурах, где племя отождествляет себя с тотемным животным, в религиозных системах, где поклоняются деревьям, озерам, пещерам, в оргиастических культурах, имеющих своей целью отключить сознание, разум и совесть. Во всех этих религиях священным является то, что предполагает превращение человека в дочеловеческую часть природы.

Однако этот путь не идеален. Человек уже не может войти в царство природы в качестве животного. У него есть разум, он обрел специфически человеческое. Но было бы наивно думать, будто у человека нет такого глубинного обостренного желания. Психологи указывают на множество путей, которые ведут человечество к целостности за счет упрощения. Индивид остается у материнской груди или стремится преодолеть изолированность, прибегая к разрушению.

Но у человека есть и иной выход. Это не возврат к доиндивидуальной, досознательной, райской гармонии. Это путь к подлинной целостности. Это новое единство человека с природой, с миром имеет предпосылкой раскрытие человеческого потенциала. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы человека. Страдание от любви, нужды, несправедливости способно стать истоком огромной человеческой энергии. По мнению Фромма, другой полюс представлен всеми теми религиями, которые стремятся ответить на вопрос человеческого существования, развивая специфически человеческие способности разума и любви и таким образом находя новую гармонию между человеком и природой и между человеком и человеком.

Религии ищут единства — не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь лишь после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

К мысли Фромма примыкает и суждение В.С. Соловьева. Философ полагал, что животная жизнь человека должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и не-

достойного бытия, добра и зла. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»¹.

Современная этика исходит из того, что сознание человека каким-то необъяснимым пока образом содержит информацию о всей Вселенной. Человек обладает потенциальным эмпирическим доступом к любой ее части, будучи одновременно ничтожно малой ее частью, отдельным и незначительным биологическим существом. Целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой. Он может остаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого существования.

Вопросы для размышления

1. В чем, на ваш взгляд, проявляется сегодня «кризис морали»?
2. Можно ли считать человека «убийцей»?
3. Какое различие между видами агрессивности проводил Э. Фромм?
4. Как вы объясните главную мысль пьесы Сартра «Дьявол и Господь Бог»?
5. Какие жестокие обычаи прошлого или настоящего известны вам?
6. Что такое «человеческая природа» в вашем понимании?
7. Можно ли преобразить человеческую природу?
8. Почему Э. Фромм считал человеческую агрессивность «благоприобретенной»?
9. В чем экзистенциальный смысл понятия «человеческая природа»?
10. Как в истории этики менялось представление о «человеческой субъективности»?

Задание

Какие специфические черты человека находят свое отражение в следующих высказываниях, какое из них, с вашей точки зрения, наиболее точно выражает его природу? С какими утверждениями вы не согласны?

¹ Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х т. М., 1988. Т. I. С. 140.

«Человек — самая слабая в природе тростинка, но эта тростинка мыслящая» (*Б. Паскаль*);

«Если человек зависит от природы, то и она от него зависит: она его сделала — он ее переделывает» (*А. Франс*);

«Человеку свойственно стремиться к новизне» (*Плиний Старший*);

«Без многого может обходиться человек, но только не без людей» (*К. Берне*);

Если хочешь проникнуть в тайну человека, изучай культуру, в которой он живет.

Литература

Апресян Р.Г. Этика. Общий курс. План и программа. 2-е изд., доработ. М., 2004.

Веллер М. Все о жизни. СПб., 2003.

Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М., 2004.

Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. М., 1998 (1999, 2000).

Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. М., 2004.

Эвола Юлиус. Оседлать человека. СПб., 2005.



Тема 2

СМЫСЛ ЭТИЧЕСКОГО

То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он личность.

Иммануил Кант

Известна библейская притча о царе Соломоне, который явил свою мудрость в споре двух женщин. Обе они уверяли, что являются матерью одного ребенка и требовали от царя, чтобы он отдал чадо законной родительнице. Соломон велел разрубить ребенка на две части и отдать каждой женщине то, что ей принадлежит. Но тогда настоящая мать отказалась от своих прав, потому что не могла принять такое решение, пагубное для ее ребенка. Собственно, именно это и хотел узнать мудрый Соломон.

Этос

Итак, этика — специфическая область философского знания. Это слово греческого происхождения, означает «обычай», «нравственный характер». Впервые его употребил *Аристотель* (384—322 до н.э.), назвав так особую область исследования — «практическую философию», которая пытается ответить на вопрос: что мы должны делать? В древнегреческом языке слово «этос» (ethos) имело много значений. Им обозначали привычку, обычай, очаг, душевный склад и даже характер человека. Предполагалось, что этос подвержен изменениям. В этом смысле он противопоставлялся «фюзису», т.е. природе человека, которая считалась неизменной и постоянной. «Понятию “*ēthos*” очень близко более позднее понятие “характер”, и греческое высказывание... “этос человека — его демон”, иначе говоря, “характер человека — это его судьба”, лежит именно в этом ключе»¹. Аристотель воспользовался этим словом, чтобы дать название новой философской области знаний.

Но слово «этос» явилось корневым не только для этики. В XIX в. оно породило понятие «этология». Понятие тоже оказалось многозначным: согласно английскому философу *Дж.С. Миллю* (1806—1873)

¹ *Адорно Т.* Проблемы философии морали. М., 2000. С. 15.

«этология» — это «наука о характере». По мнению же известного биолога Ж. Сент-Илера, это «наука о поведении животных». Немецкий философ и психолог В. Вундт (1832—1920) употреблял это слово применительно к проблемам психологии народов, а в наше время оно используется для выделения «дескриптивной этики», или «моральной этнографии»; «этос» использовался и в качестве нравственно-эстетической и этико-логической категории (согласно афинскому теоретику музыки Дамону можно говорить о существовании «музыкальной добродетели» как части пайдеи, об усвоении музыкального богатства полисного общества через соответствующую музыку¹).

Аристотель определял этос как способ изображения характера человека через стиль его речи и через целенаправленность как основной признак человеческой деятельности. Любопытно, что в античной философии использовалось и другое слово — «патос». Если «этос» описывал спокойный нравственный характер, разумный, целесообразный стиль поведения, «патос» определял поведение беспокоеное, неупорядоченное, иррациональное, аффективное². Нетрудно догадаться, что слово «патос» соотносится с современным пониманием «патологии» и может быть расшифровано как все то, что расшатывает устои, подрывает нормативный порядок в обществе, девальвирует ценности этоса и вызывает «порчу нравов».

Обозревая литературу по теме этоса, В. Бакштановский и Ю. Согомонов указывают также на М. Вебера, который использовал понятие «хозяйственный этос». Это не просто совокупность правил житейского поведения, не только практическая мудрость, но такое понятие, которое расширяет представление о морали — объективированной, воплощенной в укладе, строе жизни, мироощущении людей. Такое толкование слова позволяло приступить к исследованию профессиональной морали — политической, предпринимательской, врачебной и т.д.

М. Шелер обозначал понятием «этос» структуру витальных потребностей и влечений новых поколений людей, то, что отличает их ментальность от предшествующих поколений, присущих им чувствования и общения. Р. Мертон (р. 1910) применил понятие этоса в социологии знания, обозначая набор согласованных норм, некий социальный код, эмоционально воспринимаемый комплекс институционально одобренных и защищаемых правил, предписаний, суздений, преобладающих в их «научном братстве».

¹ Бакштановский В., Согомонов Ю. Этос среднего класса. Тюмень, 2000. С. 36.

² См.: Платон. Тезет // Платон. Соч. в 4-х т. 1993. Т. 2. С. 208.

В современных исследованиях выделяют субэтосы, этосы как виды консенсуса, противостоящие диссенсусу, указывают на переходы от старого коллегиального этоса науки к современному дисциплинарному. Все больше говорят и пишут о других применениях термина «этос» — об этосе философствования, образования и воспитания, о либеральном и консервативном этосе, об этосе революции, об этосологии, этососфере и т.д., выделяя соответствующие нормативно-ценностные комплексы.

По определению отечественной исследовательницы М. Оссовской, этос — стиль жизни какой-либо общественной группы, ориентация ее культуры, принятая в ней иерархия ценностей; в этом смысле этос выходит за пределы морали. Согласно Е. Анчел этос в отличие от морали концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни, свидетельствуя о неистребимой человеческой потребности в признании нравственного порядка в мире, даже если он плохо согласуется с житейским опытом людей.

Когда мы рассуждаем о человеческом поведении, мы разделяем помышление и поступок. Можно провозглашать правильные заповеди, но не следовать им. Иногда расхождение между нравственной фразой и реальным поведением оказывается весьма значительным. Не случайно З. Фрейд подмечал: «Мы должны быть особенно бдительны, если сталкиваемся с красивой благородной фразой». Имеется в виду, что фраза может быть прикрытием неблагоприятного замысла и даже поступка.

Поведение человека может быть достойным на уровне житейского поведения, в ранге здравого смысла. Скажем, вы подходите к эскалатору, чтобы как можно быстрее подняться вверх. Не беда, если вы обойдете очередь и постараетесь пробраться ближе к ступеням. Разве есть какие-то регламентации, циркуляры, правила? Их нет. Разумеется, пассажиры могут осудить такую ретивость. Иной скажет: «Ишь, какой ушлый...» или что-нибудь в этом роде.

Важно уяснить, что многие стороны нашей жизни не имеют строгих предписаний или моральных указаний. Здесь правила подсыказываются здравым смыслом, человечностью, стремлением обеспечить солидарность. Это сфера неписаных норм. Такое расхожее повседневное поведение относится к сфере морали.

Иная ступень — нравственность. Она, как правило, выражает уже сложившиеся представления о нормах, содержит их описание, истолкование. Этика же — это наука о нравственности, область философского знания, которое рефлексировало по поводу сложившихся нравственных норм, пытается утвердить или отвергнуть их.

Возьмем для иллюстрации такой пример. Вы совершили нехороший поступок, скажем, присвоили себе чужую вещь, проще гово-

ря, украли. Сначала это приобретение приносило вам радость. Но потом пришло и огорчение. У вас у самого исчезла дорогая вам вещь. Можно полагать, пришла расплата, воздаяние. Здравый смысл подсказывает: если не хочешь, чтобы у тебя что-нибудь украли, не воруй сам... Это сфера морали, сфера житейского поведения.

Но вот древние античные мудрецы придали этой мысли статус нравственного суждения. Проще говоря, они «обобщили» ситуацию: «не делай другому ничего такого, что не хотел бы, чтобы сделали по отношению к тебе». Это правило получило название «золотое правило нравственности». Кажется, размышление на тему морали завершено. Люди накопили множество фактов и сделали некое нравственное обобщение. Однако это еще не все. В XVIII в. И. Кант решил сделать это правило объектом философской рефлексии, т.е. не просто истолковать его, а теоретически обосновать. Здесь мы вступаем уже в сферу этики как философской дисциплины.

Таким образом, можно действительно отметить, что этос — это понятие, которое обозначает промежуточный уровень между пестрыми нравами и собственно моралью. Иначе говоря, сущим и должным. В то же время современное понятие «этос» помогает провести разделительную линию между этосным как реально-должным, выходящим за полюсы притяжения хаотического состояния нравов, и строгим порядком идеально-должного, сферой собственно морального¹.

В работе «Этос среднего класса» проводится различие между понятием «этос» и понятием «хабитус», которое встречается и у Гегеля. Это сопоставление помогает отличать условную «мораль по обычаю» с ее реально-должным от безусловной морали как формализованного и идеализированного должного, соответственно отличая в деятельности человека императивы гипотетические и категорические, моральные «релятивы» и «абсолюты».

«Хабитус», по мнению названных авторов, акцентирует социальную детерминацию поступков, всей линии поведения, давление социальных обусловленностей, «предрасположенностей» (по выражению К. Поппера), которые побуждают агента общественной жизни делать нечто или стать кем-то, не будучи в то же время подчиненным необходимости. Данное понятие, как и понятие этоса, позволяет глубже осознать парадокс нравственной автономии, когда социум позволяет духовно развитой личности полную свободу морального выбора в расчете на то, что она сама на основе нравственных убеждений сможет разыскать долженствование и возложить на себя соответствующие санкции и ответственность (проблема

¹ Бакитановский В., Согомонов Ю. Указ. соч. С. 37.

«спокойной совести», морального удовлетворения, с одной стороны, раскаяния, покаяния, самоосуждения — с другой.

Термин «хабитус», как считают В. Бакштановский и Ю. Согомонов, позволяет лучше понять парадокс поведенческой стратегии, когда подступы могут приводить к цели, не будучи сознательно направленными к ней: «хабитус — необходимость, ставшая добродетелью», агентам деятельности достаточно быть тем, что они есть, чтобы быть тем, чем они должны быть»¹.

Благодаря такому подходу к пониманию функционирования морали более рельефно выявляется ее средство быть не просто инструментом осуществления социальной необходимости, но и независимой переменной процесса очеловечивания самого социума, гуманизирующей всю ткань отношений между людьми, институтами и организациями. Потребность же в этом нарастает в ситуации усиления формализации социальных связей в современном высокоорганизованном обществе.

Наконец, оценивая фундаментальный вклад названных авторов в истолкование понятия «этнос», важно указать на то, что понятие «этнос» дает способ преодолеть дуализм морального феномена. Этот способ предполагает при истолковании «этноса» не просто выход за пределы системы обычаев и традиций, но и добровольное подчинение требованиям к поведению, принятым в некоторых социально-культурных практиках, благодаря чему данные практики возвышаются над уровнем повседневности, над «средним уровнем» моральной порядочности.

Авторы имеют в виду демаркации внутри общества, т.е. выделение внутри социума «продвинутых» в духовном отношении групп и сословий. В этом смысле можно говорить, например, о рыцарском или монашеском этносах в Средневековье или о множестве профессиональных этносов Нового и Новейшего времени. При этом соответствующие этносы связываются, но не отождествляются с привычными представлениями о профессиональной морали. Например, воспитательная деятельность независимо от того, где она протекает, представляет собой известное сочетание как профессиональных, так и непрофессиональных начал, и поэтому ориентациями и регулятивами в ней выступают и профессиональная педагогическая этика, и нечто более широкое, что и можно назвать воспитательным этносом.

В последнее время понятие «этнос» стало приобретать еще один оттенок. Речь идет о нравственном кодексе глобального мира. «Во-

¹ Бакштановский В., Согомонов Ю. Указ соч. С. 38.

прос об этосе будущего мира, — пишет отечественный философ *В.И. Толстых*, — возникает и становится в русле и с целью поиска выхода из кризиса, всеобщий, общепланетарный характер которого сегодня мало у кого вызывает сомнение. Можно как угодно трактовать глобализацию, принимать или отвергать этот термин, по-разному объяснять причины возникновения кризисной ситуации, но факт остается фактом — будущее мира, столь самонадеянно уверовавшего в свою незыблемость и предназначение, впервые в этой противоречивой и извилистой истории стало “вдруг” зыбким, неопределенным и проблематичным, как никогда раньше¹.

Этическая оценка

В современной литературе существует большое число расходящихся между собой мнений о специфичности морали. С одной стороны, ее относят к формам общественного сознания, а с другой — ее включают в социальное бытие. Существуют и промежуточные мнения, согласно которым мораль есть и форма общественного сознания, и форма социальной практики. Отмечая позицию крайнего эмотивизма английского философа А. Айера (р. 1910) и умеренный эмотивизм Ч. Стивенсона, можно видеть общий недостаток эмотивизма в переоценке роли чувств в морали, отрицании информационного содержания нравственного чувства. Рассмотрение моральных императивов и ценностей между тем показывает своеобразное отражение в них действительности, наличие информации о последней. Познавательный элемент морали подчинен ориентации человека в социальной среде, причем познание здесь зашифровано в специальных средствах, с помощью которых мораль осваивает мир. Оно зашифровано в нормах, императивах, запретах, ценностях. На моральные суждения не распространяется вердикт традиционных формально-логических требований. В этом можно согласиться с позитивистами. Однако с тем, что эти суждения не верифицируемы и некогнитивны, что они не имеют своей логики, согласиться невозможно. Истинность морального поведения обнаруживается через ту или иную по форме связь с объективными потребностями общества.

Чем обусловлена острота моральных конфликтов и жизненность этической рефлексии? Во-первых, падением престижа религиозных идеалов и поиском новой, светской иерархии ценностей. Несмотря на отмечаемый исследователями бум религиозности, многие трансцендентные истоки морали утрачены.

¹ *Толстых В.И.* Предисловие. Этос глобального мира. М., 1999. С. 9.

Во-вторых, развертывание противоречий современной постиндустриальной цивилизации. Философы и социологи, занимающиеся проблемами будущего, не случайно пишут о начинающемся в наше время «конфликте цивилизаций»¹. Именно цивилизационные, исторические особенности мировых сверхкультур начинают сейчас играть все большую роль на международной арене. И конкретная экономическая конфигурация какого-либо крупного государственного образования, и его политика, и его военная мощь представляют лишь технологическое выражение особенностей данной культуры. Победы и поражения зарождаются вовсе не на заводах, выпускающих пушки, танки и самолеты, они зарождаются прежде всего в культурном самосознании нации.

В-третьих, возрастающей «пассионарностью» исламского мира. Для исламской цивилизации, возникшей почти на семьсот лет позже христианской, сейчас, если следовать европейской хронологической шкале, наступает XV в. (На самом деле XVI в. или даже XVII — учитывая взаимное влияние сверхкультур и общее ускорение исторического развития.) Видимо, в мире ислама сейчас начинается «осевое время». Это период пассионарности, период осознания себя новой вселенской общностью, отличающейся от других, период «подросткового», т.е. жадного и стремительного, освоения мира. Период, когда кажется несомненным, что мир можно легко и просто преобразовать и установить в нем законы, несущие равноправие и справедливость. В Европе аналогичный период образовал Возрождение. Возрождение же сделало европейскую цивилизацию экстравертной и привело к экспансии, которая продолжалась вплоть до XXI в.

В-четвертых, особым витком научно-технического прогресса. Следующий цивилизационный прорыв будет совершен именно в этом технологическом направлении. Понятие «информационного общества» появляется в начале 60-х гг. XX в. почти одновременно в США и Японии как попытка понять новую роль знания в прогрессе человечества. Не производство, а развитие знания и основанных на нем технологий начинает рассматриваться как фактор, определяющий все стороны развития общества и его культуры.

С теоретической точки зрения задачам формирования новой морали может способствовать знание источников, функций и механизмов формирования морали как общественного феномена, идеалов и этических принципов, моральных тенденций и противоречий современного мира. Соответственно можно выделить несколько

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. Политические исследования. 1994. № 1.

уровней формирования морали: теоретико-методологический, аксиологический, социологический, педагого-инструментальный.

Понятие «мораль» обычно употребляется в нейтральном и ценностном значениях. Этика как научная дисциплина, занимающаяся моралью в аспекте выяснения общественных и психологических источников морали, а также в аспекте формулирования и обоснования моральных ценностей, пользуется термином «мораль» прежде всего в его нейтральном значении.

Трудности обоснования морали обусловлены тем, что ее нельзя свести только к сфере строго определенных отношений между людьми. Моральные оценки и регуляции проникают в сферы политики, экономики, науки, не ограничиваясь явлениями обыденной жизни. Этика отвечает на вопрос: «Как следует поступать?» В качестве теории морали этика сосредоточивается на анализе моральных взглядов, на источниках этих взглядов и их общественных функциях. Будучи практической дисциплиной, формулирующей определенные принципы деятельности, этика имеет большое значение для формирования моральной позиции личности.

Философия морали

Более сорока лет назад немецкий философ *Теодор Адорно* (1903—1969) прочитал лекции по философии морали. Он отметил, что философия морали — это теоретическая дисциплина, и как таковая она всегда отличается от непосредственной моральной жизни. Кант сказал об этом даже, что, для того чтобы быть порядочным, хорошим, справедливым человеком, не нужно изучать никакой философии морали¹. Другой немецкий философ — Макс Шелер в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей», диаметрально противоположной по своей позиции Канту, проводит различие между этикой как непосредственным, как его называет Шелер, «жизненным» мировоззрением, находящим отражение в максимах, сентенциях и пословицах, и философией морали, которая с человеческой жизнью непосредственно не связана. Он писал: «В области этики необходимо строго различать этику, связанную с самими нравственными субъектами, “в ее применении и употреблении...” и группы этических основоположений, вырабатываемых методическим логическим путем, материалом для которого в свою очередь служит “прикладная этика”. Иначе говоря, можно различать этику выражаемого в естественном языке практического миро-

¹ *Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 240.

воззрения (к которой, например, во все времена принадлежала мудрость, заключенная в поговорках и традиционных максимах) и более или менее научную, философскую, теологическую этику, которая призвана служить “оправданием” и “обоснованием” всякой прикладной этики, исходя из высших принципов, поскольку эти “принципы” самими субъектами прикладной этики *не осознаются*¹.

Философия морали действительно связана с практикой. Когда философские дисциплины еще только формировались, философию морали называли «практической философией», а основная работа Канта, посвященная философии морали, носит название «Критика практического разума». Адорно замечает, что понятие практического не следует путать с тем искаженным понятием, в которое оно превратилось в наши дни и которое имеют в виду, когда говорят о «практическом человеке», т.е. о человеке, который знает, как половчее манипулировать вещами и как получше устроить свою жизнь. Но в философско-терминологическом смысле слова *praxis* и *practein* восходят к греческому пониманию дела, деятельности. Точно так же и тематика практической философии у Канта во второй части «Критики чистого разума» — «Трансцендентальном учении о методе» — сформулирована в форме знаменитого и всем хорошо известного вопроса: «Что мы должны делать?»²

Вопрос «Что я должен делать?» у Канта — сущностный вопрос философии морали, ибо у Канта существует определенный примат практического разума над теоретическим, и немецкий философ *И.Г. Фихте* (1762—1814) не выдвинул в этом смысле против Канта ничего нового, хотя сам он полагал иначе. Но этот решающий вопрос философии сегодня, по мнению Адорно, в значительной степени отодвинут на задний план. Это означает, что в мире, в котором каждый ощущает себя лишь представителем вышедшего на историческую арену класса во всей конкретной реальности его идеалов, как это имело место в случае великих буржуазных мыслителей рубежа XVIII и XIX вв., подобная самоочевидность морального предстает совершенно иначе, нежели в ситуации, в которой, помимо прочего, всякое важное дело, рождающее мысль, уже в самом себе имеет проклятую, роковую тенденцию, которая может мыслиться не иначе как деятельность, направленная против самой же себя, т.е. против непосредственных реальных интересов человека, который ее совершает.

¹ *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik/ Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Gesammelte Werke? Bd. 2, 4. Aufl... Bern, 1954. S. 321.

² *Kant И.* Критика чистого разума // Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 4. С. 661.

Таким образом, Адорно полагал, что этики обречены постоянно размышлять о проблемах философии морали. Сам предмет философии морали сегодня таков, что вопросы о нормах поведения, об отношении общего и особенного в поведении людей, о возможности воплощения блага и т.д. — все эти вопросы уже больше не воспринимаются во всей своей наивной непосредственности. Философия морали в этом смысле означает, что проблематику категорий морали и все вопросы, связанные с поиском правильной жизни и практикой в высшем смысле этого слова, действительно необходимо осмысливать, причем без всякого страха и без каких-либо помех, вместо того чтобы верить, будто бы всю эту сферу, как сугубо практическую, было бы лучше полностью освободить от теоретических размышлений.

По мнению Адорно, теория, непосредственно не связанная с какой-либо возможной практикой, — в первую очередь это относится к искусству, связь которого с практикой крайне опосредована и не выступает как прямая и очевидная (но тем не менее она все же есть!), — в действительности становится пустой, занятой только собой и равнодушной ко всему остальному игрой, или, что еще хуже, она превращается в элемент чистого образования, в мертвое знание, равнодушное к живым духовным запросам и практическим интересам. Практика в свою очередь, наоборот, — мне бы хотелось затронуть и этот вопрос, — существуя от имени своей власти над теорией лишь ради себя самой и избегая всякой мысли, опускается до простой производственной деятельности. Подобная практика застывает в рамках данного. Она способна являть миру лишь людей, любящих все организовывать, которые верят в то, что если что-то правильно организовать, что-то правильно с точки зрения его практического потребления подать, то сразу возникнет нечто существенное. Эти люди даже не предаются размышлениям, не задумываются над тем, а обладает ли на самом деле то, что они организуют, какой-либо возможностью реального существования.

Таким образом, Адорно подчеркнул, что основная тема философии морали — вопрос о нормах поведения, которые, как учил Кант, выводятся только из чистой воли, и о тех нормах, которые в размышлениях о моральном определяют объективную возможность его осуществления, как полагал Гегель в пику Канту. Терминологически эта проблема обозначается через противопоставление этики убеждения и этики ответственности. Две отдельные — теория и практика — не могут существовать друг без друга, потому что они в конце концов проистекают из единства жизни¹.

¹ См.: Адорно Т. Указ. соч. С. 13.

Понятие нормы

Слово «мораль» происходит от латинского «*mores*», что означает «нравы». Под нравами подразумеваются устоявшиеся в данном обществе формы поведения¹.

Нравы реализуют себя через *моральные нормы*. Это форма нравственных требований, которые регулируют поведение людей через общие предписания и запреты. В отличие от правовых норм моральная норма санкционируется не властью государства, а силой обычая и общественного мнения. Т. Адорно говорит о спонтанном рождении нормы. Она формируется в нравственном сознании общества стихийно².

В общественно-историческом развитии норма сопровождает появление человеческой личности. Она выражает социальную потребность в регуляции человеческих взаимоотношений путем самосознания и «внутреннего» самоподчинения личности.

Не существуют нормы определенного социального авторитета, который санкционирует человеческие отношения (наказывает либо поощряет). Специфика норм обуславливает специфику определенного авторитетно-санкционирующего статута. Универсальность и автономность моральных норм предполагает, однако, нерегламентированный авторитет — личное убеждение и общественное мнение. Исходным пунктом при реализации моральных норм является личностный поиск, который предполагает оправдание поступка не столько перед миром, сколько перед самим собой. Личное убеждение и общественное мнение являются реальными, социально значимыми моментами нравственных отношений, построенных на единстве норм, мотивов и действий.

Моральная норма — в известном смысле граница личной моральной свободы, но именно как граница она становится специфическим социальным катализатором моральной свободы. Моральное долженствование есть сфера личностной автономии, а последняя является высшим образцом социальной ответственности субъекта. Моральное долженствование невозможно без моральности автономности субъекта, но и моральная автономность в свою очередь немислима без морального долженствования. Такая же связь, как между долженствованием и автономностью, существует и в отношениях между нормой и поступком.

¹ См.: *Этика*: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 322.

² См.: *Гусейнов А.А., Дробницкий О.Г.* Норма моральная // *Философский словарь*. М., 2001. С. 382—383.

Оправдание действия, совершенного в соответствии с той или иной нормой, есть синтезированный образ социального поиска непротиворечивости между сферой морального долженствования и социальной свободой как познанной исторической необходимостью. Основная норма определенного типа морали — принцип. Основная норма (т.е. принцип) представляет собой своеобразную конспективную характеристику определенного типа морали.

Нравственно-нормативное регулирование имеет свой субъект и объект. Они взаимно обуславливаются и взаимодействуют. Нужно исходить из обстоятельства, что в одном отношении (на определенном уровне) данное звено социальной системы является субъектом как общественно-нормативного, так и нравственно-нормативного стиля, а в другом — его объектом. Так, например, семья — объект нравственно-нормативного регулирования со стороны общества. В то же время она — субъект по отношению к обществу. К тому же субъект и объект находятся в отношении строгой координации и субординации.

Когда говорят об объекте нравственно-нормативного регулирования, имеется в виду главным образом отдельный человек, его поведение как гражданина данного общества или члена определенной общности. Нравственная норма является видом социального правила поведения, которое имеет значение равного критерия для всех людей общества, социальной группы в отличие от правовой, которая представляет одинаковый масштаб для фактически неравных людей. Она — основное моральное средство регулирования индивидуальных поведенческих актов, потому что она гармонично сочетает личные и общественные потребности и интересы на основе последних. Поэтому она отличается наибольшей степенью всеобщности и максимализма.

Нравственные нормы имеют, во-первых, «базисную» структуру, построенную из трех основных элементов: социологического, идеологического и психологического. Во-вторых, функционирующую структуру, ядро гипотетической модели которой строят пять конститутивных элементов: 1) предписание как единство требования и соответствующего обязательства; 2) действие; 3) условия ее внешне- и внутреннего применения и реализации; 4) субъект; 5) объект.

Ценностное содержание логически редуцируется в определенные перспективные требования, т.е. нормы. Эта неизбежная трансформация оценочной информации в нормативную показывает необходимый переход одной формы регуляции в другую. Нравственный поступок — это основная функциональная единица моральной практики. В нравственном развитии человечества обособились два

основных типа нравственного регулирования: традиционный, когда важнейшее значение имеет готовый образец поступков, и рациональный, когда проявляются самостоятельность и нравственная свобода индивида, сознательно совершающего свои действия и поступки, за которые он в высшей степени чувствует ответственность.

Искусство морального суждения

Считается, что этические суждения коренным образом отличаются от научных, но, хотя науку интересуют факты, а не вопросы веры, различие это не столь уж четкое. Снабженные одними и теми же фактами, два человека могут прийти к противоположным суждениям относительно этих фактов, а наука не в состоянии определить, какая же из этих точек зрения правильна. Заявления, будто утверждения науки могут быть верифицированы, а этические построения такой проверке не поддаются, лишь запутывают вопрос, ибо даже экспериментальные науки в какой-то степени зависят от интуиции.

Как известно, Аристотель называл этику неточной наукой, однако вернее тут было бы применить слово «искусство» и определить этику как «искусство морального суждения». Природа этического суждения и ценность самого предмета этики, по мысли автора, представляют спорный вопрос, ибо не существует способа доказать правильность той или иной точки зрения. Философы спорят на эту тему и по сей день, поэтому несомненно представляется интересным и поучительным проследить длинную и сложную историю различных разработанных людьми идей относительно происхождения и содержания моральных норм, хотя некоторые христиане возражают против такого подхода.

Существуют три основных типа этических теорий, элементы которых, впрочем, встречаются во всех разработанных человеком этических системах: а) учение, согласно которому мораль состоит в подчинении закону; б) теории о достижении внутреннего блага (удовольствия или счастья); в) теории усовершенствования личности. В современной философии, начиная с 20-х гг., дискуссии по вопросам морали ведутся преимущественно представителями школ логического позитивизма, лингвистического анализа и экзистенциалистами.

Многие социальные факторы подорвали старые моральные устои. Несколько поколений назад молодой человек, который рос в далеком селении, получал весьма ничтожные сведения о событиях

внешнего мира. Но сегодня благодаря торчащим на крышах даже захудалых домов телевизионным антеннам даже послушники отдаленного шотландского монастыря, лишенные газет и радио, затронуты мятежным духом времени. Молодые люди хорошо осведомлены о том, что бывает и иное философское отношение к жизни, которое воспитали у них в детстве. Теология вынуждена учесть все происшедшие изменения (в том числе и попытки отрицания роли Христа как законодателя норм морали) и принять участие в новейших дискуссиях по вопросам этики.

Обсуждение проблем «новой морали» связано прежде всего с так называемой «*ситуационной этикой*», основные положения которой изложены в книге американского профессора Джозефа Флетчера. Он предлагает в ней метод «ситуационного или «контекстуального» принятия решения. По его мысли, принятие решения зависит исключительно от этических максим, выработанных обществом в прошлом и настоящем. При этом, однако, последователь «ситуационной этики» должен быть готов в любой момент (в зависимости от ситуации) пойти на компромисс либо вообще отказаться от данной максимы. Вопрос, когда и какое именно установление следует отвергнуть, решается по закону и принципу любви.

Важно отметить расхождение между этическими максимами экзистенциализма и ситуационистов флетчеровского толка, которые готовы пойти в любой ситуации на компромисс, считая, что наиболее важным и окончательно решающим критерием морали является любовь. Согласно Флетчеру любовь может быть трех типов: «агапэ» (любовь жертвенная), «филия» (любовь-дружба), «эрос» (любовь романтическая). Слабость ситуационной этики Флетчера состоит в том, что в ней полностью отсутствует критерий какого бы то ни было «любовного» характера действия.

В следующей своей книге — «Моральная ответственность» Флетчер называет «четыре столпа» современной христианской этики: 1) упование на милость Божью; 2) закон любви как норма поведения; 3) знание фактов эмпирической ситуации во всех ее вариантах; 4) принятие решения, т.е. ответственность при неприменимости смирения. Он, однако, не отрицает, а даже поощряет применение «лжи во спасение», считая последнюю «выражением любви». В этой связи Флетчер предлагает читателю проверить свое отношение к «ситуационной этике» при помощи истории суда царя Соломона. Если читатель полагает, что мать ребенка должна была заявить во имя его спасения, что она солгала и что ребенок не ее, то он может считать себя сторонником «ситуационной этики».

Вопросы для размышления

1. Как можно понять древнегреческое выражение «Этос человека — это его демон»?
2. В чем различие между «этосом» и «патосом»?
3. Как вы понимаете отличие «этоса» от «хабитуса»?
4. В чем разница между теоретической и практической этикой?
5. Как появилось слово «мораль»?
6. Что такое «моральная норма»?
7. В чем смысл ситуационной этики?

Задание

Из книги писателя М. Веллера:

Тип-трафарет кабинетного ученого: седой мудрец в завалах книг, сведущий в глубинах всех наук, которого легко облапошивает любой жулик, потому что «реальной жизни» чудаков-ученый не знает.

Тип противоположный: лукавый жулик, предприимчивый хитрец, который верит, что Солнце вертится вокруг плоской Земли, что интересует его лишь постольку, поскольку в темноте удобней грабить, — зато отлично разбирающийся в практической психологии конкретных людей, которых оставляет в дураках, побуждая их делать то, что ему нужно.

Итак, вопрос: кто из них лучше знает жизнь? Ответьте, как приведенное сравнение двух типов соотносится с изложенным материалом темы?

Литература

1. *Адорно Т.* Проблемы философии морали. М., 2000.
2. *Бакутановский В., Согомонов Ю.* Этос среднего класса. Тюмень, 2000.
3. *Библер В.С.* Нравственность. Культура. Современность. Философские размышления о жизненных проблемах. М., 1988.
4. *Веллер М.* Все о жизни. СПб., 2003.
5. *Гусейнов А.А.* Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2000. С. 4—15).



Тема 3

Добро и зло

Если Бог есть, то откуда зло? Если его нет, откуда добро?

Ансельм Кентерберийский

Постижение идеи добра

Добро и зло — важнейшие категории этики. Добро — это основная моральная ценность, нравственная ценность сама по себе. Зло — противоположность добру. От понимания зла зависит и определение добра. Многие этики искали ответы на вопросы: каким образом зло пришло в мир? можно ли и следует ли его устранить? играет ли зло какую-либо роль, а если играет, то какую?

Древнегреческим мыслителям добро представлялось в виде соответствия вещи своему назначению, а идея добра, по существу, выражала идею полезности вещи, ее функцию. Это относилось ко всем используемым человеком предметам, в том числе и к самим людям. Добрым считался врач, искусно лечивший больных. Добрым почитался правитель, умело руководивший государством. Однако со временем вопрос: «Что такое добрый человек?» — встал безотносительно к конкретным способностям отдельных людей.

Этот вопрос для античных философов фактически означал: каковы отличительные особенности человека вообще и чем отличается человек от остальной природы? Вполне естественно напрашивался ответ: разумом. Поэтому *Сократ* (ок. 470—399 до н.э.) отождествляет добродетель с мудростью. Добродетель состоит в определении человеческих поступков на основании указаний разума, а порок — в потворстве противоречащим разуму страстям. Сущность добра усматривалась в духовном преображении страстей в добродетели. Платон полагал, что страсть — это влечение, движение души к идеальным прообразам вещей. Оказавшись в мире материальных форм и индивидуальных тел, душа «вспоминает» мир идей и устремляется к нему. Однако она наталкивается лишь на единичные вещи. Именно так и возникают новые и новые влечения и движения души. Страсть, стало быть, — это отклик души на неспособность и невозможность достичь идеала. Платон считал, как известно, что государством должны управлять лучшие, каковыми для него были философы.

У стоиков, следовавших в этом отношении за Сократом и Платоном, воля настолько подчинена разуму, что, по существу, утрачивает самостоятельное значение. Стоики относили к главным страстям желание, страх, скорбь и удовольствие. Софисты, напротив, обратили особое внимание на законы, привычки, правила и т.д., одним словом, на соглашения, которые управляют поведением людей. Сократ искал то, что является добром по природе, т.е. может быть открыто только разумом. В основе отмеченного здесь различия лежит противоположность между тем, что *есть*, и тем, что *должно быть*. Первым, составляющим область фактов, занимается наука. Вторым, т.е. ценностями, — философия морали, или этика. Глубокая пропасть, возникшая в древности между этими двумя видами познания, до сих пор разделяет в сознании многих исследователей две совершенно несводимые друг к другу сферы бытия — сущее и должное.

Сократ, таким образом, положил начало рационалистической концепции добра, которой придерживались Платон и Аристотель, а в Новое время — Кант. Восхищаясь творениями этих великих мыслителей, можно считать их концепцию абсолютно ложной, и даже абсурдной. Хотя в Древней Греции ее принимали не все, она была господствующей. Несмотря на то что эта концепция впоследствии подверглась резкой критике со стороны таких философов, как Т. Гоббс, Д. Юм, А. Шопенгауэр, У. Джеймс и др., она все еще продолжает оказывать влияние на умы большинства людей. Рационалистическая концепция добра лишена какого-либо доказательства лежащего в ее основании принципа, согласно которому нравственно добрые поступки определяются природой, т.е. подлинно человеческой природой или разумом. Истинность этого принципа признавалось как нечто само собой разумеющееся. Считалось, что, постигая содержание добра, разум определяет волю таким образом, чтобы добро стало для нее целью.

К этому вопросу возможен и прямо противоположный подход. Допустим, что человеческая природа (как утверждал и сам Сократ) представляет комбинацию разума, или интеллекта, с желаниями и волей. В этом плане мы не только открываем при помощи разума или интеллекта, что вещи таковы, какими они являются, мы также желаем, чтобы эти вещи были иными. Однако это лишь способ выражения мысли, что люди преследуют цели, что посредством своих усилий люди стараются осуществить определенное преобразование в окружающем их мире.

Эта модель человеческой природы, как сплав интеллекта и воли, порождает элементарное различие между тем, что *есть*, и тем, что *должно быть*. Добро и зло не являются вопреки мнению Сократа

чем-то неуловимым или какими-то скрытыми свойствами вещей, постижение которых может быть доступно только философу. Причина же того, что их с трудом приходится открывать даже самим философам, коренится, по-видимому, в том, что эти качества не присущи вещам вообще (т.е. вещам самим по себе), рассматриваемым независимо от человеческих чувств и потребностей.

Такой подход устраняет различие между «есть» и «должно быть». Точнее, этот подход дает возможность показать, что все различия, начиная с основного — между добром и злом, полностью основаны на определенных фактах, касающихся самой человеческой природы. Различие между добром и злом возникает в силу того, что люди являются живыми существами, существами с определенными желаниями и потребностями. Деятельность людей носит целенаправленный характер, и разум входит в эту деятельность в качестве способности человека изобретать средства для достижения целей, но сам по себе он с ними фактически не имеет дела, он даже не в состоянии отличить добро от зла.

Мир без человека ни добр, ни зол. Но, если в нем появляется подобное нам существо, наделенное чувствами и потребностями, этот мир приобретает определенные моральные характеристики. Те его свойства, которые способствуют удовлетворению потребностей данного существа, предстают в виде добра, а те, которые препятствуют или же причиняют ему вред, — в виде зла. Такое существо, в полном соответствии с известным афоризмом *Протагора* (ок. 490 — ок. 420 до н.э.), является мерой всех вещей: его суждения абсолютны. В том случае, когда в мире появляется несколько таких существ, складывается ситуация, при которой их цели могут либо совпадать друг с другом, либо вступать в конфликт. Отсюда и берут свое начало явления, выражаемые понятиями «справедливость» и «несправедливость».

Поскольку потребности людей требуют постоянного удовлетворения, ситуации, определяющие характер отношений между отдельными индивидами, должны быть разрешены в контексте правил. Правила — не рациональные принципы поведения, которые являются более или менее регулярными и которые вследствие этого могут быть ожидаемы. Но вместе с тем и рациональны в том смысле, что в них заключено требование воздерживаться от зла и содействовать добру. Различие между добром и злом — не природное, но и не чисто конвенциональное, т.е. не продукт произвола. Человек не является мерой всех вещей, потому что он не является мерой самого себя. То, что люди представляют собой определенный вид существ, есть факт природы, именно с этим фактом и связано происхождение добра и зла. Добро и зло нельзя считать продуктом во-

ли, они находят в ней лишь свое отражение. Справедливость есть только имя для наиболее общих принципов, воплощенных в этих правилах. С этой точки зрения надо признать совершенно пустым предписание разума, согласно которому люди должны стремиться к добру и воздерживаться от зла, так как это означает только то, что они должны искать то, что ищут, и избегать того, чего избегают.

Люди всегда активны, и их активность направлена на достижение определенных целей, на удовлетворение их потребностей и желаний. Но это не означает, что у всех людей имеется только *одна* цель. Если это так, тогда нетрудно заметить, что логически вполне возможны следующие четыре основных побуждения к действию, или четыре цели: 1) собственное благополучие; 2) собственное несчастье; 3) благополучие другого и 4) несчастье другого. Эти побуждения можно назвать соответственно побуждениями: эгоизма или любви к себе, ненависти к себе, симпатии или сострадания, злобы.

Нет сомнения в том, что люди эгоистичны, но это не единственное их побуждение к действию. Более того, они могут испытывать сострадание к другим людям, которых постигло несчастье, т.е. чувство, по своей силе нередко превосходящее их заботу о самих себе. Если бы люди не обладали этим свойством, они никогда бы не смогли подняться выше уровня простого обмена добра за добро, вечно пребывали бы в царстве мрака и не имели бы ни малейшего шанса на создание хотя бы отдаленного подобия Царства Божия. Без этого свойства человеческой природы было бы невозможно и общее благо. Люди создают общее благо, потому что они в какой-то мере заботятся о других. Тем не менее в каждом человеке запрятана такая реальная и страшная сила, как злоба, которая портит и разлагает его душу. Хотя во многих людях она подавляется возвышенными качествами человеческой природы, сомнительно, чтобы когда-нибудь полностью ее вытравили. Конечно, люди стараются скрыть эту силу от других, но это приводит только к лицемерию, которое, впрочем, является необходимым элементом культуры. Обе стороны человеческой природы смешаны в каждом из нас, и все мы в действительности подобны Луне, одна сторона которой скрыта от нашего взора.

Жизнь предоставляет нам обилие фактов, свидетельствующих о настоящей войне между умом и сердцем, между разумом и волей, и есть только одна вещь, искупающая все, — качество нашего сердца, которое каким-то образом противостоит настойчивым велениям интеллекта. Только чувствительное сердце делает действия людей иногда благородными и красивыми. Только оно позволяет людям стать ангелами, сообщает им силу света и рассеивает содержащиеся в них силы мрака и зла. Добродетель и порок неравномерно рас-

пределены между людьми. В каждом человеке присутствует и то и другое, но имеет место тенденция к преобладанию одного из них. Большинство людей, однако, довольно хорошо знают, что такое человеческая доброта, и всегда способны распознавать ее в жизни, независимо от того, изучали они трактаты по вопросам морали и пытались ли проникнуть в метафизическое основание.

В свете волюнтаристской концепции добра и зла можно поставить и вопрос о смысле жизни. Он показывает, что выводы о бессмысленности жизни человека нередко являются следствием определенной, а именно рационалистической ее интерпретации. Две картины жизни — Сизифа и нашей собственной (если взглянуть на них с расстояния) — в общих чертах одинаковы и сообщают нашему сознанию один и тот же образ. Не случайно поэтому как раньше, так и теперь делаются попытки передать смысл человеческой жизни в терминах чего-то вечного, неизменного, находящегося по ту сторону жизни. В действительности людей мало занимают все эти метафизические построения. Человек, едва успев появиться на свет, уже проявляет заключенную в нем волю к жизни. И он не спрашивает, есть ли в ней какая-то ценность и будет ли она вообще иметь какое-то значение. Смысл жизни состоит в том, чтобы жить, поскольку этого требует сама его природа. И если философ склонен видеть в этом нечто вроде бесконечных циклов жалкого существования Сизифа и, следовательно, отчаиваться, то это происходит лишь потому, что искомые смысл и значение пребывают где-то в ином месте. Смысл жизни находится в нас самих, он не привнесен извне, и он далеко превосходит как по своей красоте, так и по постоянству какие бы то ни было небеса, о которых столько людей когда-либо мечтали или же к которым они стремились.

Добродетель

Добродетель — постоянная направленность воли на то, что с точки зрения морали есть добро. В свою очередь она сама является нравственным благом и этической ценностью. Платон определял добродетель как способность души к деяниям, созвучным с ней. Он различал четыре кардинальные добродетели. Согласно Аристотелю каждая добродетель представляет собой нечто среднее между двумя (предосудительными) крайностями: сдержанность — между необузданностью и бесчувственностью, храбрость — между безрассудной смелостью и трусливостью; справедливость — между неправыми делами и несправедливыми страданиями; щедрость — между скупостью и расточительностью; кротость — между вспыльчивостью

и неспособностью к справедливому гневу. Подобным же образом он определяет и честолюбие, благородство, участие, стыдливость. Для стоиков добродетелью является жизнь в соответствии с разумом и природой. Для Эпикура добродетель — верное понимание условий истинной радости.

По мнению Канта, среди моральных свойств только истинная добродетель возвышенна¹. Он считал, что имеются хорошие нравственные качества, привлекательные и прекрасные. Если они согласуются с добродетелью, их можно рассматривать и как благородные, хотя, строго говоря, их нельзя отнести к добродетелям. Кант считал, что судить об этом — дело тонкое и сложное. Нельзя, конечно, назвать добродетельным расположение духа, которое приводит к поступкам, случайно совпадающим с добродетелью. Сам по себе поступок может противоречить общим правилам добродетели. Некоторое мягкосердечие легко превращается в теплое чувство сострадания. В этом смысле оно прекрасно и привлекательно. Оно свидетельствует о доброжелательном участии в судьбе других людей, к чему сводятся также и принципы добродетели. Однако эта благонравная склонность все же слаба и всегда слепа. Допустим, что это чувство побуждает вас затратить часть ваших средств на помощь нуждающимся. Однако вы кому-то должны деньги, и это мешает вам исполнить строгий долг справедливости. В этом случае ваш поступок не будет добродетельным. Ведь вы вынуждены подчинить его более высоким обязательствам. Любовь к ближнему поставлена в данном случае в зависимость от всей совокупности обязательств. Не может ваше сердце преисполниться нежным участием в судьбе каждого. Вы не сможете впасть в уныние по поводу каждого чужого несчастья. Он стал бы, подобно Гераклу, проливать слезы сострадания и при всем своем добросердечии оказался бы не чем иным, как только мягкосердечным бездельником.

Второй вид благожелательности, несомненно прекрасной и привлекательной, но не составляющей еще основы истинной добродетели, — это предупредительность, стремление быть приятным другим своей приветливостью, готовностью пойти навстречу желаниям других и сообразовать свое поведение с их настроениями. Эта привлекательная обходительность прекрасна, и такая отзывчивость благородна. Однако это чувство вовсе не добродетель. Более того, там, где высокие принципы не ограничивают и не ослабляют его, из него могут возникнуть всевозможные пороки. Предупредительность к тем, с кем мы общаемся, — это несправедливость по отно-

¹ Кант И. Собр.соч. в 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 95.

шению к другим, которые находятся вне этого тесного круга. Такой человек, если иметь в виду только это побуждение, может обладать всеми пороками, и не в силу его непосредственных склонностей, а именно потому, что он жаждет доставить кому-то удовольствие. Ради любвеобильной предупредительности он становится лжецом, бездельником, пьяницей, потому что поступает не по правилам хорошего поведения вообще, а сообразно своей склонности, которая сама по себе прекрасна, но становится нелепой, потому что она неустойчива и беспринципна.

Вот почему, по мнению Канта, истинная добродетель может опираться только на принципы. И чем более общими они будут, тем возвышеннее и благороднее становится добродетель. Эти принципы не умозрительные правила. Такие чувства живут в каждой человеческой душе. Кант определяет добродетель как чувство красоты и чувство достоинства человеческой природы. Зная слабость человеческой природы и ничтожность власти, провидение вложило в нас некие дополнения к добродетели.

Поскольку ценность жизни для людей несравнима с другими вещами, все помыслы человека должны быть сосредоточены прежде всего на том, чтобы сделать жизнь человека яркой и красивой. И действительно, некоторым людям удается достичь этого. Однако такая жизнь представляет собой лишь случайный результат предшествующего жизненного пути. Возможно, в силу этого добродетель и не является исключительной принадлежностью мудреца. Добродетель, т.е. обладание тем, что есть добро, нередко обнаруживает себя в среде самых обыкновенных людей. Возникает вопрос: можно ли изучить добродетель (которая как будто по воле судьбы или случайности имеет совершенно беспорядочное распределение) в такой мере, чтобы люди знали, что для них является ценным и к чему они должны стремиться, не обременяя себя пассивным выжиданием самопроизвольной реализации скрытых возможностей их собственной жизни?

Постижение зла

Существование зла всегда было популярным аргументом в нападках философии на религию. Наличие зла философы рассматривали как доказательство бессилия Бога предотвратить его или как свидетельство несовершенства Божества. Теологи отвечали на это следующим образом. Бог всемогущ и в состоянии сделать так, чтобы не было зла. Зло существует для благой цели. Если смотреть с правильной точки зрения, то зло является благом.

Ни защитники зла, ни его противники не объяснили природу зла. Необходима более широкая концепция, из которой может быть выведено понятие зла. Основной аргумент в оправдании Бога, допускающего существование зла, заключается в утверждении, что человек должен иметь возможность выбора между добром и злом. Если он не может выбрать зло, он не может вообще понять, что ему выбирать. Поэтому существование зла совместимо с существованием и благостью Бога. Теисты признают, что грехопадение привело человека к возможности выбрать что-то конкретное, а не просто сделать выбор. Таким образом, защита свободы выбора переходит в защиту зла как такового.

Однако предлагаемую теистами защиту Бога нельзя считать удачной в силу следующих причин. Во-первых, в мире существует «естественное» зло, которое невозможно никак оправдать. Например, смерть детей от голода в Африке. Во-вторых, теодицея утверждает, что из зла вытекают благие последствия. При таком подходе смерть ребенка можно рассматривать как желание Бога привлечь внимание к проблемам здравоохранения, помощи слаборазвитым странам. Подобное утверждение приводит к антропоморфизации Бога, к трактовке отношений между ним и людьми в виде отношений родителя и детей, учителя и учеников. Зло в данном аспекте рассматривается как средство достижения благородных целей.

Утверждение, что Бог производит добро посредством естественного зла, противоречит моральной задаче, которую религия ставит перед человеком. С точки зрения морального закона, говоря словами Канта, мы должны рассматривать зло как цель, а не как средство. С точки зрения теодицеи мы должны согласиться с тем, что Бог использует людей как средство для достижения добра. Теодицея вступает, таким образом, в конфликт с религиозной моралью. Далее теодицея ставит под сомнение утверждение, что человек знает разницу между добром и злом. Получается, что отдельный человек не в состоянии отличить сегодняшнее зло от будущего добра, из него проистекающего. Следовательно, он должен руководствоваться не собственным моральным чувством, а уповать на премудрость Бога. Поэтому логично не помогать страдающим, а позволять совершаться злу, поскольку оно может быть средством утверждения будущего добра. Утверждение теодицеи, что зло производит благо и совместимо с существованием и благостью Бога, вступает, таким образом, в противоречие с центральным религиозным положением, что человек в состоянии отличить добро от зла.

Философы утверждают, что наличие зла в мире означает отрицание Бога. Парадокс заключается в том, что это утверждение, так

же как и точка зрения теодицеи, приводит к негативным последствиям для морали.

Д. Юм (1711—1776), например, утверждает, что в природе зло естественно и неизбежно как часть слепой игры стихийных сил. С этой точки зрения говорить о морали применительно к природе и человеку бессмысленно. Человек из морального агента превращается в морального наблюдателя. Морально безразличный универсум не знает различия между добром и злом, в нем существуют только события. Религия впадает в противоречия, пытаясь решить проблему зла, и показывает, что цена решения этих противоречий — утрата морального агента. Отсюда следует, что проблема зла извечна и неразрешима и является серьезной проблемой в понимании морального агента и в религиозном, и в нерелигиозном контекстах. Возможно, проблема зла не является ни проблемой, ни антиномией, но тем, что Кьеркегор назвал бы парадоксом, тупиком, из которого разум не в состоянии выбраться. В этом смысле проблема зла не является свидетельством крушения религии в результате внутренних противоречий, а характеризует глубину понимания ею человека как морального существа.

Многие философы доказывают совместимость существования Бога с существованием зла, высказывая мысль, что «зло имеет позитивную ценность». Позитивная или негативная ценность вещи является общей ценностью, состоящей из инструментальной и внутренней ценности. Если вещь имеет позитивную ценность, то ее существование большее благо, чем несуществование, если же она имеет негативную ценность, то лучше, чтобы она не существовала. Можно говорить о степенях позитивной и негативной ценности.

Аргумент, восходящий от зла, по сути дела является выражением гедонистического подхода к ценностям. Утверждение, что Бог не создал мир, в котором существует лучший из возможных балансов между позитивными и негативными ценностями, исходит из того, что в мире существует слишком много негативных ценностей. Позитивные и негативные ценности в данном случае определяются через связь с удовольствиями и болью.

Традиционно необходимость существования морального зла обосновывается аргументом свободной воли. Поскольку свободная воля является необходимым условием морального добра, то возможность морального зла имеет позитивную ценность. Вторичный эффект возможности морального зла состоит в реальном существовании морального зла: поскольку возможно, что кто-то выберет неправильный поступок, двойной эффект этой возможности состоит в том, что этот кто-то фактически будет действовать неправильно. Так реальное моральное зло является двойным эффектом воз-

возможности морального зла, т.е. свободной воли. Возражение, что количество зла слишком велико и часть его не является необходимой, приводит к отрицанию существования Бога. В контексте проблемы зла мы не можем сказать, какое количество зла является необходимым. Доктрина двойного эффекта позволяет нам утверждать, что, поскольку возможное существование зла является необходимым для существования свободной воли и морального блага, то позитивная ценность зла превышает его негативную ценность, несмотря на то что зло сохраняет все свои плохие качества.

Позитивное значение естественного зла доказывается следующим образом. Существование мира является более предпочтительным, чем его несуществование. Исходя из того, что мир — естественное добро, необходимо признать, что события, необходимые для его существования, имеют также и негативную ценность. Естественное добро оправдывает естественное зло, поскольку без второго невозможно существование первого.

Если человек исходит из того, что существование этого мира лучше, чем его несуществование, то необходимо согласиться, что зло имеет позитивную ценность. Существование универсума, даже если он и не лучший из всех возможных миров, является позитивной ценностью, которая «оправдывает» то зло, которое существует.

Можно полемизировать и с теологической, и со скептической трактовкой проблемы зла. С теологической точки зрения существование зла в мире совместимо с существованием благого и всемогущего Бога, поскольку мир со злом лучше, чем мир без зла. Аргумент о свободе воли как основе морального индивида исходит из нераздельности добра и зла. Мир без зла и свободы воли, возможность нравственного выбора несовместимы. Поэтому с теологической точки зрения проблемы зла просто не существует.

Скептический подход заключается в подчеркивании того, что существует добро, которое не связано со злом, и наоборот. Бог как всемогущее существо в состоянии предотвратить существование любого зла. Если этого не произошло, значит, Бога нет. Существование зла в мире в огромном количестве и качестве является свидетельством против существования Бога. Следовательно, в рамках данного подхода проблема зла также отсутствует.

Ни теологи, ни скептики не смогли правильно поставить философскую проблему зла. Вопрос состоит не в том, что совместимо ли существование зла с существованием Бога, а в том, действительно ли любое зло может быть реально предотвращено. Этот вопрос приводит к рассмотрению таких вещей, как модальности, ценности и метафизические онтологии. Подход в рамках совместимости—

несовместимости, возможности предотвратить — невозможности предотвратить оказывается слишком примитивным. Поэтому необходимо проблему зла выделить из теологической проблематики и рассматривать как самостоятельную философскую проблему.

Можно также анализировать проблему человеческой свободы в контексте совместимости зла и Бога. Выделим два взгляда на свободу. Согласно первому все, что случается, имеет такие причины, что может возникнуть только конкретный эффект, и ничего больше. Для другого события должна быть другая, конкретная причина. Однако это не отрицает реального существования свободы. Человек свободен тогда, когда он не принуждается внешними силами и самостоятельно выбирает образ своих действий. Свобода существует в том случае, если человек может сделать то, что он хочет. Свобода совместима с детерминизмом.

Согласно второму, либеральному взгляду человек свободен тогда, когда причинные условия недостаточно сильны, чтобы заставить его действовать определенным образом. Когда эти условия достаточно сильны для детерминации поведения человека, он теряет способность выбрать между альтернативными способами действия. Без возможности осмысленного выбора человек несвободен. В любом случае свобода несовместима с каузальным детерминизмом.

Вопрос о сущности свободы лежит в центре всех споров о существовании зла и совместимости его с Богом. Критики теологии обычно утверждают, что свобода несовместима с причинностью. Существует одна теологическая традиция, разделяющая этот взгляд, — кальвинистская, или реформаторская.

Теологические представления о совместимости свободы человека и ее детерминированности не могут быть успешно опровергнуты антитеологическим утверждением, что если свобода совместима с детерминизмом, то Бог был обязан сделать людей такими, чтобы они всегда выбирали добро. Кальвинистская теология не в состоянии доказать, что переход от того, что Бог может сделать, к тому, что он обязан сделать, является в данном случае неправомерным. Существование зла делает концепцию совместимости свободы и детерминизма беззащитной и неспособной отстоять представления о Боге как о всемогущем, всевидящем и всеблагом существе. Только концепция свободы воли позволяет совместить существование зла с существованием христианского Бога.

«Скрыт ли Бог от нас»? У библейских авторов не возникало сомнений в существовании Бога. Поскольку оно было очевидным для всех, то сама вера в него не считалась религиозной или этической добродетелью. Христианские теологи в эллинистическом мире впервые столкнулись с тем, что интеллигентные и честные люди

были агностиками или атеистами. Поэтому возникла проблема скрытости Бога: почему он не являет себя очевидным для всех образом? Вера в Бога стала религиозной добродетелью. Скрытость Бога стала частью проблемы зла. Так отсутствие очевидности существования Бога становится проблемой оправдания Бога.

Бог создал мир таким образом, чтобы он казался возникшим и существующим без его участия и присутствия. Бог создал человека свободным, чтобы он мог сделать выбор между верой и неверием, между добром и злом. Находящийся в мире, полном борьбы и страданий, человек из греховного состояния должен свободно и без принуждения возлюбить и поверить в Бога. Поэтому не существует рациональных доказательств бытия Бога, так как они были бы несовместимы со свободой выбора.

Проблема скрытости Бога не является проблемой. Выбор может быть свободным только в том случае, если человек точно знает, что он выбирает. Если нет очевидных доказательств существования Бога, то тогда возможен выбор лишь между знанием и слепой верой. Здесь нет ни свободы, ни выбора. Бог не создавал этот мир, чтобы проверить нашу готовность верить в него вопреки или благодаря очевидности. Если же принять процессуальное представление о Боге и связи Бога с миром, то двусмысленность мира теряет характер божественного обмана и становится выражением борьбы Бога за самораскрытие.

Драматургия добра и зла

Существует ли один источник творения, выходящий за пределы противоположностей и ответственный за добро и зло? А может быть, Вселенная — это поле сражения, где ведут свою битву две космические силы — добро и зло, как гласят зороастризм, манихейство и христианство? Если так, то какой из этих принципов сильнее и в конечном счете одержит верх? Если Бог, как утверждает традиционное христианство, благ и справедлив, всеведущ и всемогущ, то каким образом можно объяснить огромное зло, существующее в мире? Как это возможно, что миллионы детей гибнут от рук жестоких убийц или умирают от голода, рака и инфекционных болезней, не успев совершить в своей жизни никаких грехов?

Здесь христианская теология обычно предлагает следующее объяснение: Бог карает этих людей заранее, ибо предвидит, что из них вырастут грешники. Что говорить, звучит это не слишком убедительно.

Переживания отождествления с Абсолютным Сознанием, или с Пустотой, включают выход за пределы всех противоположностей, в

том числе добра и зла. Они содержат весь спектр творения: от самых благих аспектов до самых жестоких — но в непроявленной форме, как чистый потенциал. Поскольку этические суждения применимы только к миру проявленных феноменов, включающему противоположности, то проблема добра и зла тесно связана с процессом космического творения. С точки зрения нашего обсуждения очень важно понять, что этические ценности и нормы сами являются частью творения и потому не имеют абсолютно независимого существования. Вот что сказано об этом в древнеиндийском свяшенном тексте:

Как солнце, глаз всего мира,
не омрачается изъянами [существующими] вне глаза,
так и единый атман во всех существах
не омрачается изъяном мира, оставаясь вне их.

(в переводе В.В. Шеворошкина)

Окончательное понимание и философское приятие зла, похоже, всегда включает признание, что в космическом творении ему отведена важная, даже необходимая роль. Например, глубокие эмпирические прозрения абсолютных реальностей зачастую показывают, что зло играет важную роль во вселенской драме. Поскольку космическое творение является «творением из ничего», оно должно быть симметрично. Все, что возникает, обретая существование, должно уравниваться своей противоположностью. С этой позиции существование любых противоположностей есть совершенно необходимая предпосылка творения феноменальных миров. Аналогом этому являются эксперименты и теории современных физиков по поводу материи и антиматерии. Ныне полагают, что в самые первые моменты существования вселенной частицы и античастицы были представлены в равном количестве.

В особых состояниях сознания мы можем непосредственно переживать не только единый творческий принцип, но и его благую или злую форму по отдельности, как две дискретные единицы. Когда мы сталкиваемся с благой формой Бога, мы избирательно настраиваемся на позитивные аспекты творения. В этот момент мы не отдаем себе отчета в теневой стороне бытия и видим космическую пьесу в ее полноте, как нечто сияющее и блаженное. Зло представляется эфемерным или почти отсутствующим во вселенском устройстве.

Ближе всего к пониманию природы этого переживания можно подойти с позиций древнеиндийской концепции сат-чит-ананды. Это сложное санскритское слово состоит из трех корней: сат («су-

щее», «существование»), чит («сознание») и ананда («блаженство»). В нашем переживании мы отождествляем себя с сияющим, безграничным и безмерным принципом, или состоянием сущности, бытие которой бесконечно и которая обладает бесконечным сознанием или мудростью и переживает бесконечное блаженство, обладая также бесконечной способностью творить из самой себя формы и эмпирические миры.

У этого переживания сат-чит-ананды, или Сущего-Сознания-Блаженства, есть обратная сторона — космический принцип, объемлющий весь отрицательный потенциал Божественного. Он являет собой перевернутое зеркальное отражение принципа сат-чит-ананды, или диаметрально противоположность его основополагающим качествам. Здесь стоит вспомнить одну из начальных сцен «Фауста» Гёте, где Мефистофель представляется Фаусту: «Я отрицаю все — и в этом суть моя». Если посмотреть на явления, которые мы считаем дурными или вредными, можно увидеть, что они распадаются на три разные категории, каждая из которых есть отрицание одного из основополагающих качеств сат-чит-ананды.

Первое из этих трех основополагающих качеств положительного Божественного — это сат, сущее или бесконечное бытие. Соответствующая ему категория зла связана с понятиями и переживаниями ограниченного существования, прекращения существования и несуществования. В ней наличествуют недолговечность, правящая в феноменальном мире, и неизбежная перспектива окончательного уничтожения всего сущего. Это подразумевает нашу собственную кончину, смерть всех живых организмов и окончательное разрушение Земли, Солнечной системы и Вселенной. Здесь можно вспомнить о горести и печали Будды Гаутамы, когда он, выезжая из отцовского дворца на прогулку, столкнулся с болезнью, старостью и смертью. В нашей традиции христианское Средневековье придумало много афоризмов, напоминающих народу об этом аспекте существования: «Прах к праху, и во прах возвратишься», «Помни о смерти», «Так проходит слава мира» или «Смерть неизбежна, неведом лишь час».

Второй важный аспект сат-чит-ананды — это чит, или безграничное сознание, мудрость и разум. Соответствующая категория зла связана с различными формами и уровнями ограниченного сознания и неведения. Она покрывает широкий спектр явлений — от вредоносных последствий невежества, неадекватной информации и неправильного понимания вопросов повседневной жизни до самобмана и основополагающего неведения, касающегося природы бытия на высоком метафизическом уровне (авидья). Этот тип неведения описан Буддой и другими духовными учителями как один из

главных корней страдания. Форма знания, которая может проникнуть сквозь завесу этого неведения и привести к освобождению от страдания, на Востоке называется праджня-парамита, или запредельная мудрость.

Третья категория явлений, переживаемых как вред или зло, включает элементы, представляющие отрицание третьего основополагающего качества сат-чит-ананды — элемента безграничного блаженства, или ананды. Переживания данной категории и их причины наиболее непосредственно, очевидно и наглядно отражают темную сторону, поскольку препятствуют переживанию блаженства бытия. Они объемлют целый спектр тяжелых эмоций и неприятных физических ощущений, полностью противоположных божественному блаженству, таких, как физическая боль, тревога, стыд, чувство неполноценности, подавленность и вина.

Принцип зла, присущий творению, перевернутое зеркальное отражение сат-чит-ананды, может переживаться либо в чисто абстрактной форме, либо как более или менее конкретная манифестация. Одни люди описывают его как Космическую Тень, гигантское поле злой энергии, наделенной сознанием, разумом, разрушительным потенциалом и чудовищным стремлением к порождению хаоса, страданий и разрушений. Другие переживают вселенский принцип зла как исполинскую антропоморфную фигуру, символизирующую всепроникающее вселенское зло, или Бога Тьмы. Встреча с теневой стороной бытия может также принимать формы, связанные с той или иной культурой, например выступать в образах таких божеств, как Сатана, Люцифер, Ариман, Гадес, Лилит, Молох, Кали или Коатликуэ.

Для иллюстрации приведу здесь выдержку из рассказа тридцатипятилетнего психолога Джейн, пережившей в своем тренировочном сеансе потрясающее столкновение с темной стороной бытия, кульминацией которого была встреча с чудовищной персонификацией вселенского зла.

«Мне казалось, что вплоть до этого мгновения я смотрела на жизнь сквозь розовые очки, которые мешали мне увидеть всю ее чудовищность. Теперь я видела несчетные образы различных форм жизни, существующих в природе, они нападали и пожирали друг друга. Вся цепь жизни — от самых низших организмов до самых высокоразвитых — вдруг предстала передо мной как жестокая драма, где большие и сильные поедали маленьких и слабых. Это переживание обрушилось на меня с такой сокрушительной силой, что я толком не могла увидеть другие аспекты, например красоту животных или изобретательность и творческий разум жизненной силы. Это была поразительная иллюстрация факта, что насилие есть подлинная основа жизни: жизнь неспособна выжить, не питаясь собою же.

Травоядное животное — лишь менее явный и смягченный пример хищника в этом биологическом геноциде. Выражение «природа преступна», которым маркиз де Сад оправдывал собственное поведение, внезапно наполнилось новым смыслом.

Другие образы увлекли меня в путешествие по человеческой истории, и я убедилась, что в ней господствовали насилие и алчность. Я видела жестокие битвы пещерных людей, сражавшихся примитивными дубинками, видела и массовое истребление с помощью все более совершенного оружия. За видениями монгольских орд Чингисхана, прокатившихся по всей Азии, сея бессмысленное убийство и сжигая деревни, последовали ужасы нацистской Германии, сталинской России и африканского апартеида. Были и образы, отражавшие ненасытную алчность и безумие нашего промышленно развитого общества, которое ставит под угрозу всю жизнь на планете. Предельной иронией и жестокой шуткой в этом мрачном портрете человечества выглядела роль великих мировых религий. Было ясно, что эти институты, сулящие установить контакт с божественным, на самом деле зачастую служили каналом зла. От истории ислама, который насаждался огнем и мечом, христианских крестовых походов и жестокостей инквизиции до более поздних злодеяний с религиозной подоплекой религия всегда являла собой не решение проблемы, но ее часть».

Вплоть до этого момента сеанса Джейн наблюдала выборочный показ теневых аспектов жизни как в природе, так и в человеческом обществе, и ее не посещали прозрения относительно причин алчности и насилия. На следующей фазе переживание вывело ее прямо к тому, что казалось метафизическим источником мирового зла.

«Внезапно переживание сменилось, и я встретила лицом к лицу с сущностью, отвечающей за все, что я видела. Это был образ, воплощающий квинтэссенцию вневременного Зла, — огромная, невероятно зловещая фигура, излучающая невообразимую мощь. И хотя я не могла точно оценить ее размеры, она казалась колоссальной, быть может, объемлющей все галактики. Она была как бы антропоморфной, но все же не имела совершенно четкой формы, и я могла лишь грубо различать отдельные части ее тела.

Она состояла из быстро сменяющихся, текучих динамических образов, которые голографически пронизывали друг друга. Проявляясь в соответствующих частях тела этого Бога Зла, они отражали различные формы зла. Так, его живот изобилдовал сотнями образов жадности, ненасытности и отвращения, область гениталий вмещала в себя половые извращения, изнасилования и сексуальные убийства, руки — насилие, совершенное мечами, кинжалами и огнестрельным оружием. Я испытывала трепет и неопикуемый ужас.

В моем мозгу мелькали имена Сатаны, Люцифера и Аримана, но это были до смешного мягкие названия тому, что я переживала».

В процессе глубокого эмпирического самоисследования мы обнаруживаем эту дихотомию творения на всех уровнях, где присутствуют формы и отдельные явления. Абсолютное Сознание и Пустота, существуя за пределами мира явлений, выходят за пределы всех противоположностей. Добро и зло как отдельные сущности обретают существование и проявляют себя на начальных стадиях творения, когда из недифференцированной матрицы Пустоты и Абсолютного Сознания возникают темные и светлые аспекты Божественного. Представляя собой полярные противоположности и будучи антагонистами по отношению друг к другу, оба этих аспекта существования суть необходимые элементы творения. В сложном и причудливом взаимодействии они порождают бесчисленное множество действующих лиц и событий на различных уровнях и в различных измерениях реальности, составляющих космическую драму.

Поскольку божественную игру, т.е. космическую драму, невозможно представить себе без действующих лиц, без отдельных различающихся сущностей, то в творении мира, каким мы его знаем, существование зла совершенно необходимо.

Эта концепция в основе своей согласуется с идеей, высказанной в трудах ряда христианских мистиков; согласно этой идее падший ангел Люцифер (букв. «Носитель Света») как представитель противоположностей рассматривался как своего рода демург. Люцифер увлекает человечество в фантастическое путешествие в мир материи. Подходя к этой проблеме с другой позиции, мы можем сказать, что зло и страдания в конечном итоге основываются на ложном представлении о реальности, в частности на вере живых существ в свое отдельное индивидуальное Я. Это прозрение составляет важную часть буддийской доктрины анатты (не-Я).

Идея неразрывной связанности добра и зла проходит через всю историю философии. Она придает нравственным размышлениям метафизическое напряжение. Мир был бы чрезвычайно прост, если бы в нем царил только добро. Моральное зло не является внешним и чужеродным человеческому существованию или культуре человечества. Это та же самая человеческая нравственность, но только ослабевшая, разорванная, потерявшая контроль над своим содержанием. Однако в отличие от «оправдания добра» (В.С. Соловьев) мы не говорим об «оправдании зла». Люди, вступившие на путь нравственного совершенствования, учатся преграждать дорогу злу, теснить его.

Вопросы для размышления

1. Почему добро и зло считаются важнейшими категориями этики?
2. Отчего в Древней Греции добро поначалу ассоциировалось с полезностью вещи?
3. Каким образом, по Платону, возникают человеческие страсти?
4. Верно ли, что мир без человека ни добр, ни зол?
5. Можно ли считать добро и зло продуктом воли?
6. Что такое добродетель?
7. В чем смысл теологического истолкования зла?
8. Почему Кьеркегор считал существование зла парадоксом?
9. Как Кант определяет добродетель?
10. В чем обнаруживается драматургия добра и зла?

Задания

1. Поразмышляйте над следующими суждениями о добре и зле:
Платить добром за зло — нелепость. Чем же тогда платить за добро?
«Не все ли равно для меня, из атомов или геометрий, из огня или земли материя Вселенной. Но довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви и ненависти и, пользуясь этим как мерилом, устроить свою жизнь...» (*Эпиктет*).
«То, что соседствует с добром или злом, тем самым тоже является добром или злом; то же, что далеко от добра, есть зло, а то, что далеко от зла, — добро» (*Ф. Бэкон*).
«Добро» и «зло» коррелятивны, и в известном смысле можно сказать, что «добро» возникло лишь тогда, когда возникло «зло», и падает с падением «зла» (*Н. Бердяев*).
2. Изучите таблицу соотношения страстей, добродетелей и пороков:

Таблица соотношения страстей, добродетелей и пороков (по Аристотелю)

Страсть	Добродетель	Порок	
		избыток	недостаток
1	2	3	4
Себялюбие	Чувство собственного достоинства, благородство, самоуважение	Тщеславие, высокомерие, кичливость, спесивость, чванство	Самоуничижение, самоумаление

Окончание таблицы

1	2	3	4
Удовольствие	Благоразумие, рассудительность, умеренность	Распущенность, невоздержанность, разнузданность	Бесстрастие (апатия), аскетизм
Страх	Мужество, смелость, храбрость	Трусость, робость, пугливость, малодушие	Дерзость, безрассудная отвага
Стыд	Скромность, совестливость	Застенчивость, скованность	Бесстыдство, наглость, хамство
Гнев	Ровность, кротость, выдержанность	Вспыльчивость, гневливость, свирепость, ярость	Благодушие, безгневность
Скорбь, печаль	Грусть	Уныние, тоска, отчаяние	Бесшабашность, разнузданность
Сострадание, жалость, благоволение симпатия	Милосердие	Жалостливость, сентиментальность	Жестокосердие, жестокость, бессердечность, черствость
Чувство собственности (обладание вещью)	Благотворительность, щедрость, бережливость	Расточительность, мотовство	Алчность, жадность, корыстолюбие, скаредность, скупость
Чувство открытости, исповедальности	Искренность, чистосердечность	Болтливость, навязчивость, назойливость, развязность	Лицемерие, притворство, скрытность
Желание нравиться	Естественность, благовоспитанность, простота	Жеманство, кокетство, чопорность	Грубость, дикость, неотесанность
Жизнелюбие	Благоговение перед жизнью, оптимизм	Восторженность	Угрюмость, пессимизм
Чувство гордости	Честолюбие	Надменность, гордыня	Смирение
Чувство родовой чести	Благородство	Спесь	Низость, подлость, бесчестье

Литература

- Аристотель*. Большая этика // Аристотель. Соч. М., 1984. Т. 4.
Добротолубие. М., 1895. Т. 2.
Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч. М. Т. 1.
Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 349—353.
Карсавин Л.П. Добро и зло // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 250—284.
Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 507—520.
Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. М. 1988. Т. 1. С. 183—195.



Тема 4

Стыд, совесть, долг

Не золото нужно завещать детям, а наибольшую совестливость.

Платон

Стыд

Стыд — глубинное человеческое переживание, ощущение вины и страха за собственные поступки.

Само понятие кажется обыденному сознанию абсолютно очевидным и достаточно понятным каждому. Однако можно говорить и о парадоксальности этого феномена. Стыд проявляется одинаково, но имеет многообразие поводов. С одной стороны, стыд может сделать позор невыносимым и довести человека до самоубийства. Но тот же стыд способен вызвать мазохистское удовольствие. Стыд ограждает от дурных поступков, но порой удерживает и от добрых побуждений. Он способен как будто бы атрофироваться совсем, а с другой стороны, придать этому переживанию необычные оттенки и преобразования.

Социологи указывают на историческую изменчивость феномена стыда. То, что могло вызывать чувство позора, в иной культуре становится, наоборот, приличным, а постыдным оказывается другое.

Наиболее фундаментальную разработку понятия «стыд» находим у В.С. Соловьева. Этот феномен он рассматривает как основу нравственности. В понятийном оформлении «стыда» русского философа участвуют не только этические, но и метафизические слова: «материальное» и «духовное», «высшее» и «низшее».

Поэмы Гомера, трагедии Софокла, Еврипида содержат многочисленные примеры, свидетельствующие о том, что герои переживают стыд. Стоит герою совершить неординарный поступок, отойти от внешних предписаний, как проступает чувство стыда. Вместе с тем в поэме «Труды и дни» Гесиод проводит первоначальное различие стыда и совести. Демокрит советует испытывать стыд в большей степени перед собой, нежели перед окружающими.

Многие современные исследователи — Ж. Батай, В.С. Библиер, В.М. Вильчек, Э. Канетти, И.С. Кон, М. Хайдеггер, Й. Хёйзинга, К.Г. Юнг — стремились передать поведение индивида через такие понятия, как «представление», «маска», «роль». Жизнь в такой ин-

терпретации толкуется как игра, превращение, смена ролей. В этом контексте стыд оказывается уже не столько эмоцией только, а характеризует поведение человека среди других, жизнь с другими. Ситуация стыда оказывается разносторонней. Переживание стыда становится своего рода представлением, в котором есть завязка, фабула и ее разрешение.

В исследованиях М.В. Баженова стыд толкуется как обнаружение человеческой сути. Стыд оказывается едва ли не первой формой самосознания, рефлексии. Причем эта рефлексия вызвана присутствием «другого», превращает Я человека в стыде в объект. Стыд при этом рассматривается как способ «уничтожения», «временной смерти». Но, с другой стороны, и как способ бытия, который открывает возможность восстановить связь человека с миром, с универсумом. Разные виды стыда воспринимаются при этом как различные этапы развития ценностного отношения к миру, когда ценность из «внешней» для индивида перерастает в смысл его бытия. Стыд связан с такими переживаниями, как страх, гнев, обида, вина, которые также возникают в результате «агрессии» со стороны «другого», но отличаются от стыда иным отношением к «другому» — добровольным отчуждением от него, тогда как стыдящийся отчуждается поневоле». Человек стыдящийся оказывается в обществе нарушителем установившихся правил социальной игры, которые и определяют предмет стыда, а стыдящийся или символически признает общепринятые правила поведения (в качестве звена в смене человеческих поколений, представителя определенной ступени на иерархической лестнице, гражданина и частного лица) или символически отрицает эти правила (превращающие человека в объект в отношениях с обществом)¹.

Совесть

Совесть — способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать свое несоответствие должному как собственное несовершенство².

Многие исследователи (Р.А. Апресян, А.А. Гусейнов, В.И. Толстых, В.Н. Сагатовский) справедливо указывают, что совесть формируется в процессе социализации и воспитания. Поначалу ее реальность обнаруживается в императивах социального окружения.

¹ См.: Баженов М.В. Предыстория европейского понимания стыда // Вестник Удмуртского ун-та. 1995. № 6. С. 66—74.

² *Этика*. Энциклопедический словарь. С. 449.

Отдельный человек испытывает страх перед осуждением окружающих за то, что его поведение не отвечает ожиданиям людей. Однако зрелая совесть озвучивает себя на языке вечности. Она преодолевает узкие рамки ограниченной временем нравственности и прорывается к универсальным ценностям. Так возникает трудно насыщаемая потребность в самоочищении и просветлении.

Российский ученый *И.С. Кон* (р. 1928), обосновывая исторический характер совести как регулятора культуры, связывает филогенетическое и онтогенетическое становления личности. Личность и общество продвигаются по трем этапам развития морального сознания. Каждому этапу (в онтогенезе — уровню) присущ особый тип социальной и культурной регулятивности. Период, в котором еще не сформировалось моральное сознание, регулирует поведение с помощью страха. На уровне общественного согласия поведение определяется стыдом. Автономный человек подвержен действию совести.

Совесть обладает определенной структурой, которая включает в себя долг, стыд и вину в качестве слагаемых.

Римские философы (Сенека, Эпикур) раскрывают природный характер совести. Марк Аврелий называет совесть «божеством в себе». Средневековые мыслители трактуют совесть как «глас Божий», внутренний источник моральных предписаний, которые зачастую сходны с внешними указаниями¹.

Начиная с эпохи Возрождения и Нового времени философы стремятся показать роль разума в функционировании совести (Эразм Роттердамский, Д. Бруно, Дж. Локк, Б. Спиноза, Ж.-Ж. Руссо). В то же время отмечается, что совесть испытывает воздействие воспитания, во многом зависит от обретенного человеком опыта (Ж. Ламетри).

В немецкой классической философии рождается идея, что индивидуальные обнаружения совести способны совмещаться с общим, коллективным характером совести. Для Канта совесть — априорно присущая человеку способность выходить за пределы причинно обусловленного мира феноменов, единственная возможность связать свои собственные поступки с безусловно нравственным, должным.

Гегель раскрывает отраженную в совести связь единичного и всеобщего, индивидуального человеческого бытия и мира как воплощения абсолютной идеи. Для немецкого философа совесть — единство субъективного знания и того, что есть в себе и для себя, т.е. объективной системы определений и обязанностей. Свою ре-

¹ Августин Блаженный, Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский, И.С. Эриугена, М. Экхарт.

альность совесть приобретает, по Гегелю, лишь «во всеобщем самосознании» благодаря всеобщей среде, в которой пребывает человек. Только в религии совесть находит свое абсолютное обоснование и надежность.

И.Г. Фихте (1762—1814) тоже подчеркивает неизмеримо значимую цель совести — возможность соотносить цели индивидуального бытия с целями других людей. Последовательно проведенное умозрение, согласно Фихте, еще не может убедить нас в реальности других существ. Только совесть способна открыть нам глаза на истинную реальность иной души. Совесть признает в других людях такие же свободные существа, как и он сам. Целевое стремление индивида «выправляется» общей жизнью и целями других людей.

Л. Фейербах (1804—1872) и *А. Шопенгауэр* обратили особое внимание на социальную природу совести. Шопенгауэр называл совесть «alter ego» человека, которое обнаруживается не в результате чудесного самозарождения и не посылается Богом. Указания совести обусловлены общественными условиями. Индивид совестит себя за то, за что мог бы его упрекнуть и другой человек. Стало быть, по Шопенгауэру, совесть — это внутренний императив, содержательный смысл которого определяется прошлыми действиями человека, которые имели опыт осуждения своих недостойных поступков. Следовательно, нет оснований считать совесть «доопытным» образованием.

Ф. Ницше (1844—1900) указывает на согласованный, исторически относительный характер требований совести. Поэтому он считает совесть принадлежностью слабых людей, демонстрирующих стадный инстинкт. Преступление — это наглядное проявление силы преступника. Он располагает правом отвергнуть мораль и не испытать при этом мучений совести. Всякого рода угрызания совести ослабляют человеческую волю. Ницше уподобляет совесть болезни, характеризуя ее как истерию или эпилептоидность. Вот почему он полагает возможным избавление от совести.

Русские православные мыслители связывали совесть с Божьей глубиной, которая, раскрываясь в человеке, помогает соотнести земные дела с целями универсума. Успокоить внутренний голос не может ничто, по Пушкину, «едина только совесть». *Ф.М. Достоевский* указывает на иррациональность совести, ее неподвластность не только мыслительному анализу, но даже простому осознанию. Гарантией и путеводителем совести писатель считал Бога, причем именно православного, в форме исповедания Христа. Совесть, подчеркивал русский философ *И.А. Ильин* (1882—1954), зовет нас к нравственно совершенному. Совесть — живая основа элементарно упорядоченной или тем более расцветающей культурной жизни. Без совести на земле невозможна ни культура, ни жизнь.

Сопереживание

Совесьть — достояние отдельного человека, но вместе с тем и всех людей. Именно она обеспечивает состояние сопереживания. Совесьть формирует единое ценностно-нормативное поле культуры. Сравнительно недавно совесьть толковалась только субъективно, как интимно-личностный механизм самоконтроля человека. Во второй половине прошлого века были осуществлены многочисленные кросскультурные исследования специфики феномена совести, ее обнаружений в разных культурах. Особенно активно изучались чувства вины и стыда, оценивалась их роль в уникальности тех или иных культур, в процессах социализации.

Отечественный философ *А.И. Титаренко* (1932—1993) считает, что совесьть является историческим феноменом. В филогенезе она развивается от экстравертности к интровертности. По его мнению, «экстравертная» совесьть не воспринимается как «голос совести», рвущийся из самых глубин нравственной сущности человека. «Угрызения совести» здесь в данном случае не носят характера сугубо личностного процесса, внутреннего уровня нравственной жизни индивида. Для того чтобы совесьть обрела себя, она должна войти в душу человека, в его внутреннее состояние. Титаренко показывает, что совесьть обладает сложной структурой, вбирающей в себя самые различные элементы психической жизни человека. Она обнаруживает себя в результате взаимодействия всех слоев психики: рационального, чувственно-волевого, подсознательного. Она обретает опору не только в рассудочном анализе, логической оценке, но и в умудренности чувств, в жизненном опыте и моральной интуиции.

На земном шаре множество культур. Культуроантрополог *Рут Бенедикт* (1887—1948) в книге «Хризантема и меч», посвященной японской культуре, провела различие между «культурой вины» и «культурой стыда». Актуализация совести тесно связана с социокультурной реальностью. Те, кто живет в пространстве «культуры вины», способны переживать отрицательное чувство и состояние низкой самооценки наедине с собой. Конечно, это не исключает возможности общения с психоаналитиком, или проповедником, или просто случайным попутчиком. Но все же речь идет о способности самостоятельно снять внутреннее напряжение. Выражение подлинной совести возможно только в тех культурах, где есть условия для наиболее глубокой личностной самореализации. Феномен вины тесно связан с появлением христианства. Отныне совесьть толкуется как божественная весть о праведной жизни, посланная каждому в его душу. Еще глубже обозначился этот процесс в про-

тестантизме, который освободил человека от некоторых условностей католицизма и тем самым высветлил напряженное богообщение.

Другая ситуация в «культуре стыда». Она основана на страхе перед внешними санкциями и поэтому ее можно назвать «культурой внешних переживаний». Культура стыда не знает исповедей даже перед богами. Это чувство испытывают, попав в смешное, неловкое или позорное положение. Но еще больше такое состояние испытывают те, кто боится оказаться в подобной ситуации. Это сильная санкция, которая всегда предполагает наличие какой-то аудитории, пусть даже воображаемой.

Нет более гордого заявления, чем сказать: «Я буду поступать по совести». На протяжении всей истории люди всегда отстаивали принципы справедливости, любви и правды в противовес всякому давлению, оказывавшемуся с целью заставить людей отказаться от того, что они знали и во что верили. Пророки действовали в согласии с совестью, осуждая и предсказывая государствам гибель, потому что погрязли они в коррупции и несправедливости. Сократ предпочел смерть, но не поступился совестью, пойдя на компромисс с истиной. Если бы не совесть, человечество давно бы увязло в болоте на своем полном опасностей пути.

Этим людям прямо противоположны другие, которые, однако, уверяют, будто мотивом их поступков тоже является их совесть: инквизиторы, сжигавшие людей заживо на кострах именем своей совести; завоеватели, требующие действовать от имени их совести, тогда как превыше всех соображений ставят жажду власти. Поистине нет ни одного жестокого или равнодушного поступка, совершенного против других или против себя самого, который нельзя было бы подвести под веление совести; а это говорит о том, что власть совести в том и проявляется, что всегда испытывают нужду в ее поддержке.

Совесть в ее различных эмпирических проявлениях — феномен, поистине весьма запутанный. Неужели все это многообразие суть одно и то же и лишь *содержание* различно? Или это различные феномены с одинаковым общим названием «совесть»? Или само допущение существования совести оказывается несостоятельным перед лицом эмпирического изучения этого феномена в качестве проблемы мотивации человеческого поведения?

Философская литература, касающаяся проблемы совести, дает богатое разнообразие ответов на поставленные вопросы: *Цицерон* (106—43 до н.э.) и *Сенека* (ок. 4 до н.э. — 65 н.э.) говорили о совести как о внутреннем голосе, обвиняющем и оправдывающем наши поступки с точки зрения их нравственного достоинства. Цицерон

Марк Туллий — римский оратор, государственный деятель, философ. По общераспространенному мнению, философия Цицерона эклектична, но точнее было бы сказать, что она синтетична, ибо идеи разнообразных греческих учений — академиков, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев и др. — были подчинены главной цели: созданию универсальной философии, причем практически применимой к повседневной жизни римского гражданина. Отсюда в центр философии Цицерона выдвигается этическая проблематика. Человек согласно Цицерону обладает свободой воли и, следовательно, моральной ответственностью. В одном из своих философских трактатов он весьма лаконично и совершенно однозначно утверждал о важной роли «совести человеческой, которая безо всякого божественного разума способна взвешивать добродетели и пороки. Не будь ее — все пропало бы»¹.

Сенека Луций Аней — римский философ, поэт, государственный деятель; наставник Нерона. Философские взгляды Сенеки сложились главным образом на основе философии стоиков, кроме того, в разные периоды жизни он испытывал влияние киников и эпикурейства. Систему своей нравственной философии, так сказать, свод стоической морали Сенека изложил в «Нравственных письмах к Луцилию» (М., 1977). Именно Сенека ввел в стоицизм понятие совести как осознанной разумом и пережитой чувством нравственной нормы.

Философия стоиков интерпретировала ее как способность самосохранения (как заботу о своей личности). Древнегреческий философ Хрисипп (281/ 277—208/ 205 до н.э.) описывал ее как сознание внутренней гармонии. Сведения о Хрисиппе дошли до нас в передаче Диогена Лаэртского. Вот что он о нем сообщает:

Хрисипп, сын Аполлона, родом из Сол, ученик Клеанфа. Сперва он был бегуном дальнего бега, потом сделался слушателем Зенона или (как говорит Диокл и большинство писавших) Клеанфа, он отделился от него и стал видным человеком в философии. Он отличался большим дарованием и всесторонней остротой ума... Велика была слава Хрисиппа в диалектике. Кстати, Цицерон обучался искусству диалектики именно по Хрисиппу. Но тот же Диоген Лаэртский сообщает: «Всякий раз, как ему случалось тягаться с Клеанфом, он потом раскаивался и часто вспоминал такие стихи:

Во всем я счастлив, кроме одного:

Мне не везет, я знаю, на Клеанфа».

Хрисиппом было написано свыше 705 сочинений, приблизительно треть из них по этике; основная идея Хрисиппа в этике —

¹ См.: *О природе богов* // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 186—187.

положение о единстве души и о том, что страсти являются не результатом неверных суждений, но самими этими суждениями. По характеристике Цицерона, Хрисипп — «человек, бесспорно, изворотливого ума и изощренный в спорах»¹.

В схоластической философии совесть понималась как закон разума, внушенный человеку Богом. Он отличается от привычки (или способности) суждения и воления, первая — применение общих принципов к конкретным действиям, поступкам. Хотя термин «*synderesis*» и забыт современными авторами, но термин «совесть» часто употребляется ими как раз в том смысле, какой в схоластической философии вкладывался в термин «*synderesis*», а именно в смысле внутреннего знания моральных принципов.

Эмоциональная сторона этого знания подчеркивалась английскими философами. Шефтсбери, например, допускал существование «морального чувства» в человеке, чувства правильного и неправильного, некий эмоциональный отклик, возможный в силу того, что человеческий разум пребывает в гармонии с космическим порядком. *А.Э.К. Шефтсбери* (1671—1713) — английский философ-моралист, эстетик. Как для нравственных, как и для космологических его взглядов характерна эстетизация, выражающаяся главным образом в общем принципе гармонии. Так, образ космоса у него связан с выражением стремления человека к идеалу гармоничной естественности как разумной упорядоченности человеческого бытия. Нравственность согласно Шефтсбери коренится во врожденном «нравственном чувстве», сущность же ее заключается в гармоничном сочетании индивидуальных и общественных склонностей. В целом для философии Шефтсбери характерны идеи раннего Просвещения. Его эстетические идеи оказали значительное влияние на позднейшее развитие эстетической мысли и в самой Англии, и во Франции, и особенно в Германии.

Джозеф Батлер (1692—1752) — американский епископ, философ-моралист. В своих «Проповедях» (1726) разработывал идею этики морального чувства².

Согласно *Адаму Смуту* (1723—1790) наши чувства к другим и наши реакции на их одобрение или неодобрение составляют суть совести. Кант абстрагировал совесть от всех возможных конкретных ее содержаний и идентифицировал ее с понятием долга как таковым. Ницше, едкий критик религиозной «плохой совести», видел смысл совести в самоутверждении, в способности «сказать “да” са-

¹ *О природе богов*. С. 165.

² Подробнее см.: *История этических учений* // Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003.

мому себе». Макс Шелер полагал, что совесть есть выражение рационального суждения, но суждения чувства, а не суждения разума.

Однако наиболее важные вопросы все еще не получили ответа и не были даже затронуты. К ним относятся проблемы мотивации, на которые могут пролить дополнительный свет данные психоаналитических исследований.

Авторитет

Э. Фромм в работе «Психоанализ и этика» проводит различие между авторитарной и гуманистической совестью. *Авторитарная совесть*, по его определению, — это голос интернализированного внешнего авторитета: родителей, государства или любого другого авторитета, являющегося таковым в данной культуре. До тех пор пока человеческие отношения к авторитету остаются внешними, без нравственного одобрения, едва ли можно, считает Э. Фромм, говорить о совести¹.

Понятие «авторитет» восходит к эпохе власти римского Божественного Августа. Император Гай Октавиан, которому в 23 г. до н.э. сенат присвоил титул Августа, действует через свой *auctoritas* (авторитет). Его власть признается без условий, что выражает полное доверие к нему народа. Обладать авторитетом в Риме означало пользоваться двойным престижем (законным и божественным). Авторитет обладает определенной императивностью. Однако он может основываться на компетентности, доверии, уважении со стороны людей или отдельного человека. В то же время авторитет может пытаться реализовать себя вне разумного поведения, через ощущение безграничной власти.

В такой ситуации вырабатывается особый тип поведения, который регулируется страхом наказания или ожиданием поощрения, награды. Авторитет притязает на то, чтобы карать и миловать. Вот почему нередко переживания, которые люди принимают за чувство вины, исходящее якобы из совести, на самом деле есть не что иное, как страх перед авторитетом. Собственно говоря, как считает Фромм, такие люди испытывают не чувство вины, а чувство страха. При формировании совести такие авторитеты, как родители, церковь, государство, общественное мнение, сознательно или бессознательно признаются в качестве нравственных и моральных законодателей, чьи законы и санкции усваиваются, интериоризируются индивидом.

¹ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя. М., 2004. С. 275.

Фромм убежден в том, что совесть — более эффективный регулятор поведения, чем страх перед внешним авторитетом. Однако предписания авторитарной совести опираются не на собственные ценностные суждения, а исключительно на требования и запреты, санкционированные авторитетом. Если подобным нормам случится быть хорошими, то и совесть будет направлять действия человека по хорошей стезе. Но они выступают как нормы совести не потому, что они хорошие, а потому что предписаны авторитетом. Если бы авторитет не существовал в действительности, т.е. если бы человек не имел оснований его бояться, тогда авторитарная совесть ослабла бы и утратила силу.

Итак, по мнению Фромма, авторитарная совесть складывается из предписаний и запретов авторитета. Ее сила коренится в эмоциях страха и преклонения перед авторитетом¹. Для так называемой авторитарной личности самое страшное преступление — это бунт против установленных авторитетом порядков. Так, неповиновение означает «главный грех», а повиновение — главнейшую добродетель. Повиновение подразумевает признание за авторитетом высшей власти и мудрости; его права управлять, награждать или наказывать на основании его собственных декретов и указов. Авторитет требует подчинения не на основе только страха перед его силой, но на основе убежденности в его моральном превосходстве и праве.

Гуманистическая совесть в трактовке Фромма — антипод авторитарной. Иначе говоря, это настоящая совесть. Это не интериоризованный голос авторитета, которому мы стараемся угодить и недовольства которого боимся. Это наш собственный голос, не зависящий от внешних санкций и одобрения. «Гуманистическая совесть» — это реакция нашей целостной личности на ее собственное функционирование или дисфункцию; не реакция на функционирование той или иной способности, но всей совокупности способностей, которые и определяют наше общечеловеческое и индивидуальное существование. Совесть оценивает все наши действия; она есть знание-в-себе, знание о всех наших успехах и неудачах в искусстве жить. Но хотя совесть и есть знание, она больше, чем просто знание, данное абстрактным мышлением. Ее воздействие характеризуется свойством эмоциональности, ибо ее отклик — это отклик всей нашей личности, а не только одного нашего ума. В сущности, нам не надо осознавать, дешифровать, что говорит нам наша совесть, чтобы руководствоваться ею².

¹ См.: Фромм Э. Указ. соч. С. 276.

² Там же. С. 284.

Гуманистическая совесть не только олицетворяет наше Я; в ней заключена самая суть нашего морального опыта. Наше понимание цели собственной жизни и знание принципов достижения этой цели — и тех принципов, которые мы устанавливаем для себя сами, и тех, которые усваиваем от других и которые мы оцениваем как правильные, — находятся под ее постоянным влиянием.

Гуманистическая совесть, по Фромму, есть выражение своекорыстия и целостности, полноты, самостоятельности и нравственного здоровья, тогда как авторитарная совесть связана с подчинением, покорностью, принесением себя в жертву, долгом или «социальной приспособляемостью». Гуманистическая совесть ориентирована на продуктивность и тем самым на счастье, ибо счастье необходимо сопутствует продуктивной жизнедеятельности. Ущемлять, унижать себя, становясь инструментом в руках другого, даже если другой является весьма достойной фигурой, быть «самоотверженным», несчастным, безропотным, потерянными — все это противоречит требованиям совести. Любые покушения на самооценку и самостоятельность личности, касающиеся как сферы мышления, так и действий, поступков, даже таких проявлений, как пристрастия в еде или сексуальное поведение, — все эти действия противоречат совести.

Долг

Долг — выражение внутренней готовности личности подчиниться нравственной необходимости, сделать голос совести мерилом собственного поведения. Вот почему своеобразная феноменология совести обнаруживается в древнекитайских текстах в таких категориях, как «долг» и «стыд». Представление о долге соотносится в конфуцианстве с понятиями «жэнь» и «ли». В качестве источника культурных норм выступает Тянь — небо. Долг древнего китайца — сохранять приверженность ритуалу, который имеет небесное происхождение и отражает принципы бытия. Феномен стыда оказывается вторичным. Он обнаруживает себя в тех случаях, когда индивид отступает от ритуала.

В индийской культуре осознание долга появляется в рамках концепции «риты» — нравственного порядка мира. Долг приходит извне, но наши обязанности, определяющие обусловленность долга, открываются благодаря «кодане» — силе, которая находится внутри нас.

Низший уровень совести проявляется в форме долга по отношению к другим людям и социальным институтам. Он связан с тем, что саморефлексия еще не становится достоянием сознания. Источником предписаний выступает община, но ее конкретное во-

площение является выбором отдельного человека, который испытывает страх перед внешней силой и в то же время тяготеет к ней, пытаясь слиться с ее императивами. Относительно добра и должного — центральных в этике — имеются две крайние точки зрения: основой и исходным пунктом морали одни этики считали добро, а другие — должное. В действительности «добро» и «должное» суть органически связанные понятия, они выражают сущность человека как свободного и активно действующего существа. Отношение «добро — должное» имеет логическую связь со всеми элементами учения о морали и интегрирует все изменения последней, являясь в то же время основным двигателем развития этической теории.

Возникновение и развитие отношения «добро — должное» отражалось непосредственно на судьбе различных этических учений, на их оценочных и нормативных компонентах. Развитие этического познания происходит в абстрактных и обобщенных образах. Поэтому противоречия, имеющиеся в этической теории (между добром и должным, между счастьем и долгом), есть не что иное, как отражение действительных противоречий между личностью и обществом на данном этапе развития человечества.

Отношение «добро — должное» можно проследить в истории этики: 1) этика добра (Сократ, Платон, Демокрит, Эпикур, Аристотель, Гельвеций, Гольбах, Бентам, Милль, ранний Мур); 2) этика должного (стоики, Кант, Причард); 3) теории, в которых обе категории занимают равное место (Спиноза, Гегель, поздний Мур, Росс).

Толкование добра в *эвдемонизме* весьма неопределенно: от гедонистической непосредственности до попытки найти ту или иную меру (личную или сверхличную) добра. Эвдемоническое добро есть либо природное вечное свойство человека, которое облагораживается разумом, либо сверхъестественное качество. Таково слабое место этики эвдемонизма. В древней этике наблюдается непрерывное удаление от первоначального непосредственного и неопределенного толкования добра как чувственного удовольствия. Достижение добра становится все более опосредованным, необходимы другие измерения, нежели удовольствие, которые противоречат природным целям индивида. Это абстрактное движение теории, в сущности, есть не что иное, как представленное в определенной форме движение практических целей и интересов индивида и его отношения к социальному целому.

Французский материализм XVIII в. достиг особенных успехов в развитии этики добра, поскольку была поставлена проблема соотношения общественных и личных интересов. Однако те же французские материалисты лишили мораль нормативности, сосредоточив основное внимание на стимулах, а не на мотивах поведения

людей. Этика французских материалистов неверно поставила вопрос о соотношении исторической необходимости и морали.

Существенный пункт этики добра, переосмысленный Кантом и приведший его к этике долга, состоял в утверждении, что стремление к счастью не может быть нравственным законом. Таким образом, благодаря Канту в этике выходит на первый план нормативная сторона морали. Однако Кант остановился на абстрактном должествовании. Его этика должного была подвергнута критике в философии Гегеля, представляющей собой новый тип этической теории, в которой добро и должное не исключают друг друга. В учении Гегеля о нравственности кроется догадка о том, что мораль охватывает не только сферу общественного сознания, но и область реальных человеческих отношений.

В сфере морали критикует и устанавливает критерии справедливости только разум, и чтобы осуществить идеал моральной жизни, следует стремиться к тому, чтобы мир «де-факто» приблизился к миру «де-юре». Только в этом контексте этическая теория сможет определить, что такое добро и справедливость.

Хотя эти действия, будучи необязательными, резко отличаются от действий обязательных, они тем не менее не представляют собой отдельной категории в теории морали, а находятся в специфическом отношении к обязательным действиям. При этом они имеют особую ценность и заслуживают похвалы, ибо представляют собой проявления морального добра. Философская проблема превышения требований долга имеет теоретический и практический аспекты.

Большинство философов не употребляли выражение «превышение требований долга», а некоторые из них непосредственно эту проблему вообще не рассматривали. Исторически формулировка проблемы и концепция превышения требований долга восходит к христианской теологии, где обсуждение проблем долга и добродетели оставляло место и для действий, превышающих требования того и другого. Считалось, что некоторые цели могут быть достигнуты различными средствами, причем одни из них строго необходимы, а другие нежелательны.

Аристотелевская этическая традиция в строгом смысле не приемлет идею превышения требований долга и обязательств, но античный взгляд на благодеяние, милосердие и благодарность, на беспристрастность и высшую справедливость, на дружбу и благородное поведение содержит в себе некоторые элементы идеи о превышении требований долга.

В этике Канта также мы не найдем четко выраженной идеи о превышении требований долга, но в тех его работах, где признается

возможность добродетельных актов, выходящих за рамки долга, подразумеваются (хотя они и не классифицируются) действия, превышающие требования долга и обязательства.

Поскольку *утилитаризм* судит о моральном статусе действий в терминах благоприятности их последствий, то действия могут быть описаны как благоприятные, только если выдержаны определенные условия, касающиеся их результата. Понятие долга в утилитаризме производное, т.е. оно определяется как добро. Согласно утилитаристской доктрине любое действие, которое является морально хорошим, может считаться необязательным. Следовательно, исключается возможность актов необязательных, но морально хороших, т.е. превышающих требование долга.

Для утилитаристов, как и для Канта, проблема превышения требований долга является внутренней, скрытой, ибо понятие долга в утилитаризме — концепция производная, хотя долг признается основным принципом моральной ценности любого свойства. Поэтому утилитаризм ближе стоит к проблеме превышения требований долга, чем этика Канта. Утилитаризм делает различие не только между морально хорошими и лучшими действиями, но и между обязательными и необязательными (но морально хорошими) действиями. Представим себе, что человек сумел остановить убийцу, который напал на него. Этот поступок не только добрый, но и вынужденный. С одной стороны, утилитаризм основан на континууме гомогенной шкалы моральных ценностей, допускающей только различие степеней, а с другой — утилитаризм не признает концепции долга, независимой от принципа полезности.

Поскольку в понятии «превышение требований долга» заключено нечто большее, чем простая максимизация счастья, это понятие не может быть объяснено в чисто утилитаристских терминах. Утилитаристам трудно провести различие между обязательством и принципом действия, превышающего требования долга, поскольку приходится доказывать, что последнее должно стать обязательным.

Один из предшественников современного утилитаризма — *У. Годвин* (1756—1836) отвергал само понятие «превышение требований долга», считая, что «действие бывает только правильным или неправильным, справедливым или несправедливым», а единственный тест правильности действия — приносимое им счастье. *Дж. Ст. Милль* (1806—1873) принимал кантовское различие совершенного и несовершенного долга, что совпадает с различием справедливости и «других моральных обязательств». Что же касается превышения требований долга, то Милль занимал промежуточную позицию, ибо различие совершенного и несовершенного долга хотя и подразумевает отрицание действий, превышающих требование долга,

но проводится только в рамках общей теории морали. Но если в сфере морали или действий, превышающих требование долга, места нет, то Милль допускает, что они все же могут существовать «вне морали» в сфере целесообразности и достоинств.

Современные версии утилитаризма, модифицирующие классическую теорию (т.е. «утилитаризм правила» и «негативный утилитаризм»), также обсуждают принцип превышения требований долга: «утилитаризм правила дает ему независимый статус, а представители «негативного утилитаризма» (требующего не максимизации счастья, а устранения несчастья) не предлагают специального критерия для различения просто долга и превышения требований долга. По мнению последних, существуют действия, призванные облегчить страдания, при которых превышение требований долга подразумевается само собой.

Хотя негативная версия утилитаризма ближе всего подходит к объяснению идеи превышения требований долга, в это понятие следует ввести также соображения о справедливости, существующие в рамках теории общественного договора. Последняя, как известно, в качестве основной концепции морали принимает понятие справедливости. Требование морали связывается в первую очередь с принципом честности, свойственной идеальному моральному агенту. Именно этот подход и оставляет место для идеи о превышении требований долга.

Теория справедливости, базирующаяся на принципе общественного договора, содержит деонтологические и аксиологические аргументы и не может вмещать идею превышения требований долга, но она способна указать на справедливость и законность подобного действия.

Дж. Роулз в своей «Теории справедливости»¹ описывает правило превышения требований долга как класс действий, которые не могут быть включены в качестве части соглашения в идеальной ситуации общественного договора. Д. Ричардс в книге «Теория побуждений к действиям» (1971) все же пытается сформулировать принципы превышения требований долга, с которыми могут согласиться представители идеальной теории общественного договора. Итак, Роулз исключает принцип превышения требований долга из теории общественного договора, а Ричардс допускает их в эту теорию.

Определение понятия «действие, превышающее требование долга» формулируется в следующем виде: «Действие превышает требования долга, если, и только если оно 1) является необязательным или запрещенным; 2) нежелание его не приносит никакого вреда и

¹ См.: Rawls J. A Theory of Justice. Oxford, 1972.

не заслуживает ни наказания, ни критики (формальной или неформальной); 3) оно моральное добро как в связи с его (предполагавшимися) последствиями, так и в связи с его внутренней ценностью (превышающей требование долга); 4) оно совершается добровольно во имя чего-нибудь блага и, следовательно, достойно награды.

Можно привести различные случаи поведения, которые могут иллюстрировать поведение, превышающее требования долга: святость и героизм, благотворительность, оказание покровительства, добровольная служба в армии, дарование прощения. Можно также обосновать различие между превышением требований долга и самим долгом. Такое обоснование может быть теоретическим (метаэтическим) и нормативным (моральным). Первое стремится продемонстрировать полезность (или даже необходимость) концепции превышения требований долга для объяснения некоторых важных социальных институций в сфере морали. Второе касается отношений между индивидом и обществом.

Совесть — драгоценный дар человека. Именно она выделяет людей из природного царства, пробуждая человеческое в человеке. Совесть помогает личности определять собственное поведение, оценивать свои поступки по тем лекалам, которые подсказывает внутренняя субъективность, целостность и уникальность натуры. Слышать голос совести нелегко, она требует способности оставаться с самим собой. Она часто обращается к нам, но нам трудно понять, что это именно голос совести. Мы ощущаем лишь беспокойство духа, роптания души. Осознать реальность совести — означает вступить на путь долга. Пренебречь ею — означает содействовать распаду личности.

Вопросы для размышления

1. Какова этимология слова «совесть»?
2. Почему стыд «первичнее» совести?
3. Отчего совесть не только осознание, но и переживание?
4. Что позволило Марку Аврелию называть совесть «божеством в себе»?
5. Кто обозначал совесть как *alter ego* человека?
6. Почему Ф. Ницше считал совесть признаком слабых людей?
7. Чем отличается «культура стыда» от «культуры вины»?
8. Объясните смысл авторитета.
9. В чем различие между гуманистической и авторитарной совестью?
10. Можно ли считать долг только принуждением?

Задания

1. Прочитайте стихотворение русского поэта Максимилиана Волошина (1877—1932) «День поэта»:

Дверь отперта. Переступи порог.
 Мой дом раскрыт навстречу всех дорог.
 В прохладных кельях, беленных известкой,
 Вздыхает ветер, живет глухой раскат
 Волны, взмывающей на берег плоский,
 Полынный дух и жесткий треск цикад...
 В те дни мой дом — слепой и запустелый —
 Хранил права убежища, как храм,
 И растворялся только беглецам,
 Скрывавшимся от петли и расстрела.
 И красный вождь, и белый офицер —
 Фанатики непримиримых вер —
 Искали здесь, под кровлею поэта,
 Убежища, защиты и совета.
 Я ж делал все, что братьям помешать
 Себя губить, друг друга истреблять,
 И сам читал — в одном столбце с другими —
 В кровавых списках собственное имя...

Подумайте, какое отношение это стихотворение имеет к материалам темы. Что такое совесть в истолковании поэта?

2. Прочитайте два отрывка:

О как ты мучаешь, трусиха совесть!
 Мерцанье звезд...Стоит глухая ночь.
 Холодный пот. И дрожь. Ужель боюсь я?
 У совести моей сто языков,
 И каждый о себе напоминает,
 И я во всех рассказах их — злодей.
 Я клятвы нарушал — какие клятвы!
 Я убивал — кого я убивал!
 И все грехи — ужасные грехи! —
 Вопял суду: «Виновен! Он виновен!»
 Отчаянье! Никто меня не любит.
 Умру — не пожалеет ни один.
 И в ком бы мог я встретить жалость, если
 Во мне самом нет жалости к себе?

(Шекспир. Король Ричард III)

Ах! Чувствую: ничто не может нас
 Среди мирских печалей успокоить,
 Ничто, ничто... едина разве совесть.
 Так, здравая, она восторжествует

Над злобою, над темной клеветою.—
Но если в ней единое пятно,
Единое, случайно завелось,
Тогда — беда! как язвой моровой
Душа сгорит, нальется сердце ядом.
Как молотком стучит в ушах упрек,
И все тошнит, и голова кружится,
И мальчишки кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста.

А.С. Пушкин. Борис Годунов

Подумайте, что общего в этих человеческих признаниях и что различного?

Литература

Апресян Р.Г. Совесть // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 781—782.

Гюйо Ж.М. История и критика современных английских учений о нравственности. СПб., 1898.

Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991.

Фромм Э. Человек для себя // Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М., 2004.



Тема 5

Мир ценностей

Животворящая святыня!
Земля была б без них мертва.

Александр Пушкин

Жизненные и практические установки

Этика учит оценивать всякую ситуацию так, чтобы сделать возможными этически (нравственно) правильные поступки. Она воспитывает в человеке призвание надстраивать на царство сущего (существующего) царство должного, т.е. того, что должно быть. Этика исследует, что в жизни и мире обладает ценностью, ибо этическое поведение состоит в реализации, осуществлении этических ценностей.

Ценность — это, повторимся, жизненная и практическая установка людей, то, что для них свято. Под ценностью подразумевается то, что превыше всего и к чему можно и должно стремиться, относиться с уважением, признанием, почитанием. Наличие множества человеческих потребностей и способов чувствования объясняет существование разных оценок. То, что для одного имеет большую ценность, для другого — малую или совсем никакой. Но в любом случае ценности надлежит искать во всех ситуациях и в поведении личности.

Этика помогает пробуждению оценивающего сознания. В жизни, которую вынужден вести современный человек, этическое рассмотрение и убеждение с трудом находят себе место. Сегодня человек ослеплен сиюминутным, преходящим. Он вечно спешит. Нравственному человеку, напротив, доступно понимание вечных ценностей. Он — мудрец, с тонким вкусом — наделен нежным органом для восприятия ценностей жизни.

Этика как область философского знания не может существовать без признания вечных идеалов. Если нет истины, добра и красоты как общепризнанных критериев, то нет и нравственности. «Разве мало видим в истории примеров, — писал русский правовед и философ *К.Д. Кавелин* (1818—1885), — когда созданное неправдою, обманом и ложью рассыпалось как картонный домик». Кавелин полагал, что философия должна стать наукой о человеческой душе, не заниматься абстрактными общими понятиями, а стремиться к конкретному знанию индивидуальной души. Он ставил своей целью

углубление христианской этики, привлекая для этого психологию к объяснению нравственного и духовного мира человека. Нравственное поведение рождается тогда, когда человек сознательно подчиняет себя неким моральным абсолютам.

Нравственный человек обычно соотносит свое поведение с ценностными установками, которые он воспринимает как святыни. Но откуда берутся моральные абсолюты? Религиозные мыслители полагают, что они имеют божественное происхождение. Нравственные нормы буквально упали с неба на готовое их принять человечество в первый раз 3500 лет назад через пророка Моисея, второй — 2000 лет назад через Иисуса Христа. Богооткровенные истины усваивались сначала единицами, а потом гораздо большим кругом людей.

Но что заставляет людей выбирать те или иные одухотворяющие идеалы в качестве ориентиров своего поведения? Философы полагают, что ценности вырастают из веры. Человек не может жить без веры, ибо он не просто существо, руководимое инстинктом, не просто вместителище рассудка. Вера наполняет сокровенные глубины человека, она движет им. В вере человек черпает свои жизненные силы. Без нее не может быть ни осмысления истоков человеческого бытия, ни постижения грядущего.

Другой взгляд на этику, мораль излагали представители философии эпохи Просвещения. Они полагали, что моральные установки формируются благодаря разумности. Человек, используя присущий ему дар мыслителя, отбирает для себя такие святыни, которые строятся на основе непреложной строгой логики. Нравственное поведение, следовательно, непременно учитывает доводы рассудка, который в свою очередь обращается к истинам науки. Французские материалисты XVIII в. выводили нравственность из эгоизма. По этой теории в человеке нет и не может быть другого побуждения, кроме эгоизма. Если мы делаем добро другим, то это происходит единственно для собственной нашей выгоды. Добродетель не что иное, как верный расчет. В доказательство они приводили только общие фразы о пользе взаимных услуг и не хотели видеть, что в человеческой жизни расчет добродетели бывает весьма часто неверен. Жертвуя своим добром для другого, человек, несомненно, лишает себя некоторых удовольствий, но приобретает ли он что-нибудь взамен? Как комментирует эту мысль русский философ *Б.Н. Чичерин* (1828—1904), когда человек подает милостыню нищему, можно сказать, что шансы на получение услуги со стороны последнего так ничтожны, что они равны нулю¹. По мнению Чичери-

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 123.

на, в среде, где господствует эгоизм, то, что мы с нравственной точки зрения называем добродетелью, будет самым плохим расчетом, следовательно, величайшим пороком. Будучи абсолютным, нравственный закон не только определяет частные отношения различных лиц, он связывает все бесчисленное множество разумных существ в настоящем, прошлом и будущем в одно мировое целое.

Немецкий философ Фридрих Ницше впервые высказал догадку, что многие люди вообще не имеют нравственного чувства от рождения. Стало быть, среди нас есть морально невменяемые люди... Их ни переделать, ни перевоспитать. Такого рода представления стали в XX в. популярными. Этим отмечают, что те, у кого есть совесть, должны наконец осознать свое кровное родство... Русский мыслитель Владимир Соловьев полагал вопреки Ницше, что нравственность есть природное человеческое свойство, отличающее его от животных. *Альберт Швейцер* видел истоки нравственности в кристаллизации исторического опыта человечества.

Пробуждение нравственности

Одни и те же нормы человеческой жизни лишь с небольшими различиями пробудились в разные исторические периоды. Их проповедовали совершенно или почти независимо друг от друга Эхнатон, Моисей, Конфуций, Лао-цзы, Будда, Исайя, Сократ, Иисус. Эрих Фромм отмечает: «Затем, примерно за 500 лет до появления Христа, в великих религиозных системах Индии, Греции, Палестины, Персии и Китая начала приобретать новое, более совершенное выражение идея единства человечества и объединяющего духовного принципа, лежащего в основе реальности. Лао-цзы, Будда, Исайя, Гераклит и Сократ, а затем на палестинской земле Иисус и его апостолы, в Америке — Кетцалькоатль, а позже на арабской земле Мухаммед проповедовали идею единства человека, разума, любви и справедливости как целей, к которым должен стремиться человек¹.

Аксиология

Существенным вкладом немецкого классического идеализма в теорию ценностей можно считать намеченную у Канта и получившую глубокую разработку у Фихте антропологическую концепцию

¹ Фромм Э. Мужчина и женщина. М., 1998. С. 444.

оценки, а также применение диалектики к изучению исторического процесса Гегелем, способствовавшее возникновению философии ценностей уже в качестве самостоятельной дисциплины.

Считая основоположником философии ценностей *Р.Г. Лотце* (1817—1881), автор отмечает вклад, который внесли в разработку основных проблем философии ценностей неокантианцы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Большое внимание этой проблеме уделяется в работах К. Маркса как в плане антропологической концепции понятия ценности, так и в анализе ценности как экономической категории. В XX в. происходит обособление аксиологии от философии ценностей, превращение ее в самостоятельную дисциплину с собственным предметом и методом, чему немало способствовали работы Н. Гартмана, М. Шелера, У. Джеймса, Дж. Дьюи, К. Поппера, С. Александера, представителя русской спиритуалистической аксиологии Н. Лосского и др. Можно выделить различные типы аксиологических теорий: абсолютистские, понимающие ценности как абсолютно данные; объективистские, понимающие ценности как объективные качества вещей; реляционные, принимающие ценность за отношение между субъектом и объектом. Исходя из критерия отношения между оценкой и познанием, нетрудно также классифицировать аксиологические теории следующим образом: постулирующие тождество актов познания и оценки; понимающие их как принципиально различные; пытающиеся так или иначе согласовать познавательные и оценочные акты, признавая их специфику.

Анализируя различные концепции личности, можно считать приемлемыми для аксиологии те, которые придают аксиологический характер взаимодействиям и взаимозависимости между различными слоями личности (например, психоаналитическое понимание отношений между Я, «оно» и «сверх-оно»). Социально-психологические теории, учитывающие ценностный аспект в отношениях между общественными группами, так же важны для аксиологии, как и явление интенциональности, дающее возможность уяснения оценочного сознания и его отличие от сознания гносеологического.

Характеризуя оценку как один из сложнейших психофизиологических процессов, нетрудно представить себе структуру и механизм действия оценочных актов, постепенно переходя от разбора сравнительно простых отношений к оценочности, проистекающей из природы явления, реализация которой является атрибутивным условием возникновения аксиологического отношения. Природная оценочность есть фактически предпосылка гносеологического акта осознания субъектом значения того или иного явления. Таким образом, можно констатировать совместное действие оценочного и гносеологического сознания в процессе освоения субъектом объек-

тивной действительности, подробно исследуя отношения между ними, которое можно схематически расчленить на три этапа: 1) первичная оценка; 2) познавательно-аналитический процесс; 3) вторичная, или суммарная, оценка.

Среди многих возможных онтологических решений понятия ценности приведем следующие.

1. Индивидуальное сознание как ценностно-образующая и нормологическая причина. В этом случае в отношении «субъект—объект» доминирующая роль принадлежит субъекту, что ведет к субъективному идеализму в аксиологическом плане.

2. Коллективное сознание как ценностнообразующий фактор. Замена отношения «субъект—объект» отношением «коллективное сознание—реальность» есть замена субъективного отношения интересующим, ведущая к различным формам аксиологического объективизма.

3. Человеческая история как ценностнообразующий фактор. Иерархия ценностей является отражением исторического развития общества в противовес предыдущим «вневременным» концепциям.

4. Трансцендентный характер ценностей: абсолютные ценности как непознаваемые вневременные и внепространственные данности представляют предел понимания смысла существования каждого объекта.

5. Утилитаристская концепция ценностей. Ценность как качество объекта в отношении «субъект—объект» — однозначное доминирование объекта. Так как ценности здесь понимаются как объективные качества вещей, аксиологическое познание ничем не отличается от гносеологического, а несогласие в оценке субъектов между собой является результатом ограниченности аксиологического познания на данном этапе.

6. Ценность как антропологическая категория. По мнению автора, это решение является наиболее оптимальным подходом к онтологической проблеме ценностей, сохраняющим положительные стороны предыдущих концепций и преодолевающим присущие им односторонности.

Поскольку в большинстве аксиологических теорий (исключая утилитаризм бентамовского типа) ценности понимаются как специфические качества и поскольку в повседневной жизни качества определяются количественными характеристиками (например, цена предмета), дадим краткий анализ следующих точек зрения на понятия качества и количества:

1) утилитаристская — полное сведение качества к количественным характеристикам;

2) ноэтико-психологическая (от греч. ноэзис — мышление, постижение) — понятия количества и качества определяют свойства предметов при когнитивном отношении «субъект—объект»;

3) логико-методологическая — сциентистская попытка применять формально-количественные характеристики ко всем процессам.

В понимании ценностей как качеств возможны такие точки зрения: а) ценность как «что-то» объекта, что можно абстрагировать от объекта. В результате получаем ценностные предметы и ценности как таковые; б) ценность как функциональное качество. Такое понимание автор считает наиболее оптимальным, называя его качественной теорией ценностей, синтезирующей на более высоком уровне теорию объективных качеств и теорию отношений. Теперь качество логически и психологически выводится из понятия «отношение» и предполагает его, тогда как «теория отношений» противопоставляла их друг другу. Ценности как качества объективных функций представляют собой общие понятия, и их наличные формы весьма разнообразны.

Теоретическая и нормативная этика

Одно из важнейших разграничений в этике — разделение на теоретическую и нормативную области. Теоретические знания образуют науку о морали, описывающую и выясняющую происхождение, функции и исторический смысл моральных феноменов. Другая основная область — этика нормативная, называемая иногда также собственно этикой либо просто этикой. Она формулирует предписания, запреты и моральные оценки, определяет желательный образ морали, осуществляет оценку моральных фактов, устанавливает моральные образцы. В этой области этической рефлексии выявляются значительные методологические трудности, связанные с обоснованием нормативных и оценочных высказываний, что привело в настоящее время к обособлению новой области — метаэтики. Все это определяет и масштаб преподавания, которое должно охватывать как описательно-аналитические, так и нормативно-оценочные и методологические проблемы этики. Сложность процесса преподавания этики усугубляется также тем, что вследствие разнородности направлений в этике знакомить с нею слушателей можно разными способами: излагать исторический или современный материал, не останавливаясь на нормативной оценке специально.

Ущерб нам причиняют реальные люди, конкретные корпорации, но ненавидим мы всегда собственные фантомы, порожденные страхом за свое имущество, за свое здоровье и свое достоинство. Русский народ до сих пор не забыл, конечно, что в 1812 г. «Москва, сожженная пожаром, французу отдана», но «корсиканское чудовище» через сравнительно непродолжительное время после этого пе-

рестало вызывать ненависть даже в России, и уже автор «Бородина» считал Наполеона великим героем. «Что пройдет, то будет мило», — по слову поэта. Такая забывчивость исторически целесообразна. Она препятствует образованию вулканов ненависти, извержение которых уничтожило бы все живое. В начале нашей эры была предпринята гениальная попытка остановить эскалацию ненависти. В противовес принципу «око за око» в Нагорной проповеди прозвучали слова: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас». Золотое правило нравственности. Оно провозглашалось еще в Ветхом Завете. О нем говорили Конфуций, древнеиндийский эпос «Махабхарата» и Будда, Гомер, Фалес. На нем строил свою этику великий Кант.

«Золотое правило нравственности» — одна из важнейших общечеловеческих ценностей. Такое утверждение не опровергается тем, что далеко не все люди ему следуют, как и тем заповедям, которые на нем основаны. Но если бы никто им не следовал, человечества давно бы уже не существовало. Без нравственных идеалов человек превращается в зверя, и даже хуже: у зверя имеются инстинкты, спасающие его от самоуничтожения.

Не являются ли фантомом сами «общечеловеческие ценности»? Совместимо ли бытие общечеловеческих ценностей с национально-этнической, социально-классовой, религиозно-конфессиональной раздробленностью человеческого общества? Однако, несмотря на это, мудрецы с глубокой древности были убеждены, что общечеловеческие ценности — духовная реальность.

В свое время Аристотель утверждал: «Есть нечто справедливое и несправедливое в природе, общее для всех, признаваемое таковым всеми народами, даже если между ними нет никакой связи и никакого соглашения относительно этого». А. Мелихов утверждает, что «собственно столкновение реальных интересов почти никогда не приводит к войнам, в конфликте интересов всегда возможен компромисс — компромисс невозможен лишь при столкновении святынь. Поэтому, чем меньше мы будем заниматься сакрализацией материальных ценностей и амбиций, тем более мягким и безопасным будет становиться мир».

Трагический опыт прошлого столетия с его мировыми и локальными войнами не только усугубил ценностный раскол человечества, но он же обнаружил единство человеческого рода, показал, какую угрозу для его существования представляет этот раскол, ведущий к уничтожению природной основы самого человеческого существования, чреватый возможностью самоликвидации человечества¹.

¹ См.: Столович Л. Спасительная забывчивость // ЛГ. 2005. Май.

Что же делает ценности ценностями? Иначе говоря, какова ценность ценностей? Лишает ли одна ценность абсолютности и вневременности другую? Отрицание вневременности ценностей не означает их недооценки, это только отрицание того мнения, будто ценности могут принадлежать к внечеловеческому, метафизическому миру, иметь трансцендентный характер. Попытки использовать науку для мифологизации ценностей (вспомним хотя бы книгу Э. Деникена «Воспоминания о будущем» и одноименный фильм) антинаучны.

Ценность — дело рук человеческих. История происхождения человека и история преобразования человеком природы недвусмысленно свидетельствуют об этом. Например, древнему римлянину Альпы казались грозными и мрачными, а современный человек замечает их красоту.

Понятие ценности широко используется в гуманитарных науках. Однако толкование категории ценности различно не только тогда, когда речь идет о разных науках, но и внутри одной и той же дисциплины. Так, в социологии, где ценность определяют через оценивающую способность субъекта, существуют определения, ориентирующиеся на различные оценивающие субъекты — индивида, группу, общество. Определения, существующие на стыке психологии и социологии, подчеркивают роль индивида, его потребности, стремления и интересы. Весьма распространено определение ценности через понятие психологической теории мотивации.

Можно выделить два момента в сущности ценности: связь с индивидом как реализующим и оценивающим субъектом и санкционирование ценности обществом или группой. Помимо описательных определений существуют также нормативные. На основании последнего разделения проводятся различия между ценностями-объектами и ценностями-нормами. Социальные ценности-нормы суть те вещи, идеи, индивиды и социальные группы, которые имеют существенное значение для функционирования социального целого или особых групп в нем, а также те группы и общества, которые одобряют и санкционируют это функционирование и его уровень. Характер ценностей-объектов приобретают для личности те вещи, идеи, отдельные люди и социальные группы, которым свойственно удовлетворение — действительное или мнимое — потребностей этой личности.

М. Шелер считал, что ценность тесно связана с интенциональными чувствами личности. Однако эта связь может неосознаваться личностью, если ценность не является потребностью для существования личности. Анализируя систему индивидуальных ценностей, как она складывается под воздействием потребностей, можно клас-

сифицировать сами потребности (основные, производные и интегративные), отмечая их социально-культурную природу. В объяснении фиксируемой в эмпирических социологических исследованиях структуры ценностей важно использовать понятия социологии и социальной психологии (интересы, отношения, нормы).

Для учения о морали общеметодологическое значение имеет теория познания. Занимая центральное место в гносеологии морали, отношение между познанием и ценностями оказывается матрицей этического мышления, определяющей направления и способы разрешения проблем. С этой точки зрения в понимании отношения между познанием и ценностями проводится четкая граница между классической этикой (где познание и ценность в той или иной степени совпадают) и современной этикой (для которой характерно их расхождение). Проблему совпадения познания и ценностей можно проследить на примере эвдемонизма, поскольку именно для него это совпадение наиболее характерно.

Моральное отношение индивида к действительности менее объективно, чем отношение познавательное, так как потребности не всегда совпадают с индивидуальным «благом» личности. Теоретически это выражалось в том, что в рамках целостных философско-этических систем гносеология и учение об основах бытия обосновывались этикой. Совпадение познания и ценностей наблюдается в учениях Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура, Локка, Гельвеция, Спинозы, Канта. Но оно оказалось фатальным в логическом смысле, так как вело к тавтологии в рамках отдельных суждений и к «замкнутому кругу» в рамках целостных систем. Четко этот «замкнутый круг» впервые осознается на уровне этического самосознания у Дж. Мура в форме так называемой «натуралистической ошибки», хотя начиная уже с Канта предпринимаются попытки преодоления недостатков классической этики постулированием двух разных сфер: ценности (должное, норма, оценка) и познания (сущее, факт, описание). Таким образом, тавтологичность заменяется антиномичностью, теоретико-логические причины которой усматриваются в характерных процессах отвлечения от реальности в сторону трансцендентности.

Различные варианты противопоставления познания и ценности имеют следующие критерии: а) основные типы решений антиномии; б) формы проявления антиномии в различных этических теориях. В плане решения антиномии имеется два основных варианта: 1) дуалистический, в котором должное, способ его познания и его логическая структура противостоят сущему, способам его познания и логического обоснования (типичны в этом отношении неокантианская и лингвистическая этика); 2) монистический, признающий су-

ществование одной из сторон антиномии и считающий другую ее сторону «метафизической иллюзией» (А. Айер, Р. Карнап). С точки зрения формы проявления антиномии можно выделить: 1) онтологическое противопоставление, когда ценности как надындивидуальная сфера «значения» (Г. Лотце, Г. Риккерт), как «идеальные сущности» (М. Шелер, Н. Гартман) или как «простые свойства» (Дж. Мур, Г. Причард) противопоставляются «бытию», «фактам», «сущему»; 2) гносеологическое противопоставление, согласно которому познание ценностей предполагает специальные способы и формы, отличные от обычной чувственной и рациональной ступеней познания сущего; 3) социологическое противопоставление, выступающее в формах морального прогресса — эволюции либо в понятиях «функциональность» — «истинность»; 4) формально-логическое и лингвистическое противопоставление, детально разработанное эмотивистскими (Огден, Ричардс, С. Тулмин, Р. Хэар, Ноуэлл-Смит) направлениями неопозитивистской этики. Современная этика противопоставляет познание и ценности, отделяя познавательную сферу от оценочной в рамках индивидуального сознания отдельного морального субъекта. В теориях, придающих должному онтологический статус, это противопоставление постулирует различные способы познания должного и сущего; в субъективистских теориях отличие оценки от познания обнаруживается в акте морального выбора. Противопоставление познания и ценности оказалось сложным для современной этики, для статуса самой этики как науки, которая может иметь смысл лишь как «наука о нравах», ограниченных описанием существующей моральной жизни и морального языка.

Типология ценностей

Личностные ценности:

- материальные блага;
- физические и физиологические;
- чувственные;
- социальные (карьерные);
- престижные;
- профессиональные;
- эстетические;
- творческие;
- интеллектуальные.

Есть надличностные ценности биологического характера — видовые, групповые, семейные. Кабан-секач выходит навстречу хищнику, чтобы защитить семью, свое потомство; самцы-шимпанзе бросаются на тигра, если это поможет скрыться стаду

с детенышами. Короче, вооруженный самец готов пожертвовать собой в борьбе с врагом, чтобы его семья (род, племя, вид, генофонд) продолжилась. Тут все просто и целесообразно. Жертва собственной личностью ради выживания вида. У человека то же самое. Понятнее всего — мать жертвует собой ради детей. Дети как надличностная ценность¹.

Если попытаться классифицировать *надличностные ценности*, то ими могут быть:

- семейные;
- групповые;
- национальные, государственные, этнические;
- профессиональные;
- религиозные;
- общечеловеческие;
- к ним очень близки моральные;
- творческие; они же — в широком смысле — созидательные.

Наличие надличностной ценности — знак качества человека. Надличностная ценность — это то единое с тобой, что больше тебя.

Некоторые этики считают, что ценностные суждения не имеют объективной значимости и представляют собой не что иное, как произвольные предпочтения или желания индивидов. С этой точки зрения, например, выражение «свобода лучше рабства» описывает просто различие во вкусах, но не имеет объективной значимости. Ценность в этом смысле определяется как «некое желаемое благо», и желание определяет ценность, а не ценность определяет желание. Такой радикальный субъективизм по самой своей природе несовместим с идеей, что этические нормы должны быть универсальны и применимы ко всем людям. Если бы такой субъективизм господствовал в этике, тогда и в самом деле мы столкнулись бы с необходимостью выбора между этическим авторитаризмом и полным отказом от общезначимых норм.

Факт и ценность

«Дуализм факта и ценности» можно преодолеть посредством показа того, каким образом ценность зарождается в действии. Действие, будучи верно понято, составляет первичный уровень человеческой деятельности и опыта. В качестве антропологических оснований своего доказательства автор берет три, по его мнению, основных аспекта человеческой природы: общность, деятельность,

¹ Веллер М. Кассандра. С. 37.

разум. Он придерживается теории, считающей отношения между людьми важнейшим фактором, влияющим на формирование человеческой личности: вычеркните отношения, в которые вступают между собой люди, — и вы вычеркнете и самих взаимодействующих людей. Самым конкретным проявлением человеческого взаимодействия является человеческая деятельность, ибо в ней участвуют все его (человека) основные способности, тогда как мышление есть отказ от ряда этих способностей — уход в менее конкретную, отдаленную от практики сферу.

Практическая сфера включает всю полноту жизнедеятельности человека, что делает равнозначными понятия «личность» и «деятельность». Деятельность содержит познавательный элемент — «интенцию», которую на практическом уровне можно определить как цель наших действий. Последняя ставит индивида перед необходимостью постоянно делать выбор одной из возможностей, заключенных в той ситуации, в рамках которой он действует. Способность выбора обуславливается присутствием определенного мотива, который в свою очередь появляется на свет не без помощи эмоций и чувств. Осуществляя одну из возможностей и отвергая все прочие, человек тем самым характеризует ее как «верную», «хорошую» и отрицает другие как «неверные», «плохие», и без этой оценки действие было бы невозможно.

На этой основе можно дать определение воли как способности действенного выбора. Действие есть первичный источник нравственности (или ценности), в то время как мысли и чувства как таковые суть лишь вторичные источники ее. В данном случае роль разума сводится к тому, чтобы, действуя для себя, одновременно верно учесть и природу или объективность другого.

Все это выявляет бессмысленность «выведения» ценности из фактов. Не факт порождает ценность, а скорее наоборот — ценность порождает факт. Последнее происходит в процессе рефлексивного абстрагирования, в котором освобождается наш первоначальный опыт от ценностей, получая понятие «чистого» факта. В деятельности, однако, не существует чистых фактов. В процессе деятельности факт находится внутри ценности, будучи ее составляющей и подчиненной частью. Понятие «факт» можно вывести из понятия «ценность» путем концентрирования внимания и своей цели на определенных чертах полноты действия.

Общая теория ценностей

При реконструировании наиболее существенных элементов аксиологии Макса Шелера можно обосновать такие теоретические

положения, как общая теория ценностей, определенные модели нормативной этики, специфика феноменологического метода, принципы практической философии Канта, антитезой которой является шелеровская материальная этика ценностей. Важно предпринять выяснение шелеровской модели этики, опирающейся на католическую этику, эмпирическую этику (понимаемую Шелером как этический релятивизм) и формальную этику Канта; показать отношение аксиологии Шелера ко всей совокупности творчества философа.

Сознательно ограничиваясь при историческом анализе развития понятия ценности одной лишь немецкой философией, Н. Трембицкий пишет, что философия Р. Лотце (родоначальника теории ценностей) дала такие направления аксиологических исследований, как неокантианство В. Виндельбанда и Г. Риккерта, эмоционализм Л. Brentano и психологизм А. Мейнонга.

В проблеме «Кант—Шелер» рассматривается формальная этика в кантовском понимании в противопоставлении любой материальной этике (в том числе и шелеровской) и то, как это противопоставление понимается Шелером. Шелеровскую материальную этику ценностей можно определить прежде всего как критику кантовской моральной этики и как частичное перенесение терминологического аппарата Канта на почву собственных исследований.

В этом случае материальная этика ценностей, исходящая из внерационального, интуитивного постижения объективных ценностей и их иерархии, исключается из круга систем материальных этик. Шелер не только защищает собственную позицию, но и показывает ошибочность кантовского сведения противоположности «априори—апостериори» к антитезе «формальное—материальное», а также неправомерность утверждения Канта, будто материальная этика необходимо ведет к гедонизму и только формальная этика способна обосновать автономию личности.

В системе ценностей аксиологической теории Шелера интерпретаторы объединяют три элемента: иерархию ценностей, взаимное отношение ценностей позитивных и негативных и так называемые суммативные связи. Проблема вторичного характера системы ценностей по отношению к мысленному образу ситуации человека в мире не является в творчестве Шелера чем-то самоочевидным. Прежде всего потому, что основная для аксиологической рефлексии философа позиция работы «Формализм в этике и материальная этика ценностей» сформировалась еще в 1913—1916 гг., тогда как основы антропологии были им изложены всего за два года до смерти — в работе «Место человека в космосе» (1926). Во-

вторых, изменения в мировоззрении Шелера влияют на его понимание ценностей и ведут к реинтерпретации иерархии ценностей.

Критикуя антропологическую традицию, Шелер выделил и подверг критике пять типов антропологии: 1) теистическая идея человека в понимании иудео-христианской традиции; 2) концепция *Homo sapiens*, из которой исходили Анаксагор, Платон, Аристотель; 3) натуралистическая, позитивистская и прагматическая идея *Homo faber*; 4) находящиеся в оппозиции к трем предшествующим пессимистическая точка зрения на человека, стоящего у порога гибели цивилизации, человека — «дезертира жизни» (Т. Лессинг, О. Шпенглер); 5) идея «сверхчеловека», отличающаяся от ницшеанской постольку, поскольку место категории «воля к власти» в ней занимает категория «суверенная личность», принимающая авторитет, ответственность, свободу и обязанность во имя смысла существования (Н. Гартман).

Проанализируем шелеровскую систему ценностей, которая включает в себя следующие темы: ценность как система, онтологический статус ценностей, эпистемология ценностей, проблема так называемого антирелятивизма ценностей и отношение «ценность — долженствование». Порядок ценностей представлен Шелером следующим образом: 1) религиозная ценность, которая определяется Шелером как «святость»; 2) духовные ценности (ценность чистого познания истины, ценность того, что справедливо, и ценность того, что прекрасно); 3) жизненные ценности (ценность того, что благородно в смысле стойкости); 4) гедонистические ценности.

Ценности тем выше, чем они долговечнее; безраздельнее в своей экстенсивности; глубже в удовлетворении связанных с ними чувств; в меньшей степени зависят от других ценностей; менее относительны с точки зрения абсолютной (религиозной) ценности.

Связь позитивных и негативных ценностей противопоставляется Шелером этической теории Канта. Если для Канта добродетель имеет две оппозиции: отсутствие добродетели (для Канта — морально индифферентная ситуация) и злодеяние, то для Шелера отсутствие позитивной ценности не означает морально индифферентной ситуации, а равнозначно существованию ценности негативной. Отказ от существования морально индифферентной ситуации ставит Шелера перед затруднениями теоретического характера, что проявляется, в частности, в том, что у него доминирует конструктивная информация о позитивных ценностях, тогда как негативная ценность остается «вещью в себе».

Проблема онтологического статуса ценностей в аксиологии Шелера рассматривается как одна из фундаментальных и по существу противопоставляется всей предшествующей философии. Труд-

ность здесь состоит в том, что Шелер ни в одной из работ не представил целостного очерка своей онтологии, а потому нет точного определения категорий бытия, ценности, блага и их взаимосвязи. Однако неправомерно считать попытки сведения шелеровских ценностей к сущностям, полностью абстрагированным от мира предметов и благ.

Проблема онтологического статуса ценностей всякий раз ставилась Шелером по-иному в процессе его мировоззренческой и теоретической эволюции: если в период создания «Формализма в этике и материальной этики ценностей» (1913—1916) Шелер находился под влиянием католической теологии, то впоследствии его онтология, открывая поле деятельности для этики, становится телеологически запрограммированной для выполнения человеком предназначенной ему роли в космосе.

Эпистемология ценностей Шелера может трактоваться как частный случай в иерархии ценностей, т.е. как ценность самого познания (духовные ценности, по Шелеру, включают моральные, эстетические и познавательные). Феноменологическое познание ценности предшествуют познанию рациональному, как чувственный акт, который Шелер называет «das Emotionale» (любовь или ненависть). Рассматриваемый тип познания характеризуется иррациональностью, что образно выражено Шелером в положении: разум по отношению к ценностям слеп, как слух и обоняние — по отношению к свету.

Эпистемология ценностей тесно связана с проблемой релятивизма и субъективности аксиологии Шелера, который выдвигает радикальный тезис об объективном характере ценностей, а также их нерелятивности по отношению к бытию. Шелер считал, что одним из главных достижений Новейшего времени является идея о том, что в мире существовала не одна, а разные «морали» в зависимости от исторических условий. Эта идея давно известна и признана, как и концепция «исторической относительности» нравственности¹.

М. Шелер находил это мнение ошибочным. Наоборот, философы так называемого этического релятивизма, например доктрины позитивистов О. Конта, Дж. Милля, Г. Спенсера, по большей части отрицают сам факт существования разных моралей. Релятивисты лишь доказывают, что разные способы поведения рассматривались как полезные для «человеческого благополучия», «улучшения жизни» или для того, что в конечном счете сам философ-релятивист признает «благом» в зависимости от достигнутого людьми уровня развития интеллекта, цивилизации, культуры. При этом релятивисты исходят из того, что фундаментальная ценность остается неиз-

¹ См.: Шелер М. *Ресентимент в строении морали*. СПб., 1999. С. 65.

менной, переносят изменчивые факторы в сферу исторически варьирующихся условий жизни, с которыми соотносится эта фундаментальная ценность (например, благополучие). Однако ценность и изменения в оценке — это не то же самое, что исторически конкретная действительность жизни и изменения, происходящие в ней. Осознание факта существования множества разных моралей предполагает как раз то, что независимо от относительности действительной жизни разными были и сами правила предпочтения ценностей (абстрагируясь от изменчивости их реальных носителей).

Мораль, по Шелеру, — это система правил предпочтения самих ценностей. Она раскрывается в конкретных оценках народов и эпохи как их «нравственная конституция», которая не имеет ничего общего с приспособлением оценки и действия к изменениям в действительной жизни в условиях какой-либо господствующей морали. Речь идет, стало быть, не о том, что разные способы действий, виды умонастроений, типы поведения человека по-разному оценивались одной и той же моралью (ориентированной, к примеру, на всеобщее благополучие), но и о том, что независимо от такого приспособления и вопреки ему сами морали не претерпевали глубоких изменений.

На самом деле, показывает Шелер, этические «релятивисты» абсолютизируют мораль современной им эпохи. Изменения в нравственности они рассматривают лишь как степени «эволюции» современной морали, а затем выдают мораль настоящего времени за меру и цель морали прошлого. При этом они упускают из виду изменения, происходящие в нравственности на самом глубинном уровне, — изменения в способах оценки, правилах предпочтения ценностей.

Этический абсолютизм, т.е. учение, согласно которому существуют самоочевидные вечные законы предпочтения и соответствующий им вечный ранговый порядок ценностей, признает именно эту, намного более глубокую относительность нравственных оценок. Отношение моралей к вечно значимой этике такое же, как отношение к системе мироздания, являющейся целью устремлений астрономии. Эта идеально значимая этика, считает Шелер, может быть представлена в реальных моральных с большей или меньшей адекватностью. Между тем образование новых реалий жизни всегда происходит под соопределяющим воздействием господствующих моралей. Последние в свою очередь формируются в первичном полагании ценностей и первичном волеении, т.е. в процессе, изменения в котором уже нельзя понять только из приспособления к действительной жизни.

Шелер полагал, что история нравственности просто обязана усвоить то, что история искусства начала осознавать лишь в послед-

нее время: смена идеалов эстетического изображения и стиля определяется не только изменениями в технике и материалах или в способностях художника — многообразные перемены претерпевала и сама «художественная воля». Например, у греков не было технической цивилизации не потому, что они не смогли или еще не могли создать ее, а потому что они этого не хотели, ибо таковая не соответствовала правилам предпочтения, принятым в их «морали». Под «моралью» Шелер понимал сами господствующие правила предпочтения, а не их философское или научное «отображение», «систематизацию», для которых мораль является всего лишь предметом.

Из объективности ценностей следует, что их восприятие не является необходимым условием их существования: могут быть эпохи, когда ценности целиком не признаны, но, несмотря на это, они не утрачивают, по мнению Шелера, своей обязывающей силы. Шелер говорит об абсолютных и относительных ценностях, имея в виду обоснование одних ценностей другими (чем меньше ценность обосновывается другими ценностями, тем менее она относительна). Проблема связи ценностей и обязанностей является наиболее интересной с точки зрения теории ценностей, не говоря уже об ее значении для этики.

Противопоставляя кантовской формуле блага утверждение «всякая обязанность опирается на ценности», Шелер вместе с тем подчеркивает, что реализация ценностей имеет моральный смысл лишь в том случае, когда она осуществляется в свободном акте (эта мысль не оригинальна, но если Кант в подобном случае формально непротиворечив, то Шелер противоречит собственному утверждению о несуществовании морально индифферентных ситуаций). Исходя из «закрытости» ценностей для разума, М. Шелер, следуя за *Ф. Brentano* (1838—1917), пытается логическим путем вывести обязанности из существования либо несуществования соответствующих ценностей, различая две группы обязанностей (идеальные и нормативные) и ставя моральный субъект перед тремя перспективами: ценности высшие и низшие, ценности позитивные и негативные, большая сумма ценностей (в ситуации качественно однородных ценностей) по отношению к меньшей.

Материальная этика ценностей находит применение при оценке Шелером этоса капиталистической эпохи. Социальная болезнь, проявляющаяся здесь в виде «капиталистического духа», характеризуется Шелером в категориях так называемого «злопамятства». Последнее в понимании Шелера — субъективный эквивалент объективной деформации иерархии ценностей. Для Шелера кульминационным моментом морального опустошения является капиталистическая эпоха с ее индустриализмом и меркантилизмом. В общую

формулу изменений, которые несет с собой современная цивилизация, Шелер включает вытеснение качества количеством — ценности высшего порядка (религиозные, духовные или жизненные) вытесняются утилитарными ценностями. Наступает редукция всего органического к механистичным масштабам.

Все живое понимается в аналогии с искусственными (мертвыми) предметами: глаз = очки; рука = лопата, орган = орудие. Наиболее приближенным к требованиям объективной иерархии ценностей оказывается для Шелера средневековый этос с его христианской любовью, на смену которой в эпоху капитализма приходит фальшивая любовь (современный альтруизм, гуманизм, идеология посредственности). В чисто теоретическом плане категория «злопамятство» означает релятивизацию абсолютных ценностей, а также абсолютизацию ценностей относительных.

Кризис религиозных и духовных ценностей для Шелера особенно наглядно проявляется в том смысле, что в связи с разрушением, вызываемым в капиталистическую эпоху «злопамятством», отбрасываются чистые личностные образцы. Шелер при этом исходит из предположения, что только путем подражания личностным образцам можно отвратить процесс демократизации, который все более охватывает современную цивилизацию, начавшись после смены Средневековья капитализмом. Понимая личностные образцы как личную конкретизацию определенного типа ценностей, Шелер связывает их с сущностью человеческого духа и соответствующими ему наивысшими категориями ценностей религиозных, духовных, жизненных и гедонистических.

Поэтому идея личностных образцов имеет у Шелера априорный характер, как и сами ценности. В области личностных образцов он устанавливает определенную иерархию:

- 1) святой (персонификация того, что божественно);
- 2) гений науки, искусства или законодательства (персонификация таких духовных ценностей, как истинное познание, прекрасное, справедливость);
- 3) герой (личностная конкретизация ценностей того, что благородно, в оппозиции к тому, что заурядно);
- 4) так называемый ведущий дух цивилизации (выражение того, что утилитарно);
- 5) так называемый учитель развлечений (эманация ценностей удовольствия).

Представленные здесь модели личностных образцов имеют определенное значение для всех исторических эпох. Каждый народ и каждая эпоха, подчеркивает М. Шелер, имеют своих гениев, святых, героев.

Человек сам определяет, что для него свято, какие святости ему дороги. Однако многие духовные абсолюты у людей тождественны, одинаковы. О том, что у человека могут быть дорогие для него жизненные установки, знали давно. Однако общепринятого слова, которое закрепляло бы данное понятие, не было. Оно появилось в XIX в. Незыблемую сокровенную жизненную ориентацию этики назвали ценностью. Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, для него лично...

Вопросы для размышления

1. Почему этика не может существовать без идеалов?
2. На каком основании Ф. Ницше считал, что у некоторых людей вообще нет нравственного чувства?
3. Что такое аксиология и когда она возникла?
4. Чем нормативная этика отличается от теоретической?
5. Возможны ли вообще общечеловеческие ценности?
6. Что такое надличностные ценности?
7. В чем отличие между оценкой и познанием?
8. Каково различие факта и ценности?
9. Что такое иерархия ценностей?
10. Как М. Шелер определяет «материальные ценности»?

Задания

1. Подумайте, что такое ценность? В тексте темы даны разные определения. Они схематично могут быть изображены следующим образом:

Святости человека — ценность — духовные абсолюты.

Смысл человеческой жизненной ориентации — духовные опоры — жизненные установки.

2. Как соотносятся между собой ценности и идеал? Сравните идеалы античной и средневековой культур. За какой из них будущее, по вашему мнению?

3. Какие из приведенных ниже заповедей Моисея вы отнесли бы к общечеловеческим ценностям:

Почитай отца твоего и мать твою...

Не убивай.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего...

4. Совесть, Благородство и Достоинство —
Вот оно, святое наше воинство.
Протяни ему свою ладонь,
За него не страшно и в огонь.
Лик его высок и удивителен.
Посвяти ему свой краткий век.
Может и не станешь победителем,
Но зато умрешь как человек.

(Булат Окуджава)

А вы какому воинству готовы протянуть свою ладонь?

Литература

Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967.

Гуревич П.С. Трансформация ценностей на рубеже тысячелетий: Характер и личность. Многообразие и интеграция культурных ценностей на исходе XX в. Тверь, 1999.

Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология. М., 1998.

Ивин А.А. Ценность // Философия: Энциклопедический словарь. М., 2004.

Шелер М. Ресентимент в строении моралей. СПб., 1999.



Тема 6

Феномен духовности

Ты, знающая дальней цели
Путеводительный маяк

Александр Блок

Что такое дух?

Духовность в наши дни одно из востребованных понятий. О ней говорят философы, политики и публицисты. Нередко пишут о бездуховности в обществе, об отсутствии идеалов как очевидном феномене наших дней.

Но вот парадокс. Ни в одном философском словаре нет статьи, посвященной духовности. Нет этого понятия и в культурологических словарях. Едва ли все осознают, что это важный фактор развития цивилизации, открытия новых форм общественной жизни. Все тоскуют о желаемом преобладании в человеке духовных, нравственных, интеллектуальных ценностей. В то же время дальше общих слов современная общественная мысль не продвигается.

Понятие «дух» весьма многозначно. Некоторые исследователи связывают дух с феноменом запредельного, неземного, отыскивая в нем черты божественности. Светские мыслители отождествляют дух с идеалом, со стремлением человека к совершенству. Нередко с этим словом связывают различные программы нравственного обогащения человека. Разделяют, скажем, «духовность» и «потребительство», стремление к жизненным благам. «Дух» нередко ассоциируют с определенными способностями людей.

В силу такой полисемичности, естественно, необходимо вернуться к истокам, сравнить разные версии значения слова, его смысла и включенности в различные контексты. В поэтическом обороте речи и в переносном смысле Дух — это также небесные и демонические существа, даже злой, лживый или нечистый Дух. Существенно, что в Ветхом Завете Бог никогда не отождествляется с Духом. Под влиянием греческой философии понятие «дух» становится близким к психофизической проблематике.

Дух и душа стали рассматриваться как религиозно-философские понятия, олицетворяющие, выражающие невещественные начала в отличие от всего материального. Древние представления о духе (атмане, пневме, спиритусе, рухе) соотносились с феноменом дыхания: душа связывалась со вдохом, а дух — с выдохом. Древние счи-

тали, что каждая вещь имеет собственную душу, способную перемещаться в пространстве и входить в иные тела, влиять на них. К этому воззрению можно отнести доктрины эйдосов, идей, образов, отражения мира человеком.

Пневма (греч. *pneuma* — дыхание, дуновение, дух) — в древнегреческой философии и медицине — сила, регулирующая дыхание и пульс. У натурфилософов VI в. до н.э. пневма обозначает элемент воздуха (Ферекид из Сироса; «бесконечная пневма», вдыхаемая космосом, — в пифагореизме). Позже пневма спиритуализировалась: ее отождествляли с субстанцией души (псюхе) в традиции Анаксимена — Диогена Аполлонийского, у которого также впервые фиксируется представление о жизненном дыхании (пневме) движущемся в венах вместе с кровью. Это представление проникло затем в гиппократовскую школу, локализовавшую источник пневмы в мозге, и в сицилийскую школу врачей, локализовавшую источник пневмы в сердце¹.

Через посредство сицилийского врача-натуралиста Филистиона из Локр между 370 и 360 гг. до н.э. это представление было воспринято Платоном и Аристотелем. Аристотель различал два вида пневмы: пневма как вдыхаемый воздух, регулирующий температуру тела, и психическую пневму, постоянно испаряющуюся из крови. Эти представления были развиты Эрасистратом в III в. до н.э. и через школу врачей-пневматиков в I в. н.э. (объяснявшей всю жизнедеятельность потоками пневмы, истекающими из сердца) и Галена (понимавшего пневму как субстанцию — посредника между душой и телом — используемую душой в качестве орудия чувственного познания и телесных движений) дошло до Нового времени в виде представления о «жизненных духах» (*spiritus vitales*) в крови и нервах у Андрея Везалия и Декарта.

В стоицизме пневма — это жизненная сила, уподобленная логосу. Затем это — первоогонь, космическое дыхание, дух. Единый, конечный и шарообразный мир, как и все телесное, обречен на гибель. Его природа — огненное дыхание, движущееся в некоем созидательном порыве к дальнейшему выжиганию всего порожденного. Душа мира — теплое дыхание, которое одушевляет нас. Стоики считали, что каждая пневматическая система имеет свой центр управления.

Пневма выражает идею непосредственного вмешательства Бога в мирские дела. Филон Александрийский называет пневмой «божественный дух» — высшую (бессмертную и бестелесную) часть чело-

¹ *Энциклопедия мистицизма*. СПб., 1996. С. 311.

веческой души, а также принцип пророческого познания, превосходящий человеческий дух и даруемый Богом.

Плутарх связывает пневму с иррациональными способностями души и оракульской мантикой. В христианской теологии пневма — «Святой Дух» (*pneuma hagian*), третье лицо Троицы.

Кант связывал с пневмой возможность выхода в запредельное. В этом случае теология превращается в теософию, моральная телеология — в мистику, а психология — в пневматику. Все переносится в запредельное и остается недоступным разуму. Развитие понятия пневмы важно для становления категорий, относящихся к сфере духа. Русский философ В. Шамаков в работе «Основы пневматологии» (1922) отмечал, что энергия пневмы — это одновременно и первичное феноменальное соответствие творческой активности духа, предшествующее бытию конкретного как такового, и осуществитель бытия и процессов во всех звеньях феноменальных иерархий.

Понятие трансцендентности

Человек и животные исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают. В результате у них формируются связные представления об этой среде, они запоминают и связывают эти представления, и на основе прошлых впечатлений у них развиваются ожидания.

Исследования человека с течением времени становятся все более методичными, возможности его органов чувств увеличиваются благодаря применению технических средств (например, телескопа или микроскопа), накопленные в результате наблюдений факты объединяются в более крупные блоки (теории) при помощи понятий, которые невозможно наблюдать, и, таким образом, незримо развивается научное познание внешнего мира¹.

Итак, человек замкнут в пространстве физического мира. Он может познавать этот мир и добиваться огромных успехов в познании. Однако люди смутно догадываются, что за пределами физического мира есть какой-то иной мир. Мы получаем сигналы из этого мира. Более того, многие духовидцы, мистики, эзотерики обрели способность выходить в этот духовный мир и передавать собственные впечатления от встречи с ним. В истории философии такой переход из области посюстороннего в область потустороннего полу-

¹ Хохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: Исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. М., 2000. С. 282.

чил название «трансценденция». В философии так обозначается переход из сферы возможного опыта (природы) в сферу, которая лежит по другую его сторону.

Австрийский психолог Виктор Франкл подчеркивает, что «существенное различие между человеком и животным состоит в том, что интеллект человека так высок, что человек в отличие от любого животного обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты и гармонично распределила их между ними»¹.

Трансцендентный (от лат. *transcendere* — переступить) — выходящий за границы возможного (не только индивидуально и в настоящее время) опыт, выходящий за пределы человеческого сознания. Если говорить о понятии «трансценденция» в онтологическом смысле, то оно выражает признание бытия, которое не оказывается объектом наших представлений и восприятий.

Люди издавна накапливали духовный опыт — опыт встречи с неземным, запредельным. Многие ученые и специалисты осознали глубокую пропасть, которая отделяет современную психологию от великих древних или восточных духовных традиций — таких, как различные формы йоги, кашмирский шиваизм, тибетская ваджраяна, дзэн-буддизм, даосизм, суфизм, алхимия. Накопленное в этих системах за века и даже за тысячелетия богатство глубинного знания о человеческой душе и сознании не получило адекватного признания в западной науке и философии, не воспринималось ею и недостаточно изучалось.

У современных изысканий в области духовного есть исторические предшественники в древней индийской и китайской духовной философии, в работах немецкого философа и математика Готфрида Лейбница. Новые интуитивные прозрения затрагивают такие фундаментальные проблемы, как упорядочивающие и организующие принципы реальности и центральной нервной системы, распределение информации в космосе и мозге, природа памяти и механизмы восприятия, взаимоотношения частей и целого. Чтобы понять это древнейшее различие части и целого, можно обратиться к поэтическому ожерелью ведического бога Индры. В «Аватамсака-сутре» записано: «В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные, отраженные в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто сама по себе, а заключает в себе все другие

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 19–20.

вещи и на самом деле есть все остальное». Поэт Чарльз Элиот, цитируя этот отрывок, добавляет: «В каждой частице пыли присутствует бесчисленное множество Будд».

Сходный образ древнекитайской традиции можно найти в буддистской школе хуаянь. В ней выражен холистический (целостный) взгляд на Вселенную, воплощающий одно из наиболее глубоких прозрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом. Императрица Ву, которая оказалась не в состоянии одолеть сложности хуаяньской литературы, попросила Фа Цанга, одного из основателей школы, дать ей практическую и простую демонстрацию космической взаимозависимости. Фа Цанг сначала подвесил горящий светильник к потолку комнаты, уставленной зеркалами, чтобы показать отношение Единого к многому. Затем он поместил в центре комнаты маленький кристалл и, показав, что все окружающее отражается в нем, проиллюстрировал, как в Предельной Реальности бесконечно малое содержит бесконечно большое, а бесконечно большое — бесконечно малое. Прodelав все это, Фа Цанг заметил, что, к сожалению, эта статичная модель неспособна отразить вековечное, многомерное движение во Вселенной и беспрепятственное взаимное проникновение Времени и Вечности, а также прошлого, настоящего и будущего¹.

Итак, понятие Духа интерпретируется философами в трех значениях: божественном (третье лицо Пресвятой Троицы — Дух Святой), онтологическом (Дух как первооснова мира) и психологическом (дух как выражение определенных психических возможностей и способностей, стремления к идеалу). Последний вариант трактовки духа находим, скажем, в Толковом словаре С.И. Ожегова. Там дается такое определение: «Дух — это психические способности (сознание, мышление), то, что побуждает к действиям, к деятельности, начало, определяющее поведение, действия».

Роль духовности

В естественно-научной картине мира, где первична материя, а жизнь и сознание являются ее случайными проявлениями, трудно обосновать развернутое представление о духовности. Перед нами тесты, подготовленные для выпускников основной школы по обществознанию. Ученику предлагается тест, позволяющий из двух ответов указать один — правильный. Предлагаемые варианты ответов:

- a) духовная жизнь общества отражает его материальную жизнь;

¹ Гроф С. За пределами мозга. М., 1993.

б) духовная жизнь общества свободна от влияния его материальной жизни.

Правильным считается ответ «а». Между тем все тут перепутано. Духовная жизнь общества прежде всего определяется жизнью духа, духовными процессами. Она питается содержанием всей общественной жизни, а не только материальной. Здесь же вообще дается ложная альтернатива: «отражает» или «свободна». Но ведь духовная жизнь может быть и свободной и может отражать материальную жизнь общества.

Материалистическая традиция означает принятие нашей незначительности — человек лишь обитатель одного из бесчисленных небесных тел Вселенной, в которой миллионы галактик. Приходится признать, что мы являемся не чем иным, как только высокоразвитыми животными и биологическими машинами, состоящими из клеток, тканей и органов. Научное понимание такой традиции предполагает, что сознание есть физиологическая функция мозга и что психика управляется бессознательными силами инстинктивной природы.

Часто подчеркивается, что три главных переворота в истории науки показали человеку его настоящее место во Вселенной. Первым был переворот Коперника, разрушивший представление о том, что Земля есть центр Вселенной и человечество занимает в ней особое место. Вторым — дарвиновская эволюция, положившая конец концепции уникального и привилегированного места людей среди животных. И наконец, фрейдовский переворот низвел психику к производной от базовых инстинктов.

Согласно С. Грофу западная психология и психиатрия отвергают любую форму духовности как ненаучную, сколь бы она ни была совершенна и обоснованна. В контексте механистической науки духовность приравнивается к примитивному предрассудку, невежеству или клинической психопатологии. Правда, когда религиозное верование разделяется большой группой людей, внутри которой оно увековечено культурным программированием, то это еще более или менее приемлемо для психиатров. В таких обстоятельствах обычные клинические критерии не применяются, общее верование не рассматривается как обязательный признак психопатологии.

Глубокие духовные убеждения в неевропейских культурах, где нет современной образовательной системы, обычно объясняются невежеством, инфантильным легковерием и предрассудками. В современном обществе глубокая интерпретация духовности явно не пройдет, особенно среди хорошо образованных и высокоинтеллектуальных личностей. Поэтому психиатрия прибегает к выводам психоанализа, утверждающего, что происхождение религий уходит корнями в неразрешенные конфликты младенческого и детского

возрастов: понятие божеств отражает инфантильный образ родителей, отношение верующих к ним есть признак незрелости и детской зависимости, а ритуальные действия означают борьбу с угрожающими психосексуальными импульсами, сравнимую с тяготами невроза навязчивости.

Как пишет Гроф,

прямые духовные переживания, ощущение космического единства, чувство божественной энергии, струящейся через тело, эпизоды смерти-возрождения, видение света сверхъестественной красоты, память прошлых воплощений или встречи с архетипическими персонажами рассматриваются как серьезные психотические искажения объективной реальности, свидетельствующие о патологическом процессе или о душевной болезни. До публикации исследований А. Маслоу академическая психология не хотела признавать, что любое из этих явлений можно интерпретировать иначе. Теории Юнга и Ассаджиоли, указывавшие то же альтернативное направление, слишком удалились от главного течения академической психологии, и их влияние было малозначительным¹.

Современная механистическая наука склонна видеть в духовном опыте любого рода патологическое явление. Главенствующее направление в психоанализе, следуя примеру Фрейда, истолковывает состояние единства и океаническое сознание мира как возврат к первичному нарциссизму и инфантильной беспомощности. Религию Фрейд рассматривает как коллективный невроз навязчивости. Известный психоаналитик Франц Александер опубликовал специальную статью, в которой описал состояния, достигаемые в буддистской медитации, как самопроизвольную кататонию. Великие шаманы различных традиций характеризовались как шизофреники или эпилептики, а пророки и религиозные учителя получали всевозможные психиатрические ярлыки. В то время как многие научные работы описывают сходства между мистицизмом и душевной болезнью, до подлинного понимания мистицизма и до осознания различия между мистическим мировоззрением и психозом еще очень далеко.

Все это, по словам Грофа, привело к странному положению дел в нашей культуре. Во многих сообществах сохраняется значительное психологическое, социальное и даже политическое давление, заставляющее людей регулярно посещать храмы. Библию можно обнаружить в тумбочках многих гостиничных апартаментов, а видные политики и общественные деятели в своих речах воздают хвалу Богу и религии. В то же время, если какому-то представителю ти-

¹ Гроф С. За пределами мозга. С. 359.

пичной конгрегации доведется испытать глубокое религиозное переживание, священник скорее всего направит этого человека на лечение к психиатру.

Психиатрия и духовное развитие

Ни одна современная школа психотерапии, за исключением психосинтеза и юнгианской психологии, не признает духовность подлинной и аутентичной силой психики. Теоретические рассуждения по большей части не учитывают богатства знания о сознании и разуме, накопленного за века великими духовными традициями мира. Глубокие по смыслу послания этих систем полностью игнорируются и отбрасываются, объявляются примитивными предрассудками, вариациями детских конфликтов или культурными эквивалентами неврозов и психозов.

Духовность и религию в современной психиатрии толковали как нечто генерируемое человеческой психикой в ответ на внешние события — ошеломляющее воздействие окружающего мира, угрозу смерти, страх перед неизвестностью, конфликтные отношения с родителями. До недавнего времени единственной структурой, где можно было непосредственно испытывать альтернативные реалии духовной природы, были рамки душевной болезни. В конкретной клинической работе с религиозными верованиями пациента мирятся, только если их разделяют большие группы людей. Идиосинкретические системы верований, отклоняющиеся от регламентированных и культурно приемлемых форм, или прямые переживания духовных реалий обычно истолковываются как патологические, свидетельствующие о психотическом процессе.

Но некоторые исследователи сочли традиционную психиатрическую точку зрения на духовность и религию неприемлемой. Основатель психосинтеза Роберто Ассаджиоли видит в духовности жизненную силу человеческого существования и самую суть психики. Многие из явлений, которые официальная психиатрия считает психопатологическими, он интерпретирует как сопутствующие духовному раскрытию.

К.Г. Юнг (1875—1961) также придавал огромное значение духовным измерениям и импульсам психики, он создал надежную концептуальную систему, которая соединяет и интегрирует психологию и религию. Значимый вклад в новое понимание отношений человеческой личности к мистическому опыту внес *Абрахам Маслоу* (1908—1970). На основе широких исследований многих спонтанных мистических (или «пиковых», по его определению) переживаний он

опроверг традиционное психиатрическое воззрение, приравнивавшее их к психозам, и сформулировал радикально новую концепцию психологии. По Маслоу, мистический опыт не следует рассматривать как патологический, гораздо более уместно было бы рассматривать его как сверхнормальный, поскольку он ведет к самоактуализации и возникает у нормальных во всем остальном и вполне адаптированных индивидов.

С. Гроф подчеркивает, что строго персоналистичная концепция бессознательного, ограничивающаяся биографически объяснимыми элементами, не только менее эффективна и менее ценна, но в конечном счете антитерапевтична. Логическим следствием такой теоретической ориентации будет навешивание психопатологических ярлыков на те перинатальные и трансперсональные явления, которые нельзя объяснить в столь узком контексте. Это создает непреодолимое препятствие на пути признания целительной и трансформирующей силы процесса, затрагивающего перинатальную и трансперсональную области. Поэтому в контексте традиционного мышления самоисцеление и духовное раскрытие истолковываются как патология, которую нужно подавить любой ценой при помощи радикальных мер. Из-за такой терапевтической стратегии современная психиатрия встает перед странной ситуацией: совместные усилия психиатров, психологов, нейрофизиологов, биохимиков и других профессионалов по большей части односторонне направлены на вмешательство в процессы, которые имеют уникальный терапевтический и трансформативный потенциал¹.

Русская философия о духовности

Русская философия также уделяла огромное внимание феномену духовности. В.С. Соловьев, размышляя о человеческой духовности, подчеркивает единство в бесконечном разнообразии чувств, мыслей и желаний. Но тем не менее, по мысли философа, духовность сохраняет свое единство как феномен². Он пишет: «Вся природа, все эмпирические элементы нашего бытия должны быть организованы, должны быть внутренне подчинены нашему духу, как наш дух должен быть внутренне подчинен божественному»³.

Подкрепляя эту мысль, философ, имея в виду дух, приводит строчки из собственного стихотворения «Как в чистой лазури затихшего моря»:

¹ См.: Гроф С. За пределами мозга. С. 398.

² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. Т. 1. 1988. С. 706.

³ Там же. С. 743.

Свобода, неволя, покой и волнение
Приходят и снова являются,
А он все один и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается.

В.С. Соловьев пытался также сопоставить европейское понимание духовности с истолкованием духа в восточной философии. Так, обращаясь к индийскому сознанию, философ отмечает, что в нем чистому духу (Пуруша), существующему только во множестве единичных особей, противопоставляется первоматерия, или природа (Пракрити). Природа при этом рассматривается как временное средство, а не цель духа. Зрячий расслабленный дух должен воспользоваться слепым силачом (природа), чтобы на его плечах достигнуть цели своего странствия. Когда она достигнута, им следует расстаться. Цель духа — познание самого себя как отличного от природы. Характеризуя восточную философию, Соловьев определяет природу как танцовщицу, а дух — как зрителя¹.

Русские философы рассматривали духовность как выражение человеческого духа, как историю духовных традиций, как становление личности. Так, основная идея Н.А. Бердяева, который определял свою философию как «философию духа», состоит в утверждении духовности человека, величия его предназначения в трагическом мире. Бердяев возвеличивает духовную реальность. По его мнению, природный и духовный мир несходны. Они нигде не встречаются и не взаимодействуют. Лишь в неизъяснимой глубине дух вбирает в себя мир и бросает на него иной свет.

В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность².

По мнению Бердяева, дух как феномен сложен для понимания. Трудно выработать понятия о духе. Но можно обозначить признаки духа. Н.А. Бердяев называет эти признаки: свобода, смысл, творческая активность, любовь, целостность, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним.

По словам Н.А. Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному обнаруживают божественное в че-

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988. С. 137.

² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 27.

ловеке. Согласно Бердяеву человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет.

В этом тайна человеческого существования, — считает Бердяев, — оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему¹.

Н.А. Бердяев считал, что духовный опыт и есть сама духовная жизнь, сама реальность духа, сама реальность божественного. «Кто живет духовной жизнью и кто имеет духовный опыт, для того нет вопроса о духовных реальностях, для того реальность не означает внеположности, внешней предметности. Ничто не соответствует моей духовной жизни, она сама есть. Моя духовная жизнь ограничена, но есть бесконечная духовная жизнь, эта бесконечная жизнь не есть внешняя для нее реальность. И ничто в мире не может мне доказать, что моей духовной жизни нет. Может быть, мира нет, но моя духовная жизнь есть»².

Однако в реальной, обычной жизни мы нередко сталкиваемся с бездуховностью. Часто говорят об отсутствии идеалов, о прозаической жизни, лишенной одухотворенности. Не свидетельствует ли это о том, что духовность — мираж? По словам Бердяева, низость и отсутствие духовной жизни не могут быть доказательством, что духовной жизни нет. В духовном мире реальность не определяется внешней данностью, реальность зависит от направления и напряжения самой духовной жизни.

Еще одна проблема, которую раскрывает Бердяев, — это соотношение духовного и психического. Не есть ли духовное лишь психическое, а духовный опыт лишь душевное переживание? Может быть, духовная жизнь субъективна и поэтому не убедительна для других, для тех, кто не обладает этим духовным опытом? Духовная жизнь, по его мнению, внеприродна, не связана с определениями времени, пространства, материи.

Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни. Если бы у нескольких всего человек в истории мира возгорелась высшая духовная жизнь и пробудилась жажда божественного, то этим уже доказывалась бы реальность духа и Бога, и мир природный перерос бы себя³.

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности // Избр. труды. М., 1999. С. 40.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 46.

Н.А. Бердяев ставит вопрос: как доказать и обосновать само существование духовного опыта? Можно спросить — разве духовность не самоочевидна? Чем продиктован вопрос философа? Но ведь слишком многие отрицают своеобразную качественность духовного опыта. Они сводят его к опыту психологическому. Иначе говоря, речь идет не столько о духе, сколько о душе. Кроме того, нередко ссылаются на тот факт, что у многих духовность отсутствует. Может быть, это вообще химера или в лучшем случае недостижимый идеал? Но если кому-то, пусть даже многим, недоступны высоты духа, из этого вовсе не следует, будто духовность — зыбкий фантом.

Если в моей жизни не раскрывается какой-то опыт, это вовсе не означает, что его нет. Нет необходимости возводить свою ограниченность в норму. Иначе, как подмечает Бердяев, может возникнуть тирания «средне-нормального сознания». Этот феномен заразителен. Он проникает даже в религиозное сознание. Замкнутый мир всегда, отмечает Бердяев, есть мир душевный, а не духовный. Дух — это всегда устремление за пределы узкого мира, вечное беспокойство внутреннего мира человека. Но разве беспокойство — обязательный признак духа? Безусловно, поскольку природа личности динамическая. Если у человека не возникает стремления осмыслить тайны своей внутренней жизни, разобраться в себе и соотнести обретенное знание с порывами духа, — стало быть, личность в нем угасает. Глубина всегда есть символ духа. Природный мир, взятый сам по себе, не знает глубины.

Однако зададимся вопросом: нет ли в этих рассуждениях Бердяева невыполнимого призыва отвлечься от реальной жизни, от обычных житейских радостей, наконец, от телесных потребностей? Нет, философ предвидит такие возражения. Он пишет:

Дух не совсем противоположен плоти, плоть есть воплощение и символ духа. Духовная жизнь есть историческая жизнь, ибо историческая жизнь есть жизнь конкретная. Но внешняя историческая действительность есть лишь отображение духовной жизни во времени, в раздельности. Все внешнее есть лишь знак внутреннего¹.

Но как соотносится с экспертизой духа психология? Оказываются ли в поле зрения психолога проблемы духа? Несомненно, но важно подчеркнуть, что специфика психологии — в исследовании психических, душевных процессов.

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. С. 50.

Психология, — подмечает Бердяев, — есть наука о природе, а не наука о духе. Духовная жизнь, как особенное качество жизни душевной, обычно ускользает от психологической науки. Большая часть психологических процессов должна быть отнесена к явлениям природного мира, — эти процессы связаны с телом и материальным миром, происходят во времени, так или иначе относятся к пространству, они протекают в замкнутости, раздельности и внешней связанности. Психология исследует абстрактно духовную жизнь и имеет дело с абстрактной, а не конкретной действительностью. Духовная же жизнь конкретна и требует конкретного изучения¹.

Можно ли согласиться с Бердяевым в этом разграничении? Несомненно, материалом духовной жизни людей является человеческая история во всем богатстве ее проявлений. Признание подлинной реальности духовной жизни прошлого — необходимая предпосылка духовности. Когда мы изучаем, к примеру, Платона (последуем за мыслью Бердяева), мы живем с ним одним духовным опытом, мы стремимся соотнести свои жизненные представления с тем, что думал о мире античный философ. Эта переключка и создает духовность. Биографии святых и гениев, творения религиозных учителей, великих художников, памятники духовной жизни человечества имеют гораздо большее значение, нежели продукты отвлеченной мысли.

Но как определить дух? Каковы его признаки? Рациональное определение духа, подчеркивает Бердяев, невозможно, это безнадежное дело для разума. Выработать понятие о духе невозможно, но можно назвать его признаки. Дух можно осмысливать как свободу, поскольку он независим от велений природы и общества. Дух вообще противоположен идее первоначальной определяемости всех процессов. Дух — это прорыв в этом «отяжелевшем мире».

Итальянский гуманист Возрождения *Пикко делла Мирандола* (1463—1494) считал, что человеческий дух небесного происхождения, иначе говоря, он не происходит из природного мира. Дух не обусловлен природным миром и есть прорыв в нем. Дух — это целостный творческий акт человека.

Возьмем, к примеру, судьбу народной героини Франции Жанны д'Арк (ок. 1412—1431). Она родилась в крестьянской семье на северо-востоке страны. Победы захватчиков-англичан в Столетней войне (1337—1453) и опасность порабощения, которая нависла над родиной, пробудили в сердце девушки, по ее словам, «великую жалость, кусающую, как змея». Рискуя жизнью, она добралась до ре-

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. С. 50.

зиденции французского дофина (наследника престола) Карла VII. Ее энтузиазм и вера в победу воодушевили армию. Что же руководило поступками девушки? Веления духа, а вовсе не соображения здравого смысла или законы природы. Война — не женское дело. Но кто-то должен спасти Францию. Под Орлеаном Жанна повела в бой своих соотечественников и одержала победу. После этого Карл VII был коронован в Реймсе. Но огромная популярность Жанны в народе не устраивала правителя. Было подстроено так, что она попала в плен к бургундцам, они пытали Жанну, обвинили ее в колдовстве и сожгли на костре в Руане.

Творческая активность, творческая свобода человека первичны. Как религиозный философ, Бердяев подмечает, что через дух человек все получает от Бога, и через дух человек отдает себя Богу. Дух гуманизирует человеческое понимание Бога и вместе с тем освобождает от примитивного антропоморфизма, т.е. истолкования Бога по меркам человека. Дух — качество, которое стоит за пределами поиска житейской пользы. Жанна д'Арк могла прожить иную жизнь, она не получила никакой выгоды от своего подвига и даже погибла мученической смертью. Но ее судьба до сих пор волнует людей, а ее жертвенность и мужество потрясают своей мощью.

Дух выше жизни. Но это вовсе не означает, что мы говорим о духе как о чем-то, не имеющем прямого отношения к нашей судьбе, к нашей житейской практике. Дух действует именно в жизни, в жизненном процессе мы угадываем признаки духа. Между тем в истории философии и культуры в целом дух часто понимали как отрешенность от мира, как реальность, которая чужда самой жизни. Философы-романтики XVIII — начала XIX в. понимали духовность как феномен, который непосредственно связан с жизнью. Дух не только свободен, он также творчески активен. Всякий дух есть творческий акт. Но творчество требует такой свободы, когда творец выходит за пределы примитивной обусловленности. «Дух есть огонь, — пишет Бердяев, — творчество духа огненно»¹.

Но огромный потенциал духа многое утрачивает, когда он реализуется в истории. Субъективный дух не узнает себя в том, что называют «объективным духом». Иначе говоря, в историческом воплощении дух нередко перерождается в нечто уже не похожее на него. Дух революции нельзя узнать в исторических результатах революции. Лозунг «свобода», «равенство» и «братство» выглядит подчас гротескно, когда мы наблюдаем его реализацию в конкретных обществах. Выходит, высокие порывы духа бесплодны, их нельзя

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. С. 50.

воплотить? Нет, речь идет лишь о том, что дух всегда богаче реальной воплощенности.

Человек имеет глубокую потребность в священном не только на небе, но и на земле. Вот почему в истории священными нередко называли государство, нацию, семью. Немецкие философы признавали, что дух познается не в объективной природе, а в истории и культуре. Романтики связывали духовность с органичностью. Они считали, что дух воплощается в органическом, но не только в органическом теле человека, но и в органических телах истории, например, в органической народной жизни, в традициях. Вот почему романтики отвергали технику, видя в ней опасность для органичности. Техника погружает человека в атмосферу холодного металла. В ней исчезает животворная теплота.

Однако никакие изменения условий человеческой жизни, например разрушение органики, не могут убить реальности духа. В такие периоды истории, по замечанию Бердяева, происходит как бы распятие человека перед рождением к новой жизни, перед возникновением новой духовности. Скажем, техника обратилась против человека. Но техника есть одно из вступлений человеческого духа в мировую жизнь. Она свидетельствует о творческом призвании человека в космической жизни. Машина воздействует на эмоциональную жизнь человека. Она все более и более затрудняет возможность созерцания. Власть техники над человеческой жизнью приводит к пассивности человека.

Но есть и другая сторона вопроса. Техника в то же время требует необычайной духовной напряженности и активности, необычайной силы сопротивления. Это великое испытание духовной силы человека. Человек вступил в период более героической, более актуализированной духовности. Техника может стать орудием духа, орудием его реализации.

Понятие духа у Макса Шелера

Шелер считал, что особое положение человека может стать ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Он исходил при этом из ступеней психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Самую низшую ступень психического, которое объективно представляется как «живое существо», философ называет «душой». Первую ступень становления души Шелер отводит уже растениям. Эта первая ступень внутренней жизни, чувственный порыв, имеет место и в человеке.

Второй сущностной формой души, следующей за экстатическим, чувственным порывом в объективном порядке ступеней жизни, Шелер называет инстинкт. Инстинкт всегда служит виду, своему ли, чужому ли или такому, с которым собственный вид находится в важном жизненном отношении. Без сомнения, инстинкт — более примитивная форма психического бытия и процесса, чем сложные душевные образования, определенные ассоциациями. Здесь возникает вопрос, имеющий, по Шелеру, важное значение: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более чем только по степени? Есть ли еще тогда сущностное развитие?¹

Я утверждаю, — писал Шелер, — сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и оно не может быть достигнуто, даже если представить себе, что этот интеллект и способность к выбору возросли в количественном отношении произвольно высоко, да хотя бы и бесконечно.

Но неправильно было бы мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических, относящихся к витальной сфере функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору.

Новый принцип, который делает человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической и внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный природной жизни вообще. Греки называли такой принцип «разумом». Шелер же пытается ввести слово, которое по своему содержанию оказалось бы шире разума. Такое слово наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, конкретный класс эмоциональных и волевых актов, например доброту, любовь, раскаяние, почитание.

Таким образом, человек, по Шелеру, — это существо, превосходящее само себя и мир. Уже Кант возвысил «дух» над «душой» и категорически отрицал, что дух — это лишь функциональная группа так называемой душевной субстанции, обязанная своим фиктивным признанием лишь неправомерному овеществлению актуального единства духа. Если мы захотим, отмечал Шелер, еще лучше в деталях уяснить себе особенность, своеобразие того, что мы называем «духом», то лучше всего начать со специфически духовного акта —

¹ См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 152.

акта идеации. Это акт, полностью отличный от безупречно функционирующего интеллекта. Проблема интеллекта была бы, например, такая: у меня сейчас болит рука, как возникла эта боль, как ее снять? Соответственно установить это должна была бы позитивная наука.

Но ту же самую боль, подчеркивает Шелер, можно рассматривать и как пример того чрезвычайно странного и удивительного сущностного обстоятельства, что мир этот вообще запятнан болью, злом и страданием. «Теперь я спрошу себя иначе: что же такое, собственно, сама боль, безотносительно к тому, что ее испытываю я, здесь и теперь — и каким вообще должно быть основание вещей, чтобы было возможно нечто такое, как “боль вообще”»?

Величественный пример такого идеирующего акта дает история обращения Будды. Принц видит одного бедняка, одного больного, одного умершего, после того как во дворце отца его много лет оберегали от всех отрицательных впечатлений; но он сразу постигает эти три случайных «здесь и теперь» сущих факта как простые примеры постижимого в них сущностного свойства мира.

Сознательно или бессознательно человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением характера действительности. Животное целиком живет в конкретности действительности. Быть человеком — значит бросить мощное «нет» этому виду действительности. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается его и бежит, человек — это тот, кто может сказать «нет», «аскет жизни», вечный протестант против только действительности. Одновременно по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек — это вечный Фауст.

Но здесь возникает решающий вопрос: возникает ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации, или благодаря им он лишь получает энергию? Шелер видит все возможности понимания духа, которые играют фундаментальную роль в истории идей человека. Первая из этих теорий, развитая греками, приписывает самому духу не только силу и деятельность, но и высшую степень власти силы — Шелер называет ее классической теорией человека. Высшей точкой такого мира, конечно, оказывается тогда духовный и всемогущий Бог, т.е. Бог, который именно благодаря своему духу также и всемогущ.

Второе, противоположное воззрение, которое Шелер называет «отрицательной теорией» человека, представляет собой обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «культуросозидающая» деятельность человека, т.е.

все моральные, логические, эстетически созерцаемые и художественно формирующие акты только и возникают исключительно благодаря этому «нет».

Шелер отвергает обе теории, хотя он утверждает, что благодаря этому отрицательному акту происходит насыщение энергией изначально бессильного духа. Каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низкой, и осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. Иначе говоря, взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва благодаря становящейся идеации и одухотворению томлений, стоящих за образами вещей, т.е. животворение духа, есть цель и предел конечного бытия и процесса.

Попробуем показать, что такое дух в онтологическом (бытийственном) смысле, как он сложился в истории философии. Дух — это перевод встречающихся в Библии и античной философии слов «ruach» (иврит), «spiritus» (лат.) и «пнеума» (греч.), которые выражают представления о «движущемся воздухе», «дуновении», «дыхании». Вместе с тем понятие оказалось многозначным. Дух — это сущность, которая может временно или навсегда покинуть тело, некое привидение. Дух — это сама жизнь. Дух — это сущность Бога. Бог есть Дух. Дух — это внутренняя сущность земли или мира.

В период романтизма сложилось противопоставление духа и природы. «Дух обнаруживается как исполинский знак интеграла, соединяющей небо и землю, добро и зло» (С. Дрейер). Дух не является противником души, как считал Л. Клагес, хотя душа (как понятие жизненной энергии человека) есть носитель духа, подготавливающего его силы. Но вместе с тем дух сохраняет и защищает жизнь, возвышает, совершенствует («одухотворяет») телесную деятельность.

Религиозная трактовка духа

Во всех текстах Священного Писания ощутима мысль о всеобщем осуществлении и оживотворении Духом Божиим. Нет оснований говорить о «мертвой природе». Нет четких границ между неорганической и органической природой. Такова точка зрения и современной науки. Об этом ярко свидетельствует философия И. Фихте или Г. Лейбница. Вот слова Лейбница, совпадающие с текстом Священного Писания:

Был бы пробел в творении, если бы вещественная природа была противоположна духу. Кто отрицает у животных душу, а у других тел представление о жизни вообще, тот не признает Божественного могущества, так как он вводит нечто несообразное с Богом и с природою, абсолютное отсутствие сил, метафизическую пустоту, которая столь нелепа, как пустое пространство или физическая пустота.

Духовная энергия, истекающая от Духа Божия, энергия любви движет всей природой и все животворит. Она есть источник жизни, и нет ничего мертвого. Движение в неорганической природе, как и в живой, есть проявление жизни, хотя бы и минимальной, мало известной нам форме. Генетическая связь между неорганической и органической природой подтверждает это. Ибо из земли получает начало жизнь растений, а от них — питание весь животный мир¹.

Трансцендентальная жизнь духа занимала умы древних индийских мудрецов и греческих философов александрийской школы. О ней писали Плотин, Порфирий и другие. Вот слова Плотина:

Наконец, если я осмелюсь, в противоположность мнению всех прочих людей, высказать свободно и определенно свое собственное убеждение, то, по-моему, в чувственном теле пребывает постоянно не вся наша душа, а только некоторая ее часть, которая, будучи погружена в этот мир и потому уплотняясь, или, лучше сказать, засоряясь и омрачаясь, препятствует нам воспринимать то, что воспринимает высшая часть нашей души.

В другом месте он говорит: «Души подобны амфибиям: они живут то по эту сторону, то в потустороннем мире, смотря по надобности».

В Средние века о том же писали Парацельс, Я. ван Гельмонт, Т. Кампанелла и многие другие. В открытой М. Лютером и высоко ценимой А. Шопенгауэром «Немецкой теологии» говорится:

У созданной души человека два глаза: один может созерцать вечное, другой — только временное и сотворенное. Но эти два глаза нашей души могут делать свое дело не оба разом, а только так, что когда наша душа вперяет свой правый взгляд в вечность, левый ее глаз должен отказаться вполне от своей деятельности и пребывать в бездействии, как бы умирать. Когда же действует левый глаз души, т.е. когда ей приходится иметь дело с временным и сотворенным, тогда от деятельности своей, т.е. от созерцания, должен отказаться правый взгляд. Поэтому кто хочет смотреть

¹ Лейбниц Г. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 40.

одним глазом только, должен освободиться от другого, ибо никто не может служить двум господам.

Трансцендентальный субъект, безусловно, признан И. Кантом. Его современники мало интересовались магическими силами человеческой души и плохо верили в них. Но Кант, могучий логик, ни к чему не подходил с предвзятой мыслью и считал невозможным только то, что содержит в себе логическое противоречие. Он утверждал, что мы ничего не можем приписывать опыту и должны брать от него все, что он нам дает, как бы оно ни было для нас странно и неожиданно. Поэтому, когда он узнал об обнаружении якобы магических сил у Э. Сведенборга, его современника, он не только собрал точные сведения об этом мистике, но и приобрел его сочинения. Прочитав их, он был поражен сходством теории Сведенборга с его собственной теорией о трансцендентальной природе человека, почерпнутой из чистого разума.

В «Грезах духовидца» (1766) Кант пишет: «Признаюсь, что я очень склонен настаивать на существовании нематериальных существ в мире и отнести к их разряду и свою душу»¹. И дальше прибавляет: «Поэтому человеческую душу следовало бы считать одновременно связанной уже и в настоящей жизни человека с двумя мирами, из которых она, пока образует со своим телом одно личное целое, воспринимает ясно только мир материальный». В «Розенкранце» мысль об этом Кант высказывает еще яснее:

Поэтому можно считать почти доказанным или легко можно было бы доказать, если захотеть распространиться более, или, лучше сказать, будет доказано, хотя я не знаю, где и когда, что человеческая душа в этой ее жизни находится в неразрывной связи со всеми нематериальными существами духовного мира, что она попеременно действует то в одном, то в другом мире и воспринимает от этих существ впечатления, которые она, как земной человек, не сознает до тех пор, пока все обстоит благополучно (т.е. пока она наслаждается миром материальным).

В ряду земных существ человек — единственное духовное существо, и были люди, являвшие очень высокие степени духовности, почти достигшие при жизни освобождения духа от тела. Весь мир живых существ, вся природа являет собой великий закон постепенного и бесконечного совершенствования форм. Невозможно допустить, чтобы высшее совершенство, достигнутое в земной природе, — духовность человека — не имело дальнейшего развития за пределами земного мира.

¹ Кант И. Соч. в 8-и т. М., 1994. Т. 2. С. 215.

Вопросы для размышления

1. Почему духовность является в наши дни востребованным понятием?
2. Отчего понятие «дух» имеет много значений?
3. Что такое пневма?
4. Как В. Франкл обосновывает различие между человеком и животным?
5. Что такое трансцендентность?
6. Почему К.Г. Юнг придавал огромное значение духовности?
7. Отчего русская философия уделяла большое внимание феномену духовности?
8. Почему Н.А. Бердяев считал, что духовное начало в человеке имеет запредельное основание?
9. Как определить дух? Каковы его основные признаки?
10. В чем смысл религиозного понятия духа?

Задания

1. Прочитайте стихотворение Алексея Толстого:

Бывают дни, когда злой дух меня тревожит
 И шепчет на ухо бессвязные слова,
 И к небу вознестись душа моя не может,
 И отягченная склоняется глава.
 И он, не ведая ни радости, ни веры,
 В меня вдыхает злость — к кому? Не знаю сам,
 И лживым зеркалом могучие размеры
 Лукаво придает ничтожным мелочам.
 В кругу моих друзей сидит он рядом,
 Веселость им у нас надолго отнята,
 И сердце он мое напитывает ядом,
 И речи горькие влагает мне в уста.
 И все, что есть во мне порочного и злого,
 Клубится и растет, все гуще и мрачней,
 И застилает тьмой сиянье дня родного,
 И неба синеву, и золото полей,
 В пустыню грустную и в ночь преобразуя
 Все то, что я люблю, чем верю и живу я.

Поясните, о чем это стихотворение? Как оно соотносится с материалом темы о духовности?

2. Один известный проповедник написал такие слова:

По законам биологии сначала бывает рождение, а потом смерть; по закону духа сначала смерть и потом Жизнь.

Попробуйте истолковать смысл этих слов. Согласны ли вы с этим утверждением?



Тема 7

Любовь и дружба

Любовь способна низкое прощать
И в доблести пороки превращать,
И не глазами — сердцем выбирать:
За то ее слепой изображают

Вильям Шекспир

Этот случай произошел в одной из московских школ. Накануне Международного женского дня девочки восьмого класса решили коллективно начать взрослую жизнь. Но вот несчастье — одной девочке не удалось в тот злополучный вечер расстаться со своей девственностью. Она была потрясена своей не востребованностью и повесилась.

Неужели во все века девушки поступали именно так? Или в другие эпохи любили иначе? Когда древние говорили: «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо», они подразумевали эмоции и вожделения, тайные умыслы и страсти. Эти движения души уникальны: их нет в животном мире. Драма человеческого существования раскрывается именно в «упоении страстями». Среди них первозванной кажется любовь. Ведь человечество ни одного дня не смогло бы прожить без нее...

Всеобщий принцип

Общепринятого определения любви не существует. Слово «любовь» используется для описания различных взаимоотношений человека, как с одушевленными, так и с неодушевленными объектами. В библейской Песне Песней говорится: «Стрелы любви — стрелы огненные». Это чувство давно стало предметом философского постижения. Платон перенес рассуждение о любви с мифологического на философский уровень. Любовь — всеобщий принцип, проявляющийся в стремлении к благу и счастью. Платон создал учение об иерархии видов любви. На низшей — получение физического удовольствия, затем любовь к конкретным образцам физической красоты, любовь к красоте в целом и, наконец, *агапэ*, а также любовь к мудрости, которая, как и религиозные переживания, позволяет познать абсолютную истину. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, должно быть в определенной

степени обуздано. Аристотель же считал, что услаждение тела есть все-таки благо. Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность, но не исчерпывается ею. В ней есть союз душ, самораскрытие личности. Древние греки различали разные формы любви: возвышенная любовь, обожествленный эрос, любовь-страсть, любовь как влечение без роковых последствий. Христианство принесло с собой радикальное переосмысление любви. Ее стали понимать не только как человеческую страсть, но и как державную основу человеческого бытия. Братская любовь — это любовь ко всем людям. Средневековый мистик *И. Экхарт* (ок. 1260—1327) цитирует Библию: «Сильнее, чем страсть, любовь». Это она повелевает любить ближнего своего. Любовные чувства архетипны, но культура оказывает воздействие на эотику. Плоть в христианстве рассматривается как причина всех человеческих злоключений. Подлинной святостью окружается лишь фигура аскета, великомученика, страстотерпца. Вместе с тем любовь понимается как святыня. Любовное переживание не только уникально, оно носит также всеобъемлющий характер, потому что объекты этого чувства — Бог, ближний, дальний... В середине века рыцарские возвышенные чувства соседствуют с образами грубой телесности, животной чувственности. «Романтические» переживания нередко сочетаются с культом разнuzданных наслаждений. Внетелесная любовь прославляется, плотские влечения — осуждаются.

Между XI—XIV вв. в Западной Европе возникло принципиально новое понимание любви. Речь идет о феномене придворной (куртуазной) любви. Ее расцвет приходится на XI век — время крестовых походов. Поэзия куртуазной любви сохранилась в романах о Тристане и Изольде, Ланселоте и Джиневре, Троиле и Крессиде, рыцаре Парсифале, а также в подлинной истории любви Элоизы и Абеляра. В этих романах прославлялись разного рода страдания во имя земной любви. Наивысшим счастьем считалась возможность испытывать неутоленную страсть. Вокруг любви возник своеобразный культ. Сущность куртуазной любви составляла свободно избранная и свободно дарованная любовь. В XIII—XIV вв. платоническая любовь становится модой в европейской литературе. Она вдохновляет лирику Данте, Кавальканте, Петрарки. Плотское ощущение одухотворяется до степени самых отвлеченных привязанностей. Любовь понимается как страсть, но в противовес этой возвышенной традиции укреплялась другая — прозаическая, реалистическая, низменная. В ней любовь принимала земные, грубые черты. На этой почве возник культ чувственности (Д. Боккаччо). Культура Возрождения прославляла телесную любовь. В эпоху Реформации произошло переосмысление средневековых и возрожденческих

представлений о любви. В соответствии с новой этикой человек должен отказываться от наслаждений. Протестантская этика исповедовала супружескую верность, семейные добродетели. Викторианский кодекс требовал соблюдения предельного целомудрия. Однако в следующую эпоху — барокко — усиливается культ плоти. С одной стороны, чувственность предполагает погибельную страсть, телесные наслаждения. С другой стороны, рождается мир пленительных иллюзий, где любовь оказывается манерной, изысканной, прихотливой. В эпоху Просвещения многие идеалы барокко, равно как и протестантизма, пересматриваются. Провозглашается, что душа не имеет пола. Неповторимость чувства отвергается. XVIII век стал временем культа женской красоты. В эпоху абсолютизма подчеркивается рафинированность всего телесного. Однако мир человеческих страстей оказался принципиально нерегулируемым. Не случайно именно в этом веке родилось слово «садизм», по имени маркиза де Сада, автора многих произведений о причудливых проявлениях страсти. Однако и в постпросветительскую эпоху протестантская этика не выветрилась. Немецкий поэт XIX в. Л. Эйхродт стал печатать стихи о семье, доме, патриархальных традициях. Он помещал их под псевдонимом Готлиб Бидермейер. Стиль «бидермейер» проявил себя в искусстве, литературе, архитектуре, прославляя образ кроткой, благородной, женственной красавицы. Распад протестантской этики привел к новым трактовкам любви. В русской философии и литературе проблемам любви уделялось огромное внимание. В.С. Соловьев задумывается над смыслом любви, над ее предназначением. Он противопоставил свое истолкование этого чувства западным трактовкам разнообразных уклонений от половой нормы. О последствиях, к которым ведет потворство похотям тела, размышлял Л.Н. Толстой. Целый комплекс вопросов философии пола и любви затронули в своих работах В.В. Розанов, Н.А. Бердяев. Сексуальная революция XX в. с ее требованием устранить «репрессивность» в половой сфере сменяется сейчас очередным культом романтической любви.

Эрос

Эрос — человеческая страсть, глубинное сексуальное влечение человека. В древнегреческой мифологии — бог любви, вначале имевший космические черты. Слово «эрос» встречается уже у Гомера. Оно обозначало не имя бога, а использовалось как существительное, выражающее «желание». В «Теогонии» Гесиода Эрос означает одного из богов (два других — Хаос и Земля). Эрос в мифологии не имел потомков, не играл никакой роли в продолжении рода

богов. Однако он имел огромную власть над смертными существами. Он мог ослабить члены или преодолеть веление разума как у богов, так и у людей. В «Антигоне» Софокла Эрос характеризуется как непобедимый, разрушительный бог, мечущийся над морями и пустынями. Никто не может избежать его воли, ни боги, ни люди. Он доводит свои жертвы до безумия, превращая добро во зло. В подобных поэтических образах отражались наблюдения над человеческой природой, подчеркивались коллизии между рациональным и иррациональным. В западно-европейской философии используются также близкие понятия — «агапэ» и «амор», а также позднее предложенное психоанализом понятие «либидо», рассматриваемое как вариант эроса. Платон в диалоге «Пир» повествует о том, что люди когда-то не имели пола мужчин или женщин и существовали как бессмертные гермафродиты. Зевс поделил их пополам. Поэтому эрос понимается как смутное томление людей по прежнему единению, как таинственная устремленность людей, обреченных на смерть, найти в потомстве бессмертие. Возникновение пола — это разрыв в первоначальной единой и могучей природе. В древних космогониях эрос — это изначальная, стихийная мощная страсть, которая приводит в действие механизм порождения мира. Эрос — это желание и страсть, природные, сексуальные инстинкты человека. Агапэ — высший, преображающий вид любви. Хотя эрос и агапэ относятся к противоположным полюсам, они сходны, потому что универсальны и безличны, т.е. почти не зависят от личных качеств предмета любви. С появлением в XI в. представления об «амор» огромное значение приобрели как раз личные качества возлюбленных. С возникновением фрейдизма эрос стал рассматриваться с психической точки зрения. Это открыло новые возможности для анализа коллизий эроса. Для З. Фрейда понятие «либидо» стало одним из ключевых. Он отождествлял его с эротической психической энергией.

Образы любви в разных эпохах

Будучи универсальной и напряженной страстью, эрос пронизывает человеческое существование на протяжении всей жизни. По сути дела, им определяются фундаментальные основы бытия. И в то же время эрос проявляется как глубоко индивидуальное, сугубо личностное, уникальное чувство. Эта страсть всеобъемлюща и неповторима, она принадлежит человеческому роду и лично мне, вам, ему. Знойное пламя эроса — вечное повторение и вечное открытие...

Итак, размышления об эросе, о его проявляемых в разных культурах влияниях на глубинную тайну пола, о пасторальной и темной

страсти дадут представление об удивительных сексуальных существах, о неожиданных и поразительных соблазнах сладострастия, о могучем предвозвещении необыкновенного чувства, о любви, которую поэт Максимилиан Волошин назвал «лампадой снов, владычицей зачатий». Эрос как одна из человеческих страстей приближает нас к философскому постижению человека.

В нашей стране еще сравнительно недавно любовь находилась под надзором. Так, вообще говоря, происходит в любом тоталитарном государстве. В эротическом увлечении человек проявлял себя крайне индивидуально и свободно. Вот почему тоталитарные правители стараются взять под контроль интимную жизнь человека. Карающий меч обрушивался на каждого, кто не сумел удержать собственные страсти в предуказанных пределах.

Сегодня — совсем иное. Запретно лишь то, что находится за рамками закона. Можно, например, купить древние китайские трактаты об «искусстве спальни» или индийскую «Камасутру», эротические гороскопы, рекомендации. Есть ли нужда в пылком осудительном слове? Не думаю...

Изживая пуританство, невозможно не впасть в противоположную крайность. В истории человечества так было не раз. В разных культурах к любви, эросу относились неодинаково. Любовные чувства человека вечны, неизменны. Но культура, несомненно, оказывает воздействие на эротические нормы. Господствующие стандарты поведения диктуют форму не только массовых, но и личных переживаний. Сексуальное буйство сменяется целомудрием и наоборот. И все-таки в этом чувстве во все века и времена больше общего, чем различного. Каждому из нас по-прежнему близка и понятна любовная драма Суламифи и царя Соломона, Дафниса и Хлои, Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты.

В храме Изиды на горе Вати-эль-Хав только что отошла первая часть великого тайнодействия, на которую допускались верующие малого посвящения... Сегодня был седьмой день египетского месяца Фаменота, посвященный мистериям Озириса и Изиды. С вечера торжественная процессия трижды обходила вокруг храма со светильниками, пальмовыми ветвями и амфорами, с таинственными символами богов и со священными изображениями Фаллуса.

Это строчки из рассказа А.И. Куприна «Суламифь». Они вводят нас в первый фрагмент нашей темы. Эрос — изначальная, стихийная, мощная страсть, которая запускает в действие механизм порождения мира. Образ живительной природы был непременным компонентом мистических культов с начала времен. Поклонение ей проявлялось в разнообразных формах, иногда аскетических, иногда бурных, оргиастических.

О том, каким был эрос в древних цивилизациях, мы можем судить по уникальным памятникам культуры — мистериям Древнего мира, сугубо секретным обрядом с участием лишь посвященных. Только в Средние века они превратились в театрализованные представления, доступные зрителям. Вот одна из мистерий.

Бог Сет решил погубить собственного брата, божественного Озириса. Пригласил его на пиршество. Там с помощью лукавых слов заставил лечь в роскошный гроб. Затем захлопнул крышку. Так свершилось задуманное. Гроб с телом великого бога оказался в Ниле.

Жена Озириса только что родила сына и совершенно ничего не знала о судьбе супруга. В тоске и рыданиях она отправилась на поиски. Рыбы рассказали ей историю о гробе, который волнами отнесло в море и прибило к Библосу. Там выросло громадное дерево и скрыло в своем стволе труп бога и его плавучий дом. Царь той страны даже не догадывался, что в мощной колонне, которую он приказал сделать из дерева, покоится сам бог Озирис, великий податель жизни.

Изида отправляется в Библос. Тяжелая каменная дорога, жажда и зной окончательно подрывают ее силы. Однако ей удается освободить гроб из середины дерева. Она уносит его и прячет в городскую стену. Но Сет опять тайно похищает тело Озириса, разрезает его на 14 частей и рассеивает по городам и селениям Египта. И все равно верная супруга не прекращает странствий и поисков.

В Древнем Египте оргии входили в высший культ скопического служения Изиде. Мистерия как раз и воспроизводила тайный смысл происходящего. Вот десять жрецов в белых одеждах, испещренных красными узорами, вышли на середину алтаря. Двое других, одетых в женское платье, изображают Нефтис и Изиду, оплакивающих Озириса... Мистерия рассказывала также об обряде скопической жертвенности. Вернейшие поклонники Изиды соглашались на оскпление, ибо эта кровавая жертва напоминала о расчлененном теле бога.

Многочисленные философы, мудрецы, ученые и писатели пытались распознать ускользающий смысл древних мистерий. Какие реальные события человеческой истории нашли отражение в этих культовых действиях? Отчего они вновь и вновь разыгрывались на протяжении веков? Почему священная жертва отрекалась от страсти во имя божественного плодородия? Наконец, какие стороны человеческой природы проявлялись в культовых действиях?

Разгадать смысл священных историй — значит проникнуть в тайну человеческой природы. Раскрыть феномен любви — по существу распознать феномен человек. Ведь каждый из нас, независимо от того, к какой культуре принадлежит, пытается преодолеть одиночество, обрести сладчайший миг единения. В человеческой любви и коренится та сила, которая создала миф.

Древние мистики утверждали, что любовь духа первична по отношению к любви тела. Любовь открывалась в мистериях во все времена и у всех народов. Это единственный путь к богу, к жизни вечной. Любовь нисходит с неба. Только она возвышает землю и освещает ее. Возможно, здесь и таится первоначальная разгадка. Любовь плоти делается великой и святой, когда она становится реализацией и завершением духовной любви.

Какие чувства испытывал человек после и благодаря мистерии?

Возвращаясь к обыденной жизни, он не мог забыть о глубинных переживаниях. Человек испытывал необыкновенное потрясение, завораживающее все его существо. В сравнении с этим очарованием рутинная жизнь казалась пресной и малопривлекательной. Она воспринималась как пролог к новой мистериальной реальности.

Вот, скажем, мистерии, которые воспроизводили историю убийства Загрея.

В переводе с греческого это имя означает «великий ловчий», «великий охотник». Сказание об его убийстве и последующем воскресении в новом облике — образе священного козла — сопровождалось ритуальным действием. Разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Люди превращались в иступленных богоубийц, жестоких сладострастников. Эрос обнажал свою природную стихию. Темные слепые страсти приводили к злодеянию. Но вместе с тем они несли в себе символический смысл. Этим достигался эффект катарсиса, целебного психологического взрыва.

Ужаснувшись разверзшейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву, рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали голову пеплом. Однако наступал и третий акт этой истории — возвращение в мир обновленного бога. Оно сопровождалось всеобщим примирением и ликованием. Эрос увлекал не только в «недр души помраченье» (М. Цветаева), он просветлял душу, пробуждал совесть. Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность. Оказавшись действующими лицами драмы, опомнитесь, прокляните разрушительные страсти — таков урок древних мистерий.

Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность, но не исчерпывается ею. В ней есть нечто неизмеримо большее — союз душ, самораскрытие личности.

Грех и раскаяние в язычестве

О том, как возникла любовь между людьми, размышлял античный мудрец Платон. В своем произведении «Пир» философ рассказывает миф о рождении любви. Оказывается, люди изначально

совмещали в себе мужские и женские признаки. Это были исчезнувшие ночные гермафродиты. Тело человека было округлым, с удвоенным числом частей и органов: четырьмя руками, ногами и ушами, двумя повернутыми в противоположные стороны лицами... Эти люди были прекрасно приспособлены к жизни. Но боги почувствовали в них соперников.

Обитатели Олимпа решили ослабить человеческий род. Они разделили каждого человека на две половинки. С тех пор тела и души тоскуют в своей разделенности. Люди, разумеется, перестали мешать богам и сосредоточились на собственных проблемах. Каждый ищет свою половину, чтобы обрести утраченную цельность. Это единственный путь к тому, чтобы исцелить человеческую природу.

Мифы несут в себе глубинную правду о человеческих чувствах. До сих пор речь шла о любви человека к человеку. Но, оказывается, эрос много богаче. Он выводит нас за пределы земного. Древняя мифология рассказывает о том, как боги влюблялись в смертных. Древний шумерский миф повествует о Гильгамеше, существе одновременно земном и небесном. Внимание небожителей должно быть лестным для полубога, его пылко любит богиня Иштар, но Гильгамеш отвергает ее. Иштар повелевает небесному быку убить того, кто не загорелся от ее любовного пламени. Вот какие испепеляющие страсти, как выясняется, испытывают вседержители. К счастью, герой не погибает.

Верховный греческий бог, восходящий к индоевропейскому божеству неба, — Зевс имел потомков не только от богинь — и земные женщины испытывали его неукротимую страсть. Под золотым тронем громовержца рокочет гром. Через две выбоины в скалах несутся к Зевсу молитвы и клятвы смертных, их покаянные признания. Бог слушает и принимает решения. При этом сам он обнаруживает обыкновенные человеческие чувства.

Приглянулась ему смертная женщина. Зевс в диковинном одеянии слетает с Олимпа и в поле, благоухающем чабрецом, настигает предмет своей необузданной, божественной страсти.

Бог подземного царства Аид похитил дочь Деметры и Зевса Персефону. Однажды она рвала на лугу цветы, стараясь не смотреть на нарциссы, как ей наказывала мать. Но вот перед ней оказался огромный нарцисс, пылающий белизной и пурпуром. Не одолев искушения, Персефона протянула руку к его лепесткам. И тут разверзлась земля, из бездны появилась колесница, запряженная черными конями. Дочь Деметры оказалась в подземном царстве, где о ее красоте, судя по всему, знали... Глубокие недра таинственным образом связаны с небесным Олимпом. Любовная страсть соединяет богов, титанов и смертных.

Эрос восседает на Олимпе. Древний певец Гесиод открывает нам правду — бог любви столь же древен, сколь Земля и Тартар. Он возник из хаоса. Он сын Ночи и Эфира. Для одних он был сыном Крона, владыки старых, дозевсовых времен. Толкуют еще о том, что родился он от любви Зефира, бога капризных ветерков, и Ириды, богини радуги. Многочисленны версии и догадки. Признано, однако, что родители его — Арей и Афродита — пара любовников, которые попались в искусные сети хромого Гефеста.

Да что там боги! Перенесемся на миг в мир кельтских преданий.

Эльфы — таинственные существа, сотканные из лучевой энергии, исполнены любовного томления, они тоже не безразличны к земным женщинам. Они, словно обыкновенные люди, тоскуют по ним. Эльфам в своих чувствах не уступают тролли.

Современные мистики, мысленно разорвав земные покровы, устремляются в запредельное пространство, где ясновидческому взору открываются другие миры. Вот, например, дух воздуха. Его описание мы находим в книге известного поэта и мистика Джорджа Рассела «Светильник видения»: «Тело эльфа было пронизано светом, и, казалось, в нем струится не кровь, а огонь солнца. Потоки света пронизывали его насквозь. Он плыл надо мной по ветру, держа арфу, и золотые пряди волос ниспадали на струны... На его лице была вечная радость красоты и бессмертной юности».

Давно ушли античные времена. Но о странных созданиях, которые могут соединиться с человеком, рассказывают во все времена. И даже в наше, презревшее мистику... Человеческая психика двойственна. Романтическое обожание уживается в ней с помышлением о грехе. В античной мифологии мы находим рассказы о многоликости эроса...

Язычники и христиане

Сравнительно недавно в одном американском городе собрались ведущие теологи разных стран. Они размышляли о том, как могут сложиться судьбы церкви в будущем веке. С тревогой говорили о падении веры. Толковали про то, как обмирщить религию, т.е. приблизить ее к чувствам и потребностям обыкновенного человека. Один из выступавших сделал предположение, которое поначалу показалось кощунственным: в храме будущего может звучать рок-музыка. Мало того, возможно даже возрождение языческих оргий. Непредсказуемы пути к вере.

Христианская культура существует в Европе более двух тысячелетий. Отчего же вдруг проклюнулось в ней языческое, первоздан-

ное? Выскажем крамольную мысль. Язычество, пожалуй, гораздо ближе к человеческой природе, нежели христианство. Ведь оно обращается к варвару, не знающему диктата культурных стандартов. Человек воспринимается таким, каков он есть, без всяких невысказанных требований. Иное дело — христианство...

Античный грек, предаваясь наслаждениям, сам определял меру своей аскезы, воздержанности. Кто мог указывать ему черту, за которой услада утрачивает свою естественность? Только он сам. Иначе выглядит эта ситуация для современного человека. Он обладает определенным знанием, которое как бы подсказывает ему, что надлежит считать нормой, а что — отклонением от нее. Отныне человек обращается не столько к собственному опыту, к спонтанно возникающим чувствам, сколько к тому, что говорит наука или сложившаяся в обществе система ограничений.

Зачатки самых различных проявлений эроса есть в каждом человеке. Будучи целомудренным, он знает подземные толчки страсти. Посвящая себя Богу, испытывает силу земных наваждений, содрогаясь от дьявольских внушений, обретает себя в живой любви...

Любовные чувства архетипичны, т.е. изначально одинаковы. Но культура, несомненно, оказывает воздействие на эотику. Господствующие стандарты поведения определяют форму массовых переживаний. Аскетизм замещает оргиастические страсти.

Но отчего в истории эти кровавые оргии соседствуют с примерами возвышенного целомудрия, одухотворенной любви? Почему романтические платонические чувства сменяются почитанием разнuzданных наслаждений? Отчего даже в одной культуре мы видим разноликость эроса? Отчасти ответ прост: все это заложено в человеческой природе.

Что думает человек о любви? Ценит ли он свое тело? Воспринимает ли его как священный сосуд или как вместилище мерзких вожделений? Ощущает универсальность эроса или знает только одну его грань? Например, в греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его тело — все представлялось идеалом совершенства и гармонии.

Поскольку сын природы воспринимался как перл создания, греческое искусство стремилось воспроизвести, выразить человеческое тело в порыве одухотворенной страсти. Пластика эллинского искусства красноречиво говорит об этом. Жители Афин толпились на улице, наблюдая, как Фидий лепит человеческое тело. Древние философы высоко отзывались и о духе человека. Они говорили о достоинстве человека, о его высоком предназначении. Любовь соответственно воспринималась как глубокое чувство, освященное

богами. У изголовья влюбленных вставала Афродита, которая благословляла сближение тел и душевное влечение как радость жизни.

Постепенно в сознании античных греков возникало различие любви плотской и духовной. Чувственное влечение отражает представление о красоте человеческого тела. Поэтические переживания все более индивидуализируются.

Однако любовь — это не только вихрь наслаждений. К концу древней эпохи эллинское представление о человеке сменилось другим воззрением. Римский философ Сенека, например, не мог совместить моральные нормы стоиков с господствовавшим благоговением пред человеческой природой и чувственным наслаждением. Он отверг идею благодати человеческого существа.

Убеждение, согласно которому индивид нравственно не стоек и не может противостоять всеильному пороку, подвел Сенеку к мысли, что в самом человеке гнездятся неразумие и греховность. Поэтому тело может рассматриваться лишь как временное хранилище души. Ей же надлежит бороться с телом, ибо плоть приносит лишь одни муки. Культ тела уступил место в средневековой культуре прославлению нетленной души, которая понималась как чистая и неприкосновенная.

Христианство принесло с собой радикальное переосмысление любви. Отныне она стала пониматься не только как человеческая страсть, но и как основа человеческого бытия. Братская любовь — это любовь ко всем людям. Не случайно главный объект человеческой любви в Ветхом Завете — бедняк, чужестранец, вдова и сирота и даже тот, кто является национальным врагом, — египтянин.

Личность при христианстве несет на себе отпечаток абсолютной благодати творца, имеет некую самоценность. Реальный земной человек во всей неповторимости присущих ему физических и психических черт оценивается отныне как непреходящая и неоспоримая ценность. Телесность, которую прославляли древние эллины, в христианском идеале признается только как сосуд духовности.

Любовь воспринимается отныне как святость. Человеку, захваченному страстью, надлежит возвращать в себе чувства, через которые и раскрывается личностное богатство. Любовное переживание не только уникально. Оно носит всеобъемлющий характер, потому что безграничные объекты этого чувства — Бог, ближний, дальний...

Агапэ (греч.) — братская любовь

Агапэ — основное понятие любовного чувства в христианстве, означающее любовь к ближнему. В противоположность эросу, т.е.

страстной любви, агапэ имела значение длительной альтруистической любви.

Благодаря христианству, расцвет которого начался в первых веках нашей эры, произошли радикальные изменения в представлениях о любви. К тому времени древнегреческие традиции и традиции других культур вошли в жизнь Римской империи, испытывавшей постоянное давление варварских племен и раздражавшейся собственными внутренними противоречиями.

Женская эмоциональность, осмеянная древнегреческой культурой с ее мужской «рационалистической» ориентацией, нашла новый способ выражения — поклонение мистическим культам, пришедшим с Ближнего Востока. Христианство представляло собой творческий сплав древнегреческого мышления, мессианской веры и нравственности, заимствованных из иудаизма, символизма и эмоциональности мистических культов.

Новое вероучение оказало на повседневную жизнь мужчин и женщин большее влияние, чем учение о платонической любви. В основе христианского учения лежит понятие о любви. Являясь сущностью Бога, любовь расценивалась как абсолютная истина, а любовь к Богу считалась равнозначной любви к человечеству в целом. Как сказано в «Евангелии от Матфея», «Он (Бог) повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

Любовь человека к Богу складывается из его любви к самому себе и любви к другим людям. Примером тому является типичное христианское изречение апостола Павла из «Послания к Галатам»: «Люби ближнего своего, как самого себя». Снова и снова христианские проповедники говорили о необходимости любить прежде всего тех, которые нам не нравятся. В конце концов, именно благодаря такой любви мы осознаем, что любовь к духовно близким людям не требует усилий.

Эта мысль выражена еще в одном изречении из «Евангелия от Матфея»: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас».

Новое вероучение считало способность платить добром за зло признаком истинного христианина и призывало разорвать порочный круг мести, соединив любовь со страданием и прощением. Эта непостижимая идея, воплотившаяся в Христовых муках, изображалась как знак любви Господа к человечеству. На протяжении веков она привлекала внимание христианских писателей. Эту же идею подчеркивал датский философ *Сёрен Кьеркегор* (1813—1855), писавший, что «совершенная любовь — это любовь к тем, кто приносит несчастье».

Предполагалось, что, распространившись, новое вероучение, основанное на принципах любви, милосердия, смирения и целомудрия, войдет в повседневную жизнь христиан и изменит все стороны жизни людей. Проповедуя пылкую, страстную любовь, христианство отделило ее от секса. Христианство с его неприятием чувственности подчеркивало несправедливый, преступный характер многих типов поведения, которые были сопряжены с прелюбодеянием.

Христианство запретило получать удовольствие от секса, любви и брака как таковых, осудив проституцию, супружескую измену и гомосексуализм. В то же время оно затрудняло возможность в получении одновременного удовольствия от любви и от брака, поскольку, как указывал апостол Павел в «Послании к Галатам», «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти». Обет безбрачия и девственность прославлялись в качестве высочайших идеалов, а мужчин и женщин поощряли к сожителству в духовном браке.

Как ни странно, неприятие секса в христианстве привело к противоположному результату, придав любви и сексу такую ценность, какой они прежде не имели. Как отмечал З. Фрейд, «легко доказать, что психическая значимость эротических потребностей снижается, как только упрощается возможность их удовлетворения. Для усиления либидо необходимо подавление препятствий... В связи с этим можно утверждать, что аскетическое течение в христианстве придало любви такую психическую значимость, какой она никогда не обладала для древних язычников».

Одолеть веление плоти мало кому дано. Об этом писал Максимилиан Волошин:

Природа мстила, тело издевалось,
Могучая, заклепанная хоть
Искала выходы. В глухом подполье
Монах гноил бунтующую плоть
И мастурбировал, молясь Мадонне.
Монахини, в экстазе отдаваясь
Грядущему в полночи жениху,
В последней спазме не могли различить
Иисусов лик от лика Сатаны...

После крушения Римской империи и возникновения первых христианских государств обнаружилось, что пропаганда обета безбрачия мешает рождаемости. Предпочтительнее стало не пылать от страсти, а жениться. Со временем брак превратился в священный обет, защищающий супругов от беспорядочных связей и прелюбодеяния и служащий цели деторождения. В противоположность античному браку он провозглашается нерасторжимым. Все, что в бра-

ке считалось законным и незаконным, в одинаковой степени относилось как к мужчинам, так и к женщинам. Как отмечает апостол Павел в «Первом послании к Коринфянам», секс ради удовольствия достоин предания анафеме: «Блудник тот, кто слишком пылко любит свою жену». Многие сочли поставленную новым вероучением дилемму неразрешимой и предпочли вести безбрачную жизнь в монастыре.

Тем не менее под эгидой христианской любви брак приобрел значение, которого не имел в античном мире. По крайней мере, дружеское расположение, взаимная привязанность и уважение стали идеалами, к которым должна была стремиться каждая супружеская пара. Эта идея отражена у апостола Павла в «Послании к Ефессянам»: «Мужья, любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь». В данном случае Церковь расценивает собственную сущность как женскую.

Возникновение женского элемента в христианстве можно проследить на примере постепенной эволюции культа Богородицы, величайшей посреднице между небом и землей, напоминающей в этой роли матерей в обыкновенных семьях. Дева Мария не была включена в Святую Троицу по причине смертности, однако в XI в., во времена Крестовых походов, она по своей популярности превзошла Троицу. В те времена даже ходили слухи о том, что Господь изменил свой пол. Деве Марии приписывались бесчисленные чудеса; она была вдохновительницей создателей готического стиля в архитектуре, в ее честь было воздвигнуто множество храмов и церквей, строительство которых требовало колоссальных людских и материальных затрат.

Культ Девы Марии привел к появлению совершенно нового объекта любви — им впервые стала не священная богиня, а земная смертная женщина.

По мнению Э. Фромма, агapé — это любовь равных. Но в действительности, даже будучи равными, мы не всегда равны. Поскольку все мы люди, всем нам нужна помощь: сегодня мне, завтра тебе. Однако то, что мы нуждаемся в помощи, еще не значит, что одни из нас беспомощны, а другие могущественны. Беспомощность — преходящее состояние. Способность же стоять и ходить на своих ногах есть способность постоянная и всеобщая.

Тем не менее, по мнению Фромма, любовь к слабому, любовь к бедняку и чужестранцу есть начало братской любви. Любить собственную плоть и кровь не бог вещь какое достижение. Животное тоже любит своих детенышей и заботится о них. Беспомощный любит своего хозяина, потому что от него зависит его жизнь. Ребенок любит своих родителей, потому что они ему нужны.

И только в любви к тем, кто не служит никакой цели, любовь начинает раскрываться по-настоящему. Сочувствуя беспомощному, человек развивает любовь к брату. И в любви к самому себе он тоже любит того, кто нуждается в помощи, любит хрупкое, незащищенное существо. Сочувствие предполагает знание и отождествление. В Ветхом Завете говорится: «Пришельца не обижай... вы знаете душу пришельца, потому что вы сами были пришельцами в земле Египетской» (Исх. 23:9).

Э. Фромм отличал братскую любовь от других видов этого чувства — материнской любви, эротической, любви к себе и любви к Богу.

Разные лики любви

Любовь может быть разной. Чувственной или, наоборот, бесполой, эгоистичной или бескорыстной, жертвенной, романтической и даже сугубо приземленной.

Попытаемся разобраться в этом разнообразии.

Средневековая христианская аскеза наложила свой отпечаток на чувственный мир людей. Между XI и XIV вв. в Западной Европе возникло принципиально новое понимание любви, которое выразилось в возникновении так называемой любви куртуазной, или амор. Мужчина испытывал к женщине нежнейшие чувства, боготворил свою избранницу, готов был рыдать возле ее ног. Но при этом вовсе не стремился продвинуться в собственных чувствованиях. В такой любви исключалось иногда даже обыкновенное знакомство.

Мировая история не знает больше подобного феномена. Нигде никогда не культивировалось ни раньше ни позже такая любовь, которая могла дышать только на расстоянии. Предполагалось только беспредельное обожание, трепетное переживание окрыляющего, но неисполнимого чувства.

Любовь даже не к женщине, а к ее образу, без которого нет настоящего счастья в жизни, — любовь Дон Кихота к Дульсинее Тобоской.

Расцвет куртуазной любви пришелся на XI в. с его Крестовыми походами, организованными папством против ислама в Испании и на Среднем Востоке. Вслед за установлением связей с исламскими государствами в Южной Франции, а затем и во всей Западной Европе возникла поэзия, прославляющая страстную любовь к женщине. Из королевства в королевство ее несли трубадуры и миннезингеры. В романах прославлялись разного рода страдания на почве земной любви. Наивысшим счастьем считалось испытывать неутоленную страсть. Вокруг любви возник своеобразный культ. Можно

сказать, что слова в христианском изречении «Бог есть Любовь» поменялись местами. В центре этого культа оказалась конкретная женщина. Куртуазная любовь была личным и избирательным чувством.

Предмет любви всегда тщательно выбирался любящим и не мог быть заменен никем иным. Чтобы стать достойной поклонения, женщине в свою очередь полагалось иметь мужа и быть недосыгаемой. Куртуазную любовь часто осуждали за прославление супружеской измены и неуважение к браку. Однако это не так. Супружеская измена вовсе не являлась целью куртуазной любви, а ее «безнравственность» обусловлена самой природой средневекового брака.

Сущность куртуазности составляла свободно избранная и свободно дарованная любовь. В Средние века считалось, что такая любовь недоступна супругам. Ведь они ориентировались вовсе на другое: на продолжение рода и увеличение собственности. Тайна семьи была сопряжена с политическими амбициями. Глубокое и неподдельное чувство могло возникнуть только за пределами семьи.

Правила амор строятся на том, что рыцарь поступает на службу к своей возлюбленной. Эта служба возвышает и облагораживает его: служа даме, рыцарь должен доказать свою доблесть. Здесь можно вспомнить слова средневекового автора: «Какая чудесная вещь любовь. Она заставляет мужчину обрести многие добродетели и развивает в любом человеке многие положительные качества».

Отношения рыцаря с дамой походило на взаимоотношения васала и феодала и предлагали взаимные права и обязанности. Рыцарь должен был вынести любые испытания, изобретенные его дамой. При европейских дворах были учреждены так называемые «любовные суды», которые решали споры между возлюбленными. Обычно рыцарь доказывал свою доблесть на турнирах и в поединках. Мучения, которым подвергал себя рыцарь, добывающийся расположения дамы, зачастую напоминали самоистязания кающегося грешника. Однако считалось, что каждое успешно пройденное испытание ведет к сближению влюбленных.

Характер и правила куртуазной любви в огромной степени определялись стремлением военной аристократии отмежеваться от крестьянства и духовенства. Наряду с рыцарским кодексом чести аристократия изобрела сложный ритуал совершенствования рыцаря как воина.

Многие историки, культурологи, размышляя над странным и уникальным феноменом любви, пришли к выводу, что со времен Древнего Рима куртуазность и куртуазный гуманизм оказались наиболее мощным фактором развития культуры. Ни в одну другую эпоху идеал цивилизации не сливался в такой степени с идеалом любви.

Куртуазная любовь в Средние века — это своего рода подвиг. Исследовать романтическое чувство в средневековом религиозном обществе означало совершать нечто святотатственное и еретическое. Романтические переживания получили особое распространение на окраинах Римской империи и за ее пределами, т.е. среди народов, сравнительно поздно обращенных в христианство. С этой точки зрения куртуазная любовь выглядела протестом против претензий христианской церкви на обладание абсолютной истиной.

Отстаивая принципы куртуазной любви, рыцарство утверждало собственную систему ценностей. Оно содействовало раскрепощению личности, достигшему расцвета в эпоху Реформации XIV в. Несомненно, церковь видела в куртуазной любви угрозу собственному авторитету и потому организовала на юге Франции так называемый крестовый поход (XIII в.), во время которого приверженцы куртуазной любви попали в число тех, кого надо уничтожить.

Между идеалами куртуазной любви и реальной жизнью существовало глубокое расхождение. Один из авторов сказал так: «Цивилизация всегда стремится обрядить любовь в фантастические одежды, возвеличить ее и дать ей определение, забыв тем самым о суровой реальности». С одной стороны, возвышенное отношение к женщине в куртуазной любви во многом обусловлено потребностью мужчин проявить в любви такой же героизм, как и в сражении. Но здесь любопытно привести суждение и противоположное — Кристиан де Пизан, которая жила в XIV в. и считалась одной из первых писательниц-феминисток. Она писала: «Все правила любви изобретены мужчинами. Даже когда речь идет об идеальной любви, эротическая культура все равно остается пронизанной мужским эгоизмом. Именно стремление замаскировать этот эгоизм и ведет к бесконечным выпадам против брака и женщины с ее слабостями».

Средневековая поэзия разнообразна, утонченна. Но в ней есть один органический изъян: она не улавливает тончайшие переливы чувства. Конечно, выраженная в ней любовь не абстрактна. Ощутимы тоска, энергия, даже боль. Но в лирических описаниях ощущается трафаретность. Поэт ищет яркой, но стереотипной формулы, с помощью которой выражает свое восхищение дамой сердца.

Разумеется, у этой дамы есть имя, она проживает в старинном замке, мы кое-что знаем о ее судьбе. Однако поэта интересует не она сама в своей подлинности, а скорее ее поэтический образ, некий идеальный архетип. Иногда между прототипом и его образом возникает огромная дистанция. Дон Кихот страстно увлечен Дульсиной Тобосской. Но читатель предуведомлен: она заколдована. Для всех прочих она — простая крестьянская девушка. Роман Сервантеса,

разумеется, не поэзия трубадуров. Это скорее попытка создать иронический подтекст, высмеять отвлеченную, придуманную страсть.

Рыцарская этика располагала особыми ритуалами, которые предписывали влюбленному, как надлежит ухаживать, строить амурные отношения, добиваться изысканности чувств. Соблюдение этих правил оказывалось столь же неукоснительным, сколь совершение рыцарских подвигов. Воин не мог считаться доблестным, если у него нет дамы сердца. В то же время влюбленный был просто обязан совершать ратные подвиги, без чего его чувство лишалось всякой ценности. Конечно, неподдельное влечение прорывалось сквозь череду формальных установлений. Но оно в известной мере все-таки было условным.

Средневековые пестовало два типа любви — религиозный экстаз и мирское чувство. Средневековый мистик Мейстер Экхарт цитирует Библию: «Сильнее, чем смерть, — любовь». Но здесь речь идет о любви к Богу. Это чувство возникает из потребности человека преодолеть отчужденность и достичь соединения с другим существом. Любовь к Богу не менее многогранна, чем обычная земная страсть.

Во всех религиозных системах, даже в мистических, обходящихся без учения о Боге, предполагается реальное существование духовной сферы, которая выходит за пределы человека, придает значение и ценность его земному существованию, вызывает страстное стремление к спасению и внутреннему возрождению.

Любовь к Богу — сугубо духовное чувство. При чем здесь эрос? Возможна ли здесь игра страсти? Или, напротив, говорить можно только о воздержании, об искуплении греховных чувств? И теологам и психологам известно: чем возвышеннее переживание, тем глубже в нем неистовое буйство темных желаний. Вот почему религиозные влечения несут в себе множество психологических оттенков. В них прихотливо сплетаются различные побуждения.

Экхарт утверждает: в любви к Богу человек достигает предельного самоотречения. Он преодолевает свою индивидуальность. Как и в смерти, он отказывается от всего бренного. Соединяясь с божественным «ничто», человеческая душа, по мнению средневекового мистика, становится орудием вечного порождения Богом Самого Себя. Куртуазная поэзия носит другой характер. Она создает идеальный образ женщины в рамках светской культуры.

Дружба

Дружба — отношения, которые складываются между близкими людьми, основанные на духовной общности, взаимной привязанно-

сти и общих интересах. В психологии проводится различие дружбы как морального чувства и специфического рода взаимоотношений. Со времен Сократа дружба считалась одной из основных добродетелей, которая выражается во взаимной привязанности и духовной общности двух людей. При этом высшей нравственной оценки удостоивалась дружба, основанная на взаимной любви, почтении, открытости и абсолютном доверии друг к другу. Оценку дружбы как предельно индивидуализированного чувства, не связанного с эротическим переживанием, впервые дает Аристотель. Диоген Лаэртский приводил слова Аристотеля: «У кого есть друзья, у того нет друга»¹.

Согласно Канту дружба — это союз двух людей, основанный на взаимной любви и уважении. Она может рассматриваться как идеал участливости и заинтересованности в благе каждого из двух, объединенных моральной доброй волей. Она не всегда приносит счастье, но все-таки «достойность быть счастливым»². Дружба — это чистая идея, которая редко достижима на практике, но она есть заданный разумом, быть может, не обычный, но почетный долг. Любовь можно рассматривать как сближение, а уважение, напротив, — как сохранение некоей дистанции. Это своеобразное ограничение, выраженное правилом: «Даже лучшие друзья не должны допускать бесцеремонной фамильярности». Дружба в своей чистоте и совершенстве, представленная как нечто достижимое (например, дружба Ореста и Пилада, Тесея и Пирифоя), разумеется, идеал. С моральной точки зрения долгом считается обращать внимание на ошибки друга, поскольку это делается для его же блага. Но друг может усмотреть в этом отсутствие уважения. Дружба не может быть союзом, имеющим своей целью взаимную выгоду. Этот союз может быть чисто моральным. Если же один принимает благодеяния другого, то он может рассчитывать на равенство в любви, но не в уважении. Любовь в дружбе не может быть аффектом, который слеп в выборе и быстро проходит. Моральная дружба (в отличие от эстетической) — это полное доверие между двумя людьми в раскрытии друг перед другом тайных мыслей и переживаний, насколько это возможно при взаимном уважении. Как социальное существо человек способен открывать себя, но он вынужден многое и скрывать. Дружба время от времени действительно появляется и существует в своем совершенстве. Но дружба, которая обременяет себя, хотя бы из любви, целями других людей (прагматическая

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 211.

² Кант И. Соч. в 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 517.

дружба), не может обладать ни чистотой, ни желательным совершенством. Она есть идеал желания, который не имеет границ в понятии разума, но все же не может быть неограничен в опыте.

Э. Фромм описывает дружбу через понятие братской любви. Он понимает под ней чувство ответственности, заботу, уважение, знание другого человека, желание помочь ему в жизни¹. Именно о такой любви говорится в Библии: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Братская любовь — это любовь ко всем людям. Именно отсутствие исключительности — ее характерная черта. Если я развил в себе способность любить, я не могу не любить своих братьев. В братской любви достигается переживание соединения со всеми людьми, человеческой солидарности, человеческой любви. В основе братской любви лежит переживание того, что все мы — одна общность. Разница в талантах, умственных способностях, знаниях пренебрежимо мала по сравнению с общностью человеческой сути, одинаково присущей всем людям. Чтобы испытать эту общность, нужно с поверхности проникнуть в суть. Если я воспринимаю другого человека поверхностно, я оцениваю главным образом то, что нас разъединяет. Братская любовь — это любовь равных.

Аристотель в «Никомаховой этике» (посвященной Никомаху, сыну Аристотеля) рассматривает феномен дружбы. В этом трактате содержатся два вида анализа. Прежде всего, выделяется понятие функции. Основная природа любого предмета, будь то естественный предмет, живой организм или изобретенный чиновником инструмент, а также деятельность или объединение людей, определяется его функцией и выражается логосом, точно обозначающим его цель. Поскольку имеются три вида целей, имеются и три вида дружбы — направленной к добру, к удовольствию и к выгоде.

Другой вид анализа состоит в идее о сходстве физических видов дружбы. Аристотель допускает при этом как логическую необходимость, так и особого рода приоритет, весьма отличающийся от приоритета фокусного анализа. Так, дружба, основанная на удовольствии, сходна с дружбой добродетельных людей, потому что они приятны друг другу. Дружба, основанная на выгоде, сходна с дружбой добродетельных людей, потому что они также бывают полезны друг другу. Аристотель признавал, что многие предметы имеют общее название по причине их сходства, и особенно, что двойственный характер дружбы может быть объяснен с помощью сходства.

По Аристотелю, логически необходимыми чертами дружбы являются желание добра друг другу, взаимная привязанность и осознание этого. При этом друзья желают друг другу добра в соответст-

¹ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М., 1998. С. 212.

вии с видами дружбы. Так, если дружба основана на выгоде или удовольствии, то желание добра является эгоистичным и зависит от достижения какого-то преимущества или удовольствия. Но если дружба имеет нравственную основу, то желание добра не является эгоистичным.

Аристотель не считал логически необходимым, чтобы каждый вид дружбы обладал чертами совершенства. Он рассматривает дружбу добродетельных людей как своего рода образец. Именно такого рода дружба является совершенной, или полной. Она включает не только добродетель, но также удовольствие и выгоду. Это означает, что она может быть связующим звеном между двумя видами дружбы.

Аристотель не применяет фокусного анализа к дружбе, потому что совершенная дружба не является фокусом, от которого зависят другие виды дружбы. Каждый ее вид определяется целью и логически от нее зависит. Допуская, что автором «Эвдемовой этики» мог быть сам Аристотель в молодости или один из его поздних подражателей, У. Фортенбо доказывает, что понятие «дружба» не допускает фокусного анализа и что в «Эвдемовой этике», предлагающей такой анализ, содержится ошибка. Можно сказать, что в «Никомаховой этике» наилучшим образом проявилась логика Аристотеля.

Наряду с любовью большой комплекс ценностей в неоплатоновской философии составляла описываемая менее поэтически и лишенная черт сакральности дружба. Ренессансное понимание дружбы детерминирует три группы явлений: восприятие античной философии с ее формулами дружбы, растущий интерес к внутренней жизни человека, его эмоциональному богатству и его проявлениям, а также склонность к неформальным связям, свободному общению, которое ценилось выше институциональных структур. Центром этой теории и атмосферы дружбы и любви была Флорентийская академия, структура которой опиралась на связи, более близкие к дружбе, чем образуемые какой-нибудь формальной организацией. Личностный, интимный и одновременно направленный характер дружбы отменяет естественное разделение на внутреннее и внешнее, позволяет трактовать людей, состоящих в дружеских связях, как личности целостные и тем самым близкие к совершенству.

Деррида о дружбе

Свой доклад Ж. Деррида начал словами французского философа Мишеля Монтеня «О друзья мои, нет друзей!» Монтень пояснял: это любил повторять Аристотель. Сохраняется ли личная ответственность за сказанное, если это всего лишь цитирование?

Мы принимаем ответственность за любое конкретное утверждение, будучи охвачены асимметричным и не зависящим от воли субъекта социальным пространством, точнее, отношением к Иному, предшествующим всякому определенному «правительству», «закону». Это гетерономное и асимметричное хитросплетение изначальной социальности есть закон, возможно, самая сущность закона. Это есть тайное насилие, принуждение, сокрытое в дружбе и правосудии, ответственность, возникающая тогда, когда мы начинаем обозначать нечто, ответственность, которая разрешает нам свободу, но не оставляет нас с нею. Эта ответственность уделяется нам Иным — ускользающим еще прежде своего явления (тема французского философа Э. Левинаса (1905—1995), развивающая хайдеггеровский мотив инаковости бытия). Она уделяется нам прежде того, как всякая надежда на «освоение» инаковости позволит нам воспринять эту ответственность в пространстве автономии. То, что предшествует автономии, с необходимостью также и превосходит, переживает ее, отодвигаясь в «предшествующее будущее». Отсюда — необходимость пересмотреть симметрию традиционной оппозиции автономии — гетерономии в вопросе о законе.

Как такая ответственность соотносится с дружбой, которая всегда разнородна, определяется конкретной культурной традицией? Псевдопарадокс Монтеня обращен двумя своими асимметричными частями как к будущему, так и к прошлому. Дружба ускользает из настоящего (присутствующего), она относится к переживанию ожидания, обетования, обязательства. Речь здесь идет о том, что ответственность поверяется будущим. «Друга нет» — это призыв к «совершенной дружбе». Но обращение «О друзья мои!» предполагает также некую минимальную дружбу, заключенную прежде любого другого контракта: дружбу, предшествующую дружбам, нестираемую, фундаментальную дружбу, ту, что дышит разделенностью языка (размещение) с со-бытием, которое предполагает всякая аллокуция (размышление).

Не является ли эта дружба лишь случайным аналогом «собственно» дружбы? Что есть дружба в собственном смысле? Какова сущность дружбы? Ответить на эти вопросы сложно из-за самой их формы. Вопрос о сущности истины как вопрос о философии только и раскрывается на основании определенного переживания любви. Сама возможность вопроса в форме «Что есть...?» всегда, кажется, предполагала эту дружбу, более древнюю, чем любые другие дружбы. Это предшествующее утверждение события в аллокуции. Подобное утверждение не может быть представлено как присутствующее бытие (субстанция, субъект, сущность или существование) внутри пространства онтологии — как раз потому, что оно раскрывает это пространство. Непредставимость дружбы, искажение вре-

мени («предшествующее будущее»), асимметрия перформатива Монтеня возвращают нас к «вопросу об ответе».

Деррида выделяет три модуса ответа (очевидно, пародируя три модуса хайдеггеровского вопрошания): ответ «за», т.е. за свои действия или слова, предполагающий единство субъекта, которое обращивается лишь гетерономной инстанцией его собственного имени (то, что носит мое имя, остается тем же, неизменным не только в следующее мгновение или при перемене статуса, но и по ту сторону жизни и присутствия вообще); ответ «на», т.е. на вопрос, просьбу, молитву, обращение, призыв, приветствие, знак Иного; это изначальный модус, поскольку инициатива здесь исходит от Иного, отношение к которому не так замаскировано, как в первом случае; ответ «перед», т.е. перед институциональной инстанцией инаковости; единичность Иного, на вопрос которого отвечали в предыдущем случае, сменяется правомочным представительством Иного в форме морального, легального или политического сообщества (отвечают перед законом, универсализованным Иным).

Здесь мы сталкиваемся с двумя видами уважения (предполагаемого всякой ответственностью и отличающего дружбу как чувство от любви), с двумя измерениями отношения к Иному: одно утверждает абсолютную единичность Иного и «моего» отношения к нему, равно как и отношения Иного к Иному, которым я для него являюсь; другое проводит отношение к Иному через всеобщность закона, выводит на сцену «свидетеля». Но не предполагают ли эти отношения друг друга в тот самый момент, когда они, кажется, друг друга исключают? Разве не проходит мое отношение к единичности Иного как Иного через закон? Разве не диктует мне закон необходимость признания запредельной инаковости Иного, могущего быть лишь гетерогенным и единичным, сопротивляющимся всеобщности закона? Эта коимпликация, однако, не разрешает, а отягощает антагонизм в самом сердце дружбы.

Переживание, понятие и истолкование дружбы всегда предполагают разделенность: единичность — всеобщность. Это членение определяет иные оппозиции (тайная, частная, чуждая политике дружба и дружба явная, публичная, политическая). Между этими двумя терминами оппозиции устанавливается отношение «фамильной схемы» (схемы в кантовском смысле). С одной стороны, дружба кажется по существу своему чуждой публичности, с другой — канонические философские суждения (от Платона до Монтеня, от Аристотеля до Канта, от Цицерона до Гегеля) всегда связывали дружбу с добродетелью и справедливостью, с моральным и политическим разумом. Эти дискурсы устанавливали моральные и политические условия для подлинной дружбы, и наоборот. При анализе подобных

дискурсов следует избегать поспешного отождествления морали с политикой — во имя закона: случалось, во имя морали дружба высвобождалась из сферы политических критериев.

Господство этих оппозиций отмечено в нашей культуре двойным исключением дружбы между женщинами и дружбы между мужчиной и женщиной во всех крупных этико-политико-философских дискурсах о дружбе. Это двойное исключение женского придает философской парадигме дружбы «фигуру мужской гомосексуальности», а в рамках фамильной схемы выводит вперед фигуру брата (а не отца). Поэтому Деррида предлагает переосмыслить политическую модель демократии в связи с фрейдовской гипотезой первобытного союза братьев. Исключение женского в конечном счете соотносится с тенденцией политизации модели дружбы — одновременной попыткам отодвинуть эту модель от всецелой политизации: это напряжение возникает внутри самой политики. Еще одной характеристикой дискурсов о дружбе, дестабилизирующей относительную инвариантность господствующей модели, Деррида считает переживание «траура», утраты (друга или дружбы).

В «истории дружбы», возможно, имеют место два крупнейших разрыва. Греко-римская модель оказывается отмеченной важностью взаимности, сходства, объективной конечностью отношений. Монтень, несомненно, наследует множество этих черт. Но для него неважна взаимность и явственны моменты гетерологии, асимметрии и афинитности... Следует ли назвать этот излом (истории дружбы) иудео-христианским? Следует ли сказать, что он деполитизирует греческую модель или что он смещает природу политического? Можно ли тот же вопрос отнести к Ф. Ницше и Н. Бланшо (другие образцы дружбы, бросающие вызов как историчности, так и образцовости)? Различным способом, разумеется, но и тот и другой называют друга по имени, которое не есть уже имя ближнего и, может быть, не есть уже имя человека.

Главный вопрос, поднятый в изящных вариациях Жака Дерриды на левиначеские и хайдеггеровские темы, состоит в следующем: как наилучшим образом помыслить постметафизически этику, закон и политику? Постмодернизм отвергает предшествующую культуру за свойственную ей приверженность к диктату текста, окончательности суждения (финитизм), поиск подобия и присутствия явлению внутренним закономерностей (имманентизма). Деррида все-таки в трактовке дружбы остается заложником прежних классических принципов.

Рассмотрение Дерридой дружбы в качестве отправной точки для осмысления закона, морали и политики может служить хорошим противоядием против нивелирующих, сглаживающих различия тенденций большинства теорий морали и закона (в том числе и кан-

товского толка), а также помочь увидеть то, что, как правило, исключается или асимметрируется обобщающими схемами, бесосновательно претендующими на охват всей сферы этического. Но Деррида неправоммерно увязывает «взаимость» с гомологическими, имманентистскими и финитистскими тенденциями западного логоцентризма, которому противостоят деконструкция и «дружба» как аллегория асимметрии, гетерологии и инфинитности». Надо прекратить заниматься метафизикой, пусть даже негативного рода. Если мы это сделаем, все разговоры о взаимности, симметрии, взаимном признании и т.п. перестанут казаться высокомерными попытками высказать несказуемое и предстанут скромными усилиями развивать идеи уважения, терпимости и солидарности, которые в антиуниверсалистских апелляциях к Инаковости и различию обычно рассматриваются как нечто само собой разумеющееся.

* * *

Обычному человеку кажется, что любовь как чувство, как влечение всегда одинаково проявляет себя. Во многом такое представление правильно. Действительно, любовь архетипна в своих обнаружениях. Однако в разных культурах по-разному переживается не только эротическая привязанность. Даже на секс оказывает влияние культура. Любовь может представлять в сексуально-животных вариантах или, напротив, в образах романтического чувства.

С тех пор как на книжном рынке появилась масса изданий по вопросам эротики и секса, люди, пришедшие на психоаналитическую консультацию, задают совсем иные вопросы, нежели прежде. Они, в частности, интересуются особенностями сексуального поведения тех или иных людей, носителей конкретного характера. Они осознают, что формы проявления чувств могут в значительной степени зависеть от императивов культуры. В одной культуре правят бал целомудрие, платоническое чувство, в другой — девочка, не сумевшая за один день расстаться со своей девственностью, уходит из жизни...

Вопросы для размышления

1. Почему любовь можно назвать глубинным экзистенциальным переживанием?
2. Что такое эрос?
3. Почему считается, что любовь — это проявление человеческой страсти?
4. Какую роль в жизни людей играли древние мистерии?
5. Как философы объясняют происхождение любви?
6. Почему можно сказать, что любовные чувства архетипны?

7. Что такое романтическая любовь?
8. Что такое агапэ?
9. В чем специфика христианского понимания любви?
10. Какие виды любви выделяет Э. Фромм?
11. Что такое куртуазная любовь?
12. В чем специфика религиозного чувства как вида любви?
13. Что такое сексуальная революция?
14. Верно ли, что любовь сопряжена со страданием?
15. Что такое любовь в жизни человечества?
16. Как дружба связана с добродетелью?
17. В чем смысл трактовки дружбы у Канта?
18. Какова трактовка дружбы у Ж. Дерриды?

Задания

1. Какие стихи о любви наиболее созвучны вашему восприятию этого чувства:

Я знаю: век уж мой измерен;
 Но чтоб продлилась жизнь моя,
 Я утром должен быть уверен,
 Что с Вами днем увижусь я.

Александр Пушкин. Евгений Онегин

Я пью за круг моих подруг
 Служу им дни и ночи я...
 Одну люблю и с ней делю
 Постель, и хмель, и прочее.
 А много ль дней мы будем с ней,
 Об этом не пророчу я...

Роберт Бернс, шотландский поэт XVIII в.

Ты всегда таинственный и новый,
 Я тебе послушней с каждым днем.
 Но любовь твоя, о друг суровый,
 Испытание железом и огнем.
 Запрещаешь петь и улыбаться,
 А молиться запретил давно.
 Только мне с тобой не расставаться,
 Остальное все равно!

Анна Ахматова. Два стихотворения

2. Какое отношение выразил Шекспир к дружбе в обращении к Горацию:

Гораций, ты из всех людей,
 Каких я знаю, самый настоящий.

Не думай, я не лъщу.
Зачем мне лстить, когда твое богатство
И стол, и кров — один веселый нрав —
Нигде не льстят? Подлизам предоставим
Умилничать в передних богачей.
Пусть гнут колени там, где раболепье
Приносит прибыль. Слушай-ка, с тех пор
Как для меня законом стало сердце
И в людях разбирается, оно
Отметило тебя. Ты знал страданье,
Не подавая виду, что страдал.
Ты сносишь все и равно благодарен
За гнев и милости. Блажен,
В ком кровь и ум такого же состава.
Он не рожок под пальцами судьбы,
Чтоб петь, что та захочет. Кто не в рабстве
У собственных страданий? Найди его,
Я в сердце заключу его с тобою,
В святилище души

3. Какая оценка дружбы дана в следующих стихах Ф.И. Тютчева:

Бывают роковые дни
Лютейшего телесного недуга
И страшных нравственных тревог;
И жизнь над нами тяготеет
И душит нас, как кошмар.
Счастлив, кому в такие дни
Пошлет всемилосердный бог
Неоценимый, лучший дар —
Сочувственную руку друга,
Кого живая, теплая рука
Коснется нас, хотя слегка,
Оцепенение рассеет
И сдвинет с нас ужасный кошмар
И отвратит судеб удар, —
Воскреснет жизнь, кровь заструится вновь,
И верит сердце в правду и любовь

Литература

- Берн Э.* Секс в человеческой любви. М., 1990.
Вейнгер О. Пол и характер. М., 1999.
Вишма Л. Светлый источник любви. Саранск, 2000.
Кон И. Лунный свет на заре: Лики и маски однополой любви. М., 1998.
Лоуэн А. Радость. М., 1999.
Норвуд Р. Не будьте рабой любви. М., 1999.



Тема 8

Эгоизм и альтруизм

Обращение даже к нашим лучшим чувствам —
чувствам любви и сострадания — может
только способствовать разделению
человечества на две разные категории.

Карл Поппер

Табу на эгоизм

«*Эгоизм* (от лат. ego — я) — жизненная позиция, в соответствии с которой удовлетворение человеком личного интереса рассматривается в качестве высшего блага и соответственно каждому человеку следует стремиться только к максимальному удовлетворению своего личного интереса, возможно, даже игнорируя и нарушая интересы других людей или общий интерес»¹. В истории человеческой культуры эгоизм как этическая установка играл разную роль — в определенные эпохи он был признан, в иные времена подвергался моральному осуждению.

Современная культура пронизана табу на эгоизм. Нас научили тому, что быть эгоистичным грешно, а любить других — добродетельно. Несомненно, это учение находится в вопиющем противоречии с практикой современного общества, признающего, что самое сильное и законное стремление человека — это эгоизм и что, следуя этому непреодолимому стремлению, человек вносит наибольший вклад в общее благо. Но учение, согласно которому эгоизм — величайший грех, а любовь к другим — величайшая добродетель, чрезвычайно устойчиво. Эгоизм выступает как синоним себялюбия. Отсюда и альтернатива — любовь к другим, которая есть добродетель, и любовь к себе, которая есть грех.

Классическое выражение этот принцип обрел в кальвинистской теологии, согласно которой человек по сути своей зол и бессилён. Человек не может достичь никакого блага, опираясь на свои собственные силы или качества.

Мы не принадлежим себе, — говорил Ж. Кальвин, — поэтому ни наш разум, ни наша воля не должны господствовать в наших мыслях и поступках. Мы не принадлежим себе; поэтому не будем полагать себе целью поиски того, что может быть целесооб-

¹ *Апресян Р.Г.* Эгоизм // *Этика: Энциклопедический словарь.* М., 2001. С. 557.

разно для нас, следуя лишь желаниям плоти. Мы не принадлежим себе; поэтому давайте, поелику возможно, забудем себя и все, что наше. Мы принадлежим Богу; а посему для Него будем жить и умирать. Ибо только человек поражен губительной чумой, которая истребит его, если он будет слушать только свой голос. Есть только одно прибежище спасения: не знать и не хотеть ничего по своему усмотрению, а быть ведомым Богом, который идет пред нами.

Человек не только должен осознавать свое абсолютное ничтожество, но и сделать все возможное, чтобы унижить себя.

Ибо я не то называю унижением, как вы думаете, что мы должны претерпеть лишение чего-либо... мы не можем думать о себе должным образом без крайнего презрения ко всему, что может быть оценено в нас как наше превосходство. Но унижение есть неподдельное, искреннее повинование, смирение нашего разума, преисполненного чувством собственной ничтожности и нищеты; ибо таково есть неизменное изображение его в слове Божиим.

Такой акцент на ничтожности и слабости человека подразумевает, что у человека самого нет ничего, достойного любви и уважения. Это учение основано на ненависти и презрении к себе. Кальвин недвусмысленно говорит об этом. Он называет себялюбие «чумой». Если человек обнаруживает нечто, «что доставляет ему удовольствие в себе самом», он предается греху себялюбия. Ведь эта любовь к себе делает его судьей других и заставит презирать их. Вот почему любить себя или что-нибудь в себе есть один из величайших грехов. Себялюбие исключает любовь к другим и есть почти то же, что эгоизм.

Взгляды Ж. Кальвина и М. Лютера на человека оказали громадное влияние на развитие современного западного общества. Они легли в основу того положения, согласно которому счастье человека не есть цель его жизни, но человек есть лишь средство, придаток к иным, высшим целям — либо всемогущему Богу, либо к не менее могущественным светским властям и нормам, государству, бизнесу, успеху.

Американский философ Уильям Дуйер пытался проанализировать представления в философской литературе против этического эгоизма, которые позволили бы судить об успехе такой критики. Определение этического эгоизма как теории, которая в качестве основания морали называет самозаинтересованность, дает возможность утверждать, что она, хотя и предписывает как норму следование собственным интересам, однако вовсе не является апологией аморальности. Этический эгоизм предписателен, а не описателен,

ибо обращен к конечной цели всякого действия. Следовательно, вопрос может идти лишь о том, является ли эгоизм корректной моральной теорией. Противоречивость эгоистической позиции, используемая в качестве контраргумента против эгоизма, нередко сама оказывается ложной, поскольку основывается на альтруистической позиции, которая противоречит эгоизму.

Кант, который выдвинул принцип, что человек есть цель, а не средство, и который был, по-видимому, наиболее влиятельным мыслителем эпохи Просвещения, тем не менее осуждал себялюбие. Согласно Канту желать счастья другим — добродетельно, а хотеть счастья для себя — нравственно безразлично, ибо это есть то, к чему стремится человеческая природа, а естественные стремления не могут иметь положительную нравственную оценку. Кант все-таки допускает, что человек не должен отказываться от притязаний стать счастливым. При определенных обстоятельствах забота о собственном счастье может даже стать его обязанностью — частично потому, что здоровье, богатство и подобное им могут стать средством, необходимым человеку для исполнения долга, частично потому, что недостаток счастья — бедность — может помешать ему исполнить свой долг.

Но любовь к себе, стремление к собственному счастью не могут быть добродетелью. В качестве нравственного принципа стремление к собственному счастью «наиболее предосудительно не потому, что оно ошибочно... но потому, что определяемые им мотивы нравственного поведения таковы, что скорее снижают и сводят к нулю его возвышенность».

Кант различал эгоизм, себялюбие, *philautia* (себялюбие благоволения) и удовольствие от себя самого, удовольствие себялюбия. Но даже «разумное себялюбие» должно ограничиваться нравственными принципами, удовольствие от самого себя должно быть подавлено, и человек должен прийти к ощущению своего смирения перед моральными законами. Человек должен видеть для себя высшее счастье в исполнении своего долга. Реализация морального закона — а следовательно, достижения собственного счастья — возможно единственно в составе целого — нации, государства. Но «благоденствие государства» не совпадает с благоденствием отдельных граждан и их счастьем.

Несмотря на то что Кант питал, безусловно, большее уважение к неприкосновенности личности, чем Кальвин и Лютер, он отрицал за человеком право протестовать даже в условиях наиболее деспотического правления: протест должен караться смертью, если он несет угрозу суверену. Кант видел в природе человека врожденную склонность к злу, для подавления которой необходим моральный закон, категорический императив.

Эгоизм как принцип

В философии эпохи Просвещения стремление человека к собственному счастью находило больший отклик, например, у К. Гельвеция, чем у Канта. Эта тенденция нашла продолжение в философии Макса Штирнера и Ф. Ницше. Но хотя они занимают позицию, противоположную Кальвину и Канту, они тем не менее согласны с ними в том, что любовь к себе и любовь к другим — не одно и то же. Любовь к другим они осуждали как слабость и самопожертвование, в противовес чему выдвигали себялюбие и эгоизм, которые они тоже путали, не проводя между ними различия, как добродетель. Так, М. Штирнер говорил: «Итак, решать должны эгоизм, себялюбие, а не принцип любви, не мотивы любви вроде милосердия, доброты, добродушия и даже справедливости — ибо *justitia* тоже феномен любви, продукт любви; любовь знает только жертвенность и требует самопожертвования».

Тот вид любви, который осуждается Штирнером, — это мазохистская зависимость, в которой человек сам себя превращает в средство другого для достижения им своих целей. Прицая эту концепцию любви, он, однако, не смог избежать формулировку, которая, будучи весьма спорной, преувеличивает этот момент. (Одна из формулировок этого принципа, к примеру, такова: «Но каким образом человек проживает жизнь? Он сгорает, как зажженная свеча... Наслаждение жизнью истощает ее».) Разрабатываемый Штирнером позитивный принцип противопоставлял им позиции, которой в продолжение столетий придерживалась христианская теология и которая была жива в немецкой идеалистической философии, преобладавшей в его время, а именно — желанию человека подчиниться внешней силе, находя в ней опору. Штирнер не был фигурой, равной Канту или Гегелю, но он обладал мужеством радикально противопоставить свою позицию идеалистической философии в той ее части, которая отвергала конкретного индивида в пользу абсолютистского государства, помогая тем самым сохранению деспотической власти.

Несмотря на расхождения между философией Ницше и Штирнера, их идеи в этом отношении во многом совпадали. Ницше также не принимал любовь и альтруизм, считая их выражением слабости и самоотрицания. Согласно Ницше потребность в любви свойственна рабам, не способным бороться за то, чего они хотят, и потому стремящимся обрести желаемое через любовь. Альтруизм и любовь к человечеству становятся тем самым символом вырождения. Сущность хорошей и здоровой аристократии состоит для Ницше в том, что она готова жертвовать массами ради осуществле-

ния собственных интересов, не испытывая при этом чувства вины. Общество — это «фундамент и помост, могущий служить подножием некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего бытия». Можно было бы привести еще немало цитат, в которых запечатлен этот дух презрения и эгоизма. Эти идеи часто интерпретировались как выражение сути философии Ницше. Однако они никоим образом не представляют истинного смысла его философии.

Существует несколько причин, почему Ницше избрал такой способ самовыражения. Прежде всего его философия, как и философия Штирнера, была реакцией — бунтом против философской традиции, подчинявшей индивида внешним для него силам и принципам. Тенденция к преувеличению как раз и отражает эту черту его философии. Кроме того, не отпускавшее Ницше постоянное ощущение — переживание им чувства незащищенности и тревожного состояния — способствовало формированию его концепции «сильной личности» как способа самозащиты. Наконец, Ницше находился под впечатлением эволюционной теории с ее положением о «выживании наиболее приспособленных».

Такое объяснение не меняет, однако, того факта, что Ницше видел противоречие между любовью к себе и любовью к другим. Но в его взглядах существовало ядро, позволяющее преодолеть эту ложную дихотомию. «Любовь», которую не приемлет Ницше, коренится не в силе человека, а в его слабости. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше “бескорыстие”». Ницше выражается совершенно определенно: «Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите»¹.

Но человек, личность для Ницше имеет «сверхценное значение». Сильная личность та, которая обладает «истинной добротой, благородством, величием души, которая дает не для, чтобы брать, которая не хочет выделяться своей добротой; “отдача” как тип истинной доброты, богатство личности как источник». Ту же мысль он выражает в книге «Так говорил Заратустра»: «Один идет к ближнему, потому что он ищет себя, а другой — потому, что он хотел бы потерять себя»².

Смысл этой идеи в следующем. Любовь — феномен изобилия, избыточности; ее источник — сила дающей личности. Любовь —

¹ Цит. по: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Соч. в 2-х. Т. 2. М., 1990. С. 43–44.

² Там же. С. 44.

это утверждение и продуктивность, «она стремится к созиданию и творчеству». Любовь к другому тогда только добродетель, когда она изливается из этой внутренней силы, но она — зло, если будет проявлением неспособности быть самим собой. Однако факт остается фактом, что для Ницше проблема взаимосвязи любви к себе и любви к другим остается неразрешимой антиномией.

Мысль о том, что эгоизм есть изначальное зло и что любовь к себе исключает любовь к другому, не ограничивается лишь рамками теологии и философии, но стала избитой идеей, внушаемой дома, в школе, в кино, книгах. «Не будь эгоистом» — эта сентенция внушается миллионам детей из поколения в поколение. Однако смысл ее неясен. Многие сказали бы, что это значит не быть эгоистичным, невнимательным, безразличным к другим. На самом же деле оно значит нечто большее. Не быть эгоистичным означает не делать того, что хочешь, отказаться от собственных желаний в угоду авторитету. «Не будь эгоистом» в конечном счете столь же двусмысленно, сколь и в учении Кальвина. За исключением некоторых очевидных моментов оно означает «не люби себя», «не будь собой», а подчини себя чему-то более важному, чем ты сам, какой-то внешней силе или внутренней принудительной силе — «долгу». Формула «не будь эгоистом» стала одним из самых мощных идеологических средств подавления спонтанного и свободного развития личности. Под давлением этого лозунга от человека требуют постоянной жертвенности и полного подчинения: только те действия «неэгоистичны», которые совершаются не в пользу индивида, а в пользу кого-то или чего-то внешнего по отношению к нему.

Но такая картина, следует еще раз подчеркнуть это, односторонняя. Ведь в современном обществе помимо призыва не быть эгоистом пропагандируется и прямо противоположная идея: блюди свою выгоду, делай то, что полезно тебе; ибо, поступая так, ты тем самым будешь действовать и на благо других. Как бы то ни было, мысль, что эгоизм является основой всеобщего благоденствия, стала краеугольным камнем в построении общества всеобщей конкуренции. Странно, что два таких, казалось бы, несовместимых принципа могут проповедоваться в одной и той же культуре. Однако в том, что так оно и есть, нет никаких сомнений. То, что им приходится разрываться между ними, представляет серьезную помеху в деле становления целостной личности. Это ощущение замешательства, неустойчивости, отсутствия почвы под ногами — один из наиболее значительных источников переживания современным человеком чувства беспомощности. На это обратила внимание и американский психолог *К. Хорни* (1885—1952) в работе «Невротическая личность нашего времени».

Догматом о том, что любовь к себе тождественна «эгоизму» и несовместима с любовью к другим, пронизаны теология, философия и обыденное мышление. Та же мысль рационализирована в научном языке теории нарциссизма З. Фрейда. В концепции Фрейда предполагается некоторое неизменное количество либидо. У младенца все либидо направлено на самого себя как на свой объект. Эту стадию Фрейд называет «первичным нарциссизмом». По мере развития ребенка либидо смещается с себя, своего Я на другие объекты. Если нормальное развитие «объект-связей, объект-отношений» нарушается, либидо отвращается от объектов и вновь обращается на Я. Это называется «вторичным нарциссизмом». Согласно Фрейду, чем больше любви я направляю на объекты, тем меньше ее остается для самого себя, и наоборот. Тем самым он описывает феномен любви как уменьшение любви к себе в силу направленности всего либидо на внешние объекты.

Здесь возникают вопросы: поддерживается ли психологически наблюдениями мысль, что существует базисное противоречие между любовью к себе и любовью к другим и что между ними возможно только состояние чередования, т.е. при наличии одной неизбежно отсутствует другая? Есть ли любовь к себе то же, что и эгоизм, или они противоположны? Далее, не является ли эгоизм современного человека на деле проявлением интереса к себе как личности со всеми ее интеллектуальными, эмоциональными и чувственными возможностями? Не стал ли «он» придатком его социоэкономической роли? Итак, тождествен ли эгоизм себялюбия, или он обусловлен как раз отсутствием последней?

Прежде чем приступить к обсуждению психологической стороны проблемы эгоизма и себялюбия, следует указать на логическую ошибку в утверждении, что любовь к себе и любовь к другим взаимоисключают друг друга. Если любовь к ближнему как человеческому существу — добродетель, то и любовь к себе — добродетель, а не грех, поскольку я ведь тоже человеческое существо. Не существует понятия человека, в которое не включался бы я сам. Учение, настаивающее на подобном исключении, внутренне противоречиво. Идея, выраженная в библейской заповеди «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», подразумевает, что уважение к своей личности, ее полноте и уникальности, любовь к себе, понимание своего собственного Я неотделимы от уважения, любви и понимания другого. Любовь к собственной личности нераздельно связана с любовью к личности другого.

Поскольку этический эгоизм рассматривает каждого человека как самоцель, то тем самым он не является эгоистическим, а скорее этическим и рациональным и, по мнению Э. Скоргина, «не устра-

няет возможности использовать человека как простое средство в достижении иной цели».

Дж. Мур (1873—1958) также сделал попытку представить эгоизм противоречивой теорией, применяя понятие «добро» в значении универсального абсолюта. Для Мура личное благополучие эгоиста есть добро, поскольку последнее абсолютно. Однако эта позиция Мура не предлагает убедительного объяснения того, почему люди должны помогать друг другу и заботиться о счастье других, не имея к тому эгоистического мотива.

Попытка противопоставить эгоизму интерпретацию некоторых курьезных положений этой теории, осуществленной Д. Эммонсом, несостоятельна. Эммонс опровергает эгоизм, апеллируя к эгоистическим ценностям и упуская при этом из виду все то, что указывает на возможное и осуществимое действие.

Все приведенные точки зрения и аргументы, направленные против этического эгоизма и морали самоинтересованности, несостоятельны. Они не раскрывают непоследовательности этического эгоизма, на что, собственно говоря, серьезно претендуют. Многие этики считают, что самопожертвование, которого требует альтруистическая теория, нуждается в рациональном разъяснении, во имя чего человек должен отказаться от счастья. Отказываться от действия, приносящего индивиду благо, слишком неестественно, чтобы практиковать подобное поведение.

Теория «разумного эгоизма»

Подобно этическому и в отличие от психологического, «разумный эгоизм» говорит о том, как людям должно поступать, а не о том, как они поступают в действительности. В отличие от психологического «разумный эгоизм» также утверждает, что люди далеко не всегда действуют в соответствии со своими личными интересами, а это свидетельство их неразумности. Поэтому понятия «разумность» и «глупость» приобретают у сторонников «разумного эгоизма» нормативный смысл. Однако эта нормативность неморального плана (что отличает «разумный эгоизм» от этического). Здесь мы имеем дело с нормативами умения наподобие тех, которые выдвигал, например, итальянский писатель и политический деятель Н. Макиавелли. Человек может быть одновременно разумным и этическим эгоистом, но он также может быть разумным эгоистом, не будучи этическим эгоистом.

Позиция «разумного эгоизма» покоится на постулате, принятом без доказательств. Почему люди, чтобы быть разумными, должны

действовать в соответствии с собственными интересами? Если в отношении психологического эгоизма мы можем привести эмпирические аргументы как «за», так и «против», то в отношении «разумного эгоизма» нельзя сделать ни того ни другого.

Вполне очевидно, что если субъект заинтересован сделать нечто, то он должен это сделать, поскольку никто другой за него действовать не будет. Но из этого очевидного положения вовсе не вытекает, что в случае столкновения его интересов с интересами других субъект должен ставить собственные интересы на первое место. Такой вывод по меньшей мере можно считать спорным.

Альтруизм

Альтруизм (от лат. *alter* — другой) — нравственный принцип, ориентирующий людей на бескорыстие и жертвенность во имя других.

Излагая историю проблемы, связанной с эгоизмом, Э. Фромм подходит к психологическим предпосылкам, на которых строятся наши заключения. Эти предпосылки следующие: не только другие, но и мы сами оказываемся «объектом своих чувств и отношения». Отношения к другим и отношения к себе далеко не противоречивы, а, напротив, связаны самым глубоким образом. Касательно рассматриваемой проблемы это означает: любовь к другим и к самому себе не альтернативны. Напротив, отношение любви к самим себе обнаруживается у тех, кто способен любить других. Любовь в принципе неделима, коль скоро речь идет о связи между собственной личностью и ее «объектами». Истинная любовь есть проявление продуктивности и невозможна без заботы, уважения, ответственности и познания. Она не «аффект» в смысле пребывания в состоянии возбуждения, вызванного другим, но активная деятельность, способствующая росту и счастью любимого человека, питающаяся из своего собственного источника.

Любовь есть проявление собственной энергии, способности любить, а любовь к другому человеку — это актуализация и концентрация этой энергии по отношению к нему. Идея романтической любви, согласно которой только один человек в мире может быть предметом истинной любви и что главная задача найти именно этого человека, — ошибочна. Неверно и то, что любовь к нему, уж если повезет встретить такого человека, будет иметь результатом отказ от любви к другим. Любовь, которая может переживаться по отношению только к одному человеку, этим самым фактом как раз и показывает, что это не любовь, а симбиотическое отношение. Утверждающая сила любви раскрывается как воплощение, олицетво-

рение сущностных сил человека. Любовь к одному человеку предполагает любовь к человеку как таковому.

Своего рода «разделение труда», как считает американский психолог и философ Уильям Джеймс, проявляющееся, например, в том, что человек любит свою семью, но остается бесчувственным, когда речь идет о людях «посторонних», есть показатель изначальной неспособности любить. Любовь к человеку — не абстракция, как это часто полагают, складывающаяся в результате любви к определенному человеку, любовь к человеку — это предпосылка, хотя генетически она выкристаллизовывается из любви к вполне определенным людям.

Из этого следует, что я сам в принципе в такой же степени должен быть объектом своей любви, как и другой человек. Утверждение собственной жизни, счастья, развития, свободы — все коренится в способности человека любить, т.е. в заботе, уважении и ответственности и знании. Если человек в принципе способен на продуктивную любовь, он способен и на любовь к себе, если же он может любить только других, он вообще не способен на любовь.

Допуская, что любовь к себе и к другим в принципе неделима, как же объяснить эгоизм, очевидно исключающий всякий искренний интерес к другим? Эгоист заинтересован только в самом себе, в своих желаниях, знает только одно удовольствие — брать, а не давать. На мир он смотрит только с точки зрения того, что он может взять от него. Он не испытывает ни интереса к нуждам других, ни уважения к их личностному достоинству. Он не видит ничего вокруг, кроме себя. Всех и вся он оценивает только с точки зрения их полезности для себя. Он по природе не способен любить. Так не доказывает ли это неизбежную несовместимость любви к другим и любви к себе? Так оно и было бы, будь эгоизм и себялюбие — одно и то же. Но это допущение абсолютно ложно, оно-то и привело в итоге к столь многочисленным ошибочным решениям этой проблемы.

Любовь к себе и эгоизм не только не идентичны, они диаметрально противоположны. Эгоист любит себя так же мало, как и других; фактически он даже ненавидит себя. Отсутствие заботливости и чуткости по отношению к себе самому, к своей личности, порождает у него чувство пустоты и фрустрации. Он чувствует себя несчастным и озабочен тем, чтобы урвать у жизни то, что принесло бы ему какое-то удовлетворение, но (парадоксальным образом) сам же мешает этому. Складывается впечатление, что он слишком заботится о себе, на самом же деле все это оказывается лишь безуспешной попыткой, с одной стороны, скрыть, спрятать, а с другой — восполнить, компенсировать именно эту безуспешную заботу о самом себе. Фрейд утверждал, что эгоистическая личность нарцис-

сична, ибо отказалась от любви к другим и всю свою любовь обратила на самое себя. Действительно, эгоисты не способны любить других, но они не способны также любить и самих себя.

Эгоизм будет проще понять, если сравнить его с таким отношением к другому, которое характеризуется ненасытностью, как отношение чрезмерно заботливой и целиком поглощенной своей заботой матери к своему ребенку. Хотя она и считает, что горячо любит свое дитя, но на самом деле ею владеет глубоко скрытая и подавленная враждебность по отношению к нему. Она сверхзаботлива не потому, что слишком сильно любит его, но потому, что вынуждена компенсировать свою неспособность вообще любить его.

Эта теория о природе эгоизма появилась на свет в результате практики психоанализа в лечении неврозов, возникающих на почве так называемого «бескорыстия» — симптома, обнаруживающегося отнюдь не у малого числа людей, которых обычно беспокоит не сам этот симптом, а другие, но связанные с ним, как-то: депрессия, утомляемость, неспособность работать, неудачи в любви. Однако зачастую это «бескорыстие» не только не воспринимается как «симптом», но, напротив, расценивается как одна из черт характера, а именно жертвенность, которой даже гордятся. «Бескорыстный» человек «ничего не хочет для себя», он «живет только для других» и гордится тем, что не считает себя незаменимым. Он озадачен тем, что вопреки его бескорыстию он, в сущности, несчастлив и что его взаимоотношения с близкими не соответствуют его ожиданиям. Он хотел бы избавиться от неприятных симптомов, но не от своего «бескорыстия».

Однако анализ показывает, что его «бескорыстие» не существует независимо от других симптомов, не есть нечто отдельное от них, но один из них и в сущности самый важный; что способность любить и радоваться окружающему как бы парализована в человеке; что человек насквозь пропитан ненавистью к жизни и что за внешним бескорытием скрыт почти неуловимый, но от этого не менее сильный эгоцентризм. Такого человека можно вылечить, только если рассматривать его «бескорыстие» тоже как симптом наравне с другими, с тем чтобы можно было сконцентрировать внимание на сфере продуктивности, недостаток или даже отсутствие которой и является действительной причиной как его «бескорыстия», так и других неблагоприятных факторов.

Природа «бескорыстия» становится особенно прозрачной в процессе воздействия на других и особенно (в нашей культуре) в процессе воздействия «бескорыстной» матери на ее ребенка. Она убеждена, что ее «бескорыстие» раскрывает ребенку смысл того, что значит быть любимым и что значит любить самому. Между тем эф-

фект совершенно не соответствует ее ожиданиям. Ребенок вовсе не выглядит счастливым, не уверен, что его любят; он проявляет тревогу, находится в напряженном состоянии, боится вызвать недовольство матери и озабочен тем, чтобы жить согласно ее ожиданиям и надеждам. Как правило, такие дети находятся под давлением материнской скрытой враждебности к жизни, которую они скорее ощущают, чем осознают, и в конце концов сами проникаются этим чувством враждебности.

В общем, результат влияния на ребенка «бескорыстной» матери почти не отличается от такового эгоистичной матери; а порою он оказывается даже хуже, поскольку так называемое бескорыстие матери не позволяет ребенку отнестись к ней критически, т.е. ребенок не имеет возможности искренне осуждать ее за что-то и искренне же обнаруживать перед ней свое отчуждение. Он живет под постоянным принуждением не разочаровывать ее, так как под маской добродетели его приучают не любить жизнь. Если задуматься о влиянии матери, которая по-настоящему любит себя, то нельзя понять, что нет более благоприятных условий для ребенка — постижения им, что есть любовь, радость и счастье, — чем быть любимым своей матерью, которая любит и себя тоже.

Жертвенность

Жертвенность — нравственная установка, предполагающая предельное бескорыстие по отношению к другому, включая готовность к реальному отступлению от собственных интересов в пользу других.

Идея жертвенности благородна и созидательна. Материнство — первооснова нашего бытия, это самоотречение. Несомненно, и любовь предполагает жертвенность. Но разве женщина, вскормившая ребенка, обречена на отступничество от земных радостей? Неужели любовь не несет в себе ощущение полноты бытия? Жертва — это и обретение, причем необязательно только в последующей связи.

В центре христианской нравственности — Крест. Самополагание Бога в жертву за человеческий род, за каждого человека в отдельности есть выражение Его сущностной любви. Иисус Христос, распятый на кресте, не только становится в один ряд со страдающим человечеством, но и открывает новый путь нравственного развития. Этот путь добровольной жертвенности может быть приемлемым для человека только в свете Воскресения Христова.

Если мы говорим, что человек создан по образу Бога, то по Его же образу он должен и любить, жертвуя собой ради ближних и дальних, потому что такая жертвенность запечатлена в самом Хри-

сте. Каждый человек, называющий себя его последователем, призван повторить его в жизни. Но это вовсе не значит, что в каждом конкретном моменте нравственного выбора христианин должен руководствоваться примером жертвенного служения Христа. Когда мы говорим, что в основе нравственности любого христианина должна быть любовь по примеру любящего мир Бога, то имеем в виду именно жертвенное служение Богу и ближнему. Любовь немислима без жертвенности. Хотим мы этого или нет, но эта жертвенная любовь лежит в основе человеческого общежития. Однако жертвенность не самоцель, не политический лозунг.

Трагедия наших детей, которые лишены своих родителей, — пишет кандидат богословия А. Ранне, — заключается именно в том, что общество не нашло достаточно веских аргументов для утверждения в нашей жизни именно жертвенного служения¹.

Горечь, однако, в том, что в нашей стране именно идея жертвенности (в ее преобразованном виде) эксплуатировалась и насаждалась сталинизмом. Разве ратоборцы «казарменного социализма» не призывали к аскетизму и отречению? Кто, как не они, предлагали сложить жизни к подножью будущих поколений во имя сияющих вершин? Разве им недоставало аргументов для обоснования жертвенного служения высоким идеалам?

Была жертвенность, были жертвы... Невинные восходили на плаху. Опозоренные, смиренно склоняли головы. Миллионы шли на Голгофу, уверенные в грядущем торжестве намеченных целей. Как измерить цену утраченного, рухнувших святых надежд? Нужны ли искупительные жертвы, чтобы торжествовало зло? Не расплачиваемся ли мы сегодня за тупую покорность, за окаменение мысли и чувства?

Изведав опыт слепой, бессмысленной жертвенности, мы хотим сегодня возродить нравственные ценности, укрепить дух преобразования жизни. Нас заботят судьбы человеческого рода. Мы хотим утвердить идеал свободной мысли в свободной стране. И конечно, нравственным гарантом секулярного общества может быть не заклание каждого конкретного человека, а сознательное утверждение собственной жизни.

Своекорыстие

Поняв в общих чертах, что такое эгоизм и что такое себялюбие, мы можем продвинуться в понимании своекорытия, которое стало

¹ Ранне А. Управитель прекрасного сада // Наука и религия. 1988. № 1. С. 21.

одним из ключевых символов современного общества. Это понятие еще более неопределенно, чем эгоизм или любовь к себе, и единственная возможность внести ясность и понять его истинный смысл — это проследить его историческое развитие. Проблема, следовательно, заключается в том, чтобы обнаружить смысловые составляющие этого понятия и дать определение этого феномена.

Существует два принципиальных подхода к этой проблеме. Один из них — объективистский — наиболее выражен Б. Спинозой. Согласно Спинозе своекорыстие, или интерес к «поискам для себя полезного», есть добродетель. «Чем более, — говорит он, — кто-либо стремится искать для себя полезного, т.е. сохранять свое существование, и может это, тем более добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежен собственной пользой, т.е. сохранением своего существования, постольку он бессилён»¹. Согласно этому взгляду интерес человека — в сохранении собственного существования, что равнозначно реализации, осуществлению его задатков. Это понятие интереса к себе объективно, поскольку «интерес» трактуется не в терминах субъективных ощущений, а в терминах сущности — объективной — природы человека. Человек имеет только один действительный интерес, а именно полное развитие своих задатков, осуществление себя как человека.

Так же как чтобы любить другого, надо знать и понимать его действительные нужды, точно так же надо знать себя, чтобы понимать свои интересы и то, каким образом они могут быть удовлетворены. Но из этого следует, что человек может обманываться относительно своих действительных интересов, если он не знает в достаточной мере ни себя самого, ни своих нужд, ни того, что наука о человеке служит основой определения, в чем состоит собственно человеческий интерес к самому себе.

За последние три столетия понятие интереса к себе сузилось до такой степени, что приобрело смысл, противоположный тому, который оно имело в концепции Спинозы. Оно стало идентифицироваться с эгоизмом, с замыканием интереса на материальных доходах, на власти, на удаче, и вместо того чтобы оставаться синонимом добродетели, его новый узкий смысл превратился в этический запрет.

Такое извращение смысла понятия оказалось возможным в силу поворота от объективистского к ошибочному субъективистскому его истолкованию. Интерес к себе стал трактоваться не как присущее человеку свойство, доставшееся ему от природы, его человеческому существованию, а как понятие, целиком замененное идеей,

¹ Спиноза Б. Соч. в 2 т. Т. 1. Этика М., 1957. Раздел IV. Теорема 20.

что то, что человек считает представляющим его личный интерес, то непременно является его истинным своекорыстным интересом.

Современное понятие личного интереса являет собой странную смесь двух противоречащих друг другу понятий: с одной стороны, понятия из учений Кальвина и Лютера, а с другой — понятия, принадлежащие прогрессивным мыслителям, начиная со Спинозы. Кальвин и Лютер учили, что человек должен подавлять свой личный интерес и полагать себя инструментом для божественных целей. Прогрессивные мыслители, напротив, учили, что человек должен быть целью, а не средством для осуществления трансцендентных целей. В результате человек принял содержание идеи кальвинизма, но при этом отверг религиозную форму. Он действительно сделал себя средством, но не воли Бога, а промышленного прогресса.

Он стал работать и копить деньги, но не ради удовольствия их потратить и не ради наслаждения жизнью, а для того чтобы экономить, вкладывать и добиваться успеха. Прежний монашеский аскетизм был замещен, как отмечал Макс Вебер, мирским аскетизмом души, с позиций которого личное счастье и радости земные более не являются истинной целью жизни. Но такое понимание означало полный разрыв со смыслом этого понятия у Кальвина и смешение с тем, которое было свойственно прогрессивистскому понятию личного интереса, согласно которому человек имеет право — и даже обязан — сделать достижение своих личных интересов главной нормой жизни. Результатом явилось то, что современный человек живет в соответствии с принципом самоотрицания, а мыслит в терминах своекорыстия. Он полагает, что действует ради *своих* интересов, когда на самом деле его первостепенная забота — это деньги и успех; он обманывает сам себя в том смысле, что его наиболее важные, значительные возможности остаются нереализованными, и он теряет себя в поисках того, что, как он считает, является для него наилучшим.

Искажение смысла понятия своекорыстия, личного интереса тесно связано с изменением понятия личности. В Средние века человек ощущал себя неотъемлемой частью социального и религиозного сообщества, в рамках которого он обретал себя, не отделяя себя полностью от своей группы. В Новое время, когда он столкнулся с необходимостью осознать себя как независимого, самостоятельного человека, его самоидентификация стала для него проблемой. В XVIII и XIX вв. понятие Я чрезвычайно резко сузилось: Я утверждалось размером собственности. Такое понятие стало выражаться не формулой «Я есть то, что я думаю», а формулами: «Я есть то, что я имею», «Я есть то, чем я обладаю».

У. Джеймс четко выразил смысл этого понятия:

Чтобы заботиться о своем Я, надо, чтобы Природа дала его вместе с каким-нибудь другим объектом, достаточно для меня интересным, чтобы вызвать у меня инстинктивное желание присвоить его ради него самого... Мое собственное тело и то, что служит удовлетворению его потребностей, и выступают таким примитивным инстинктивно определяемым объектом моих эгоистических интересов. Другие объекты могут представлять интерес лишь как нечто производное, второстепенное, ассоциируясь либо со средством, либо с привычными сопутствующими обстоятельствами; итак, самыми многообразными способами примитивная область эгоистического интереса может расширяться, изменяя свои границы. Подобного рода интерес есть истинное значение слова *мой* (mine). Все, что оно имеет, есть *eo ipso* часть меня самого!¹

В другом месте Джеймс пишет:

Ясно, что между тем, что человек называет Я и что он попросту называет «мое», трудно провести четкую границу. Мы относимся к определенным вещам, принадлежащим нам, почти так же, как мы относимся к самим себе. Наша репутация, наши дети, вещи, сделанные нашими руками, — все это может быть столь же дорого нам, как и собственные наши тела, и, если кто-то покушается на них, это вызывает те чувства протеста и защитные действия, как и в случае с покушением на наше тело... В наиболее возможном широком смысле Я — это совокупность всего, что человек может назвать «своим», — не только свое тело и физические силы, но и свою одежду, свой дом, свою жену и детей, своих родителей и друзей, свою репутацию и работу, свою землю и лошадей, и яхту, и счет в банке. Все это вызывает у него одни и те же эмоции. Если они множатся и процветают, человек ликует, если истощаются или даже погибают, он впадает в уныние — необязательно сожалея в равной степени о каждой потере, но все равно одинаково.

У последних нескольких поколений в условиях растущего влияния рынка смысл понятия Я несколько сместился от формулы «Я есть то, чем я обладаю» к формуле «Я есть то, каким меня хотят видеть». Человек, живущий в системе рыночных отношений, чувствует себя товаром. Он отчужден от самого себя, подобно тому как продавец отделен от товара, который желает продать. Конечно, он заинтересован в себе, особенно в своем успехе на рынке, но «он» и менеджер, и предприниматель, и продавец, и — товар. Его собственный интерес к себе превращается в интерес к «нему» как субъ-

¹ Джеймс У. Принципы психологии. СПб., 1998. С. 40.

екту, который стремится получить оптимальную цену на рынке личностей.

У Гоголя есть воспоминание о посещении Оптиной пустыни. Это было летом, и он шел по тропинке, ведущей к монастырю. Погода была прекрасна. На чистом голубом небе ярко светило солнце. Вокруг, сколько хватало глазом, в изумительном разнообразии цветов — лес, поля. И вот повстречалась ему маленькая девочка с полным лукошком земляники. Он попросил эту землянику и, когда она отдала ему лукошко, предложил ей деньги. В ответ девочка посмотрела на него своими чистыми голубыми глазами и сказала: «Что вы, разве можно у странников брать деньги».

Прекрасен образ маленькой девочки с полным лукошком земляники, запечатленная Гоголем непосредственность детской души. Пусть останется в нас эта свежесть восприятия! Пусть заявит свои права и жертвенность. Но пусть не покинет нас и трезвость мысли, мудрость выстраданного опыта.

Вопросы для размышления

1. Почему в разные эпохи складывалось разное отношение к эгоизму как жизненной и практической установке?
2. Какие исторические примеры, свидетельствующие о табу на эгоизм, вы могли бы привести?
3. Отчего И. Кант считал, что любовь к себе, стремление к собственному счастью никогда не могут быть добродетелью?
4. С каких позиций критиковал любовь М. Штирнер?
5. Насколько правомерна формула «Не будь эгоистом»?
6. Как Б. Спиноза пришел к мысли, что своекорыстие есть добродетель?
7. Всякая ли жертвенность продуктивна?
8. Какой смысл придает жертвенности христианская мораль?
9. Что привело З. Фрейда к мысли, что эгоистичная личность нарциссична?
10. Почему в современном обществе альтруизм — редкий феномен?

Задания

1. Поясним идеи Фромма пьесой Г. Ибсена «Пер Гюнт». Пер Гюнт уверен, что вся его жизнь посвящена достижению собственных интересов. Вот как Ибсен описывает Я этого персонажа:
Пер Гюнт (с возрастающим увлечением):
Да, гюнтское «я сам» есть легион
Желаний и влечений, и страстей;

Есть море замыслов, порывов к цели,
Потребностей ...ну, словом, то, чем я
Дышу, живу — таким я емь

Прокомментируйте, пользуясь материалом темы, дальнейшую эволюцию Пер Гюнта. В конце жизни он понимает, что потерял себя; что, следуя принципу своекорыстия, он не смог понять, в чем же состоят истинные интересы его Я, и, вместо того чтобы сохранить душу, он потерял ее. О нем говорят, что он никогда не был самим собой и поэтому как сырой материал должен подвергнуться переплавке. Пер Гюнт признал, что все время жил по принципу троллей — «Довольным быть самим собой», а не согласно гуманистическому принципу «Быть подлинно самим собой». И вот, когда все декорации его псевдо-Я, его успех и все, что он имеет, грозит исчезнуть, его охватывает ужас пустоты, ничто, преодолеть который он, не имеющий собственного Я, не в силах. И он вынужден признать, что в погоне за всеми благами мира, которые, как ему казалось, и были его интересами, он потерял свою душу и самого себя.

2. Есть такое выражение: «Если не за что умереть, то нет и смысла жить». Прокомментируйте это суждение.

3. Английский философ Томас Карлейль писал: «Высшее счастье есть самопожертвование». Так ли это на самом деле?

Литература

Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. *Философия свободы*. Смысл творчества. М., 1989. С. 473—478.

Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1991. С. 93—98.

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 8-и т. М., 1994. Т. 4.

Мур Дж. Принципы этики. М., 1994.

Штирнер М. Единственный и его собственность. М., 1994.

Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998.

Шопенгауэр А. Две основные проблемы нравственности // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 220—237.



Тема 9

Удовольствие и счастье

Счастье — вещь нелегкая: его очень трудно найти внутри себя и невозможно найти где-либо в ином месте.

Никола Шамфор

Поиск наслаждений

Гедонизм утверждает, что удовольствие — руководящий принцип поведения людей и в фактическом, и в нормативном аспектах. Аристипп, первый представитель гедонистической теории, полагал, что достижение удовольствия и избежание неудовольствия есть цель жизни и критерий добродетели. Удовольствие он рассматривал как удовольствие, доступное в данный конкретный момент.

Аристипп Старший из Кирены (ок. 435—355 до н.э.) — греческий философ, ученик Сократа, основатель школы киренаиков, учивший, что целью жизни являются телесные наслаждения и что счастье — это сумма испытанных удовольствий. В самом деле, Диоген Лаэртский рассказывает о нем, что «он умел применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии с обстановкой, /и/ что он извлекал наслаждение из того, что было в этот миг доступно, и не трудился разыскивать наслаждения в том, что было недоступно»¹.

Одни осуждали его, другие упрекали, третьи были им недовольны. Но на всякого рода упреки он отвечал с точки зрения своего жизненного кредо по существу и весьма остроумно. «Однажды, — рассказывает тот же Диоген Лаэртский, — когда он проходил мимо Диогена, который чистил себе овощи, тот, насмехаясь, сказал: “Если бы ты умел кормиться вот этим, тебе не пришлось бы прислуживать при дворах тиранов”. — А если бы ты умел обращаться с людьми, — ответил Аристипп, — тебе не пришлось бы чистить себе овощи»².

Суть же учения Аристиппа и последователей его школы Диоген Лаэртский передает следующим образом:

¹ *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* С. 124.

² Там же. С. 125.

Те из них, которые сохранили верность учению Аристиппа и назывались киренаиками, придерживались следующих положений. Они принимали два состояния души — боль и наслаждение: плавное движение является наслаждением, резкое — болью... Однако здесь имеется в виду и считается конечным благом лишь телесное наслаждение (так говорит Панэтий в сочинении «О школах»), а не то, которое восхваляет и считает конечным благом Эпикур и которое является спокойствием и некой безмятежностью, наступающей по устранении боли.

Кроме того, они различают конечное благо и счастье: именно конечное благо есть частное наслаждение, а счастье — совокупность частных наслаждений, включая также наслаждения прошлые и будущие... Доказательство того, что наслаждение является конечным благом в том, что мы с детства бессознательно влечемся к нему и, достигнув его, более ничего не ищем... Освобождение от боли, о котором говорится у Эпикура, они не считают наслаждением, равно как и отсутствие наслаждения — болью. Дело в том, что и боль и наслаждение являются движением, между тем как отсутствие боли или наслаждения не есть движение: отсутствие боли даже напоминает состояние спящего¹.

Эта радикальная, и наивная, гедонистическая позиция имела то достоинство, что бескомпромиссно защищала конкретное понятие удовольствия, рассматривая счастье идентично непосредственному переживанию. Но эта позиция была обременена одним очевидным недостатком, который гедонисты не могли разрешить удовлетворительным образом, а именно сугубо субъективистским характером основополагающего принципа. Первая попытка пересмотреть гедонистическую позицию через введение объективного критерия в понятие удовольствия была предпринята Эпикуром, который, хотя и рассматривал удовольствие как цель жизни, тем не менее утверждал, что, «хотя всякое удовольствие само по себе есть благо, не всякие удовольствия предпочтительны», поскольку некоторые виды удовольствия впоследствии вызывают неприятные чувства больше, чем само удовольствие. Согласно его взгляду только *истинные* удовольствия должны способствовать жизни мудрой, добропорядочной и правильной.

Эпикур (341—270 до н.э.) — древнегреческий философ, более всего известный теперь своей гедонистической этикой, хотя его учение в целом содержало еще физику (здесь он находился под влиянием атомистического учения Демокрита) и канонику (т.е. теорию познания). Наиболее полным и доступным нам источником

¹ *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 131—132.

сведений об Эпикуре также является Диоген Лаэртский. О жизни Эпикура он сообщает следующее:

В 32 года он основал свою школу — сначала в Митиленах и Лампсаке, а через пять лет перебрался с нею в Афины... Писателем Эпикур был изобильнейшим и множеством книг своих превзошел всех: они составляют около 300 свитков. В них нет ни одной выписки со стороны, а всюду голос самого Эпикура. Соперничал с ним по изобилию написанного Хрисипп, но недаром Карнеад называет его нахлебником Эпикуровых писаний: на все, что ни написано Эпикуром, Хрисипп из соперничества писал ровно столько же, а... выписок со стороны у него столько, что ими одними можно заполнить целые книги¹.

Свою этику Эпикур изложил в основном в книгах «Об образе жизни», в письмах и в сочинении «О конечной цели», а также в послании к Менекею (дошедшем до нас). Хотя в этике Эпикур испытал влияние Аристиппа и так же, как и он, учил о наслаждении, тем не менее его учение сильно отличается от аристипповского не только пониманием характера наслаждения, но и тем, что свою этику счастливой жизни он существенным образом основывал на разуме, на разумном познании природы как внешней, так и своей собственной, человеческой; разум — это высшее благо, источник всех других благ и добродетелей. К счастливой жизни человек стремится по естественному положению вещей, «по природе»; но ни сугубое стремление к наслаждениям и ни аскетическое воздержание не будут сами по себе адекватными этому стремлению, но разумное понимание того, что полезно или не полезно для человека, ибо «порой мы и на благо смотрим как на зло, и, напротив, на зло — как на благо»².

Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души... Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение, ...это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко³.

Своей апелляцией к критерию полезности Эпикур заложил основы утилитарной морали.

«Истинное» удовольствие заключается в ясности ума и отсутствии страха, и только тот может иметь истинное удовольствие, кто

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 401, 404.

² Там же. С. 434—435.

³ Там же. С. 435.

благоразумен и предусмотрителен и, таким образом, готов отказаться от сиюминутного удовольствия ради удовлетворения более устойчивого и надежного. Эпикур пытался показать, что понятие удовольствия как цели жизни совместимо с такими добродетелями, как умеренность, мужество, справедливость и дружелюбие. Но своей апелляцией к чувству как критерию, на основе которого «мы судим о чем-либо как о благе», он не преодолел главной теоретической трудности — совмещения субъективного переживания удовольствия с объективным критерием «истинного» и «неистинного» удовольствия. Данную фразу не следует понимать в смысле чувственного удовольствия как последнего критерия удовольствия вообще. Здесь Эпикур излагает не этику, а канонику, в частности, свое учение о критерии истины. Это учение целиком находится в сфере, как бы мы теперь сказали, теории познания. Вот как об этом сообщает Диоген Лаэртский:

...критерии истины — это ощущения, предвосхищения и претерпевания, а эпикурейцы прибавляют еще и образный бросок мысли... Всякое ощущение, говорит он (Эпикур), внезапно и независимо от памяти: ни само по себе, ни от стороннего толчка оно не может себе ничего ни прибавить, ни убавить. Опровергнуть его тоже нельзя: сродное ощущение нельзя опровергнуть сродным, потому что они равнозначны, а несродное — несродным, потому что судят они не об одном и том же; разум не может опровергнуть ощущений, потому что он сам целиком опирается на ощущения; и ни одно ощущение не может опровергнуть другое, потому что доверяем мы каждому из них. Само существование восприятий служит подтверждением истинности чувств. Ведь мы на самом деле видим, слышим, испытываем боль; отсюда же, отталкиваясь от явного, надобно заключать и о значении того, что не так ясно¹.

Таким образом, ощущение наиболее достоверно, потому что наиболее ясно, обладает достоверностью очевидности. Учение Эпикура о критерии истины стремится к материалистическому толкованию и уж во всяком случае далеко от какого бы то ни было упрощения или огрубления. Попытка Эпикура гармонически сочетать субъективный и объективный критерии не выходят за пределы утверждения о существовании этой гармонии.

Негедонистически ориентированные философы-гуманисты, столкнувшись с этой проблемой, попытались сохранить критерии истинности и универсальности и не упустить при этом из виду счастье человека как конечную цель жизни.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 405–406.

Первым, кто применил критерий истины и лжи к желаниям и удовольствиям, был *Платон*. Он говорил, что удовольствия, как и мысли, могут быть истинными или ложными. Платон не отрицал реальности субъективных ощущений удовольствия, но отмечал, что ощущения могут быть «ошибочными» и что удовольствие имеет когнитивную функцию, как и мышление. Он обосновывал этот взгляд теорией, согласно которой источником удовольствия является не изолированная чувствительная часть человека, но целостный человек. Отсюда он заключал, что добродетельные люди имеют истинные удовольствия, а дурные имеют ложные удовольствия.

Аристотель, как и Платон, утверждал, что субъективное переживание удовольствия само по себе не может быть критерием добродетельности поступков и вследствие этого не служат критерием их оценки. Он говорит, что, «если людям с порочными наклонностями что-то доставляет удовольствие, не надо думать, что это доставляет его кому-либо, кроме них, подобно тому как не является здоровым, сладким и горьким то, что таково для недужных, и не бело то, что кажется белым больным глазам»¹. Постыдные удовольствия не являются удовольствиями, объективно заслуживающими этого названия, сопровождают такую «деятельность или несколько [которые] свойственны совершенному и блаженному мужу»².

Согласно Аристотелю существует два законных рода удовольствий: те, которые связаны с процессом удовлетворения потребностей и реализацией наших сил, и те, которые связаны с совершенствованием нашей деятельности. Второе — высший род удовольствия. Удовольствие есть деятельность (энергия) естественного состояния любого существа. Наибольшее удовлетворение и высшее удовольствие возникают в результате активного использования нашей жизненной энергии. Они подразумевают радость и непосредственность беспрепятственного осуществления деятельности, где «беспрепятственность» означает «незадерживаемое», «нерасстроенное».

Таким образом, удовольствие совершенствует нашу деятельность, а отсюда и совершенствует нашу жизнь. Удовольствие и жизнь связаны воедино и не допускают разъединения. Самое полное и продолжительное счастье дает высшая человеческая деятельность, родственная божественной, деятельность ума, и в той степени, в какой человек наделен этой божественной частицей, он будет стремиться к такой деятельности³. Таким образом, Аристотель подходит к понятию *истинного* удовольствия, которое идентично субъективному переживанию удовольствия здоровой и развитой личности.

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1173 б 21 и след.

² Там же. 1176 а 27.

³ См.: Там же. Кн. V II, гл. 11–13; Кн. X, гл. 4, 7, 8.

Понимание удовольствия, близкое во многих отношениях Платону и Аристотелю, мы находим у Спинозы; но он ушел дальше своих предшественников. Он также полагал, что удовольствие есть результат правильной, или добродетельной, жизни, а не симптом греховности, как то утверждалось противниками теории удовольствия. Он углубил теорию, дав эмпирические и специфические определения удовольствия на основе целостной антропологической концепции. Понятие удовольствия у Спинозы соотносимо с понятием потенции (силы). «Удовольствие есть переход человека от меньшего совершенства к большему. Неудовольствие есть переход человека от большего совершенства к меньшему»¹.

Большее или меньшее совершенство есть в то же время и большая или меньшая степень реализации возможностей и тем самым приближение к «идеалу человека». Удовольствие — не цель жизни, а неизбежное сопровождение продуктивной деятельности человека. «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель»². Важный момент концепции счастья у Спинозы заключается в его динамической концепции степени реализации сил, способностей. Гёте, Гюйо, Ницше — если назвать только некоторые главные имена — строили свои этические теории на той же идее, а именно: удовольствие — не определяющий мотив поведения, а сопутствующий эффект продуктивной деятельности.

Французский философ-позитивист *Жан Мари Гюйо* (1854—1888) — сторонник утилитаризма и своеобразного редукционизма, ибо интерпретировал духовные явления под углом зрения их биологической полезности. Гюйо занимался исследованием этических учений как древних авторов, так и более поздних; многие его работы, посвященные этому исследованию, существуют в переводе на русский язык, например: «Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура» (СПб., 1899); «История и критика современных английских учений о нравственности» (СПб., 1898) и др.

В «Этике» английского философа *Герберта Спенсера* (1820—1903) дано одно из наиболее всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия, которым мы можем воспользоваться как отличной стартовой площадкой для дальнейших рассуждений.

Ключом к пониманию Спенсера принципа «удовольствие-страдание» является понятие эволюции. Он считает, что удовольствие и страдание имеют биологическую функцию побуждения к действию в соответствии с тем, что выгодно человеку. Причем это справедливо как в отношении одного человека, так и всего челове-

¹ Спиноза Б. Этика. Ч. III. Определения аффекта: 2, 3 // Соч. в 2 т. Т. 2. С. 508.

² Там же. Ч. V. Теорема 42. С. 617.

чества; тем самым удовольствие и страдание выступают как необходимые факторы в эволюционном процессе. «Страдания суть коррелятивы действий, способствующих здоровью человека»¹. Для жизни как отдельного индивида, как и всего рода человеческого характерно стремление к благоприятному для нее и избегание всего неблагоприятного. Хотя удовольствие и представляет собой субъективное переживание, тем не менее было бы неверно оценивать его только как субъективное; существует и объективная сторона, которую нельзя не принимать во внимание, а именно физическое и психическое состояние человека. Спенсер допускает, что в современном обществе имеют место многочисленные случаи «извращенного» удовольствия или страдания, которые он объясняет существующими в обществе противоречиями и его несовершенством. Он заявляет, что «с полным достижением человечеством социального состояния придет понимание того, что действия, поступки будут абсолютно правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижения счастья в будущем, в общем и в частности будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания, не в отдаленном будущем, а ближайшие, всегда будут сопутствовать действиям неправильным». Те же, кто считает, что страдания оказывают благотворное действие, а удовольствия — вредное, искажают, говорит Спенсер, их действительный смысл и принимают исключения за правило.

Г. Спенсер проводил параллель между своей теорией биологической функции удовольствия и социологической теорией. Он выдвинул идею, что «формирование природы человека в соответствии с требованиями общественной жизни должно в конечном счете сделать *все* необходимые для этого действия доставляющими удовольствие, тогда как действия, не доставляющие удовольствия, будут расходиться с этими требованиями». И далее, что «удовольствие, сопровождающее применение средств для достижения цели, само становится целью».

Общими для концепций Платона, Аристотеля, Спинозы и Спенсера являются следующие идеи: 1) что субъективное переживание удовольствия само по себе не является критерием оценки; 2) что счастье связано с благом; 3) что может быть установлен объективный критерий для оценки удовольствия. Платон в качестве критерия истинного удовольствия называл «добродетельного человека», Аристотель — «деятельность людей»; Спиноза, как и Аристотель, связывал этот критерий с реализацией человеком своей сущности;

¹ Спиноза Б. Этика. Ч. V. Теорема 42. С. 617.

Спенсер связывал его с биологической и социальной эволюцией человека.

Все предшествующие теории удовольствия и их роль в этике использовали недостаточно точные данные, которые могла дать современная скрупулезная техника наблюдения и анализа. Психоанализ с его детальным изучением бессознательной мотивации и формирования характера человека положил основание таким методам анализа и наблюдения и тем самым позволил продвинуться в изучении проблемы удовольствия как нормы жизни, выйдя за пределы ее традиционного понимания.

Представители психоанализа поддерживают точку зрения, разделяемую также противниками гедонистической этики, что субъективное переживание удовольствия само по себе обманчиво и потому непригодно в качестве критерия оценки. Проникновение психоанализа в природу мазохистских побуждений подтверждает справедливость антигедонистической позиции. Все мазохистские желания могут описываться как неудержимое стремление к тому, что наносит вред личности в целом. Наиболее яркой формой является мазохистское желание физической боли и последующее переживание удовольствия от нее. Мазохистское желание боли, психического ущемления, униженности, желание отдаться на милость другого, как правило, не осознаются, но рационализируются и выдаются за лояльность, любовь, самоотречение или за следование законам природы, подчиненность судьбе или любой другой внешней силе. Психоанализу удалось вскрыть глубину подавления мазохистских стремлений и показать, как они могут скрываться под маской внешне позитивной рациональности.

Но мазохистские желания могут лишь отчасти служить примером неосознаваемых желаний, объективно наносящих вред человеку; любые неврозы вообще можно понимать как результат неосознаваемых стремлений, которые в конечном счете вредны для человека и препятствуют его нормальному развитию. Стремиться и страстно желать того, что вредно, пагубно для человека — в этом заключается самая суть психического заболевания. Тем самым любой вид невроза подтверждает тот факт, что удовольствие может находиться в противоречии с истинными интересами человека.

Удовольствие, возникающее из удовлетворения различных невротических потребностей, может быть, хотя и необязательно, неосознаваемым. Так, мазохистские извращения могут служить примером вполне осознаваемого ожидания и переживания удовольствия от удовлетворения невротических побуждений. Человек с садистическими наклонностями получает удовлетворение от того, что унижает других, скряга получает удовольствия от накопления де-

нег — в обоих случаях чувство удовольствия, получаемое от удовлетворения своих страстей, равно может осознаваться и не осознаваться. Осознается удовольствие или нет, или оно вообще подавляется, зависит от двух факторов: от степени сопротивления препятствующих осуществлению этих иррациональных стремлений и сил, которыми обладает человек, и от степени свободы общественных нравов, либо допускающих возможность получения подобных удовольствий, либо считающих их непозволительными и антиобщественными.

Подавление удовольствия можно понимать в двух разных смыслах. Более слабая и наиболее распространенная форма подавления та, в которой удовольствие осознается, но ассоциируется не с ее настоящим источником — иррациональной страстью, а скорее с ее рациональным выражением. К примеру, скряга может думать, что получает удовольствия от предусмотрительной заботы о своем семействе; садист может считать источником своего удовольствия чувство нравственного негодования. При более жестком типе подавление удовольствия вообще не осознается. Многие садисты склонны искренне отрицать, что вид униженных людей вызывает у них чувство удовольствия. Но анализ их сновидений и свободных ассоциаций разоблачает наличие у них неосознаваемых удовольствий.

Боль и несчастье также могут не осознаваться, а подавление может принимать те же формы, что и формы подавления удовольствия. Человек может чувствовать себя несчастным в силу того, что не достиг ожидаемого успеха, или из-за ухудшения состояния здоровья, или вообще из-за каких-нибудь внешних обстоятельств. Однако глубинной причиной его неудовлетворенности могут быть недостаток продуктивности, пустота жизни, неспособность любить или какой-нибудь иной внутренний порок, делающий его несчастным. Он, так сказать, рационализирует свое несчастье, так что не чувствует его связи с его подлинной причиной. И опять-таки: более основательное подавление чувства несчастливости имеет место там, где оно вообще не осознается. Человек считает, что он вполне счастлив, хотя на самом деле он и неудовлетворен, и несчастен.

Концепция бессознательного переживания счастья или несчастья встречает серьезное возражение, которое состоит в том, что человек счастлив или несчастлив тогда, когда осознает себя таковым, и аналогично: человек не испытывает удовольствия или страдания, если он не знает этого. Этот аргумент имеет не просто теоретическое значение. Он чрезвычайно важен в социальном и этическом отношениях. Если рабы не осознают своей причиняющей страдания участи, то как может кто-то со стороны протестовать

против рабства во имя счастья человечества? Если современный человек счастлив настолько, насколько выдает себя за такового, то не доказывает ли это, что мы построили лучший из возможных миров? Разве иллюзия счастья недостаточна или, иначе, разве «иллюзия счастья» не является внутренне противоречивым понятием?

Эти возражения игнорируют тот факт, что счастье, как и несчастье, — гораздо больше, чем просто состояние сознания. Фактически счастье и несчастье являются выражением состояния целостного организма, полноты личности. Счастье связано с возрастанием жизнеспособности, глубиной чувств и мышления, а также с большей продуктивностью; несчастье же связано с недостаточным раскрытием этих способностей и недостаточной полнотой деятельности. И счастье и несчастье являются столь глубоким состоянием всей нашей личности, что чисто телесные проявления свидетельствуют об этом состоянии больше, чем осознаваемые нами их ощущения. Расстроенное лицо, выражение безразличия, апатии, утомленный вид или какие-нибудь физические недомогания — головная боль или даже более серьезные формы заболевания — часто свидетельствуют о несчастье, равно как и наоборот — хорошее самочувствие может восприниматься как «симптом» счастья.

Безусловно, тело гораздо труднее обмануть относительно нашего истинного состояния, чем сознание, так что не исключено, что найдется кто-нибудь мечтающий, что когда-нибудь в будущем наличие или степень счастья можно будет распознавать по анализу происходящих в теле химических процессов. Аналогично счастье и несчастье оказывают воздействие и на состояние наших умственной и эмоциональной сфер. Острота ума и интенсивность чувств зависят от этого. Несчастье ослабляет или даже парализует наши психические функции. Счастье же, напротив, способствует полноте их осуществления. Субъективное чувство счастья, если оно не элемент состояния личности, — не более чем иллюзорная мысль о чувстве и не имеет ничего общего с подлинным счастьем.

Удовольствие или счастье, которые существуют только в голове человека, а не являются условием существования его как личности, можно называть псевдоудовольствием или псевдосчастьем. К примеру, человек, совершивший путешествие, чувствует себя счастливым в силу того, что заранее предвкушал удовольствие от путешествия, а на деле он может, сам того не осознавая, ощущать разочарование и неудовлетворенность. Его сновидения могут открыть ему истину; а может быть, и просто он сам осознает позже, что счастье его не было настоящим. Там же, где ожидалась печаль и несчастье, теми соответственно они и будут ощущаться, но фактически будут псевдотраданиями. Псевдоудовольствие и псевдотрадание — обман-

ные ощущения; на деле они суть мысли о предстоящих ощущениях, а не подлинные эмоциональные переживания.

Типы удовольствия

Анализ качественных различий между разными типами удовольствия является ключом к пониманию проблемы связи удовольствия с этическими ценностями.

Одним из типов удовольствия, как думали З. Фрейд и другие, выражающим сущность любых удовольствий, является чувство, сопровождающее *снятие болезненного напряжения*. Многие потребности нашего тела: голод, жажда, сон, потребность в сексуальном удовлетворении и другие — коренятся в происходящих в организме химических процессах. Будучи объективными, эти потребности, вызывающие физиологическую необходимость их удовлетворения, субъективно воспринимаются как желания, и, если эти потребности остаются неудовлетворенными в течение длительного времени, организм начинает ощущать болезненное напряжение, дискомфорт. Если же это напряжение снимается, то облегчение ощущается как удовольствие или, точнее сказать, удовлетворение. Этот термин, происходящий от *satis-facere* (букв. «сделать достаточным»), думается, более подходит для описания этого типа удовольствия.

Такова действительная природа всех физиологически обусловленных потребностей — их удовлетворение прекращает напряжение, возникающее на основе физиологических изменений, происходящих в организме. Если мы, например, голодны и что-то съедем, то наш организм в какой-то момент насыщается, так что съеданное сверх этого причиняет новые болезненные ощущения. Удовлетворение, испытываемое от болезненного напряжения, — наиболее простой, примитивный и психологически легко достижимый тип удовольствия. Удовлетворение может быть и одним из наиболее интенсивно переживаемых удовольствий, в случае если потребность довольно долго не находила удовлетворения, в силу чего сама стала достаточно сильной, интенсивной. Значение этого типа удовольствия не может подвергаться сомнению; не подвергается сомнению и тот факт, что отнюдь не для малого числа людей этот тип удовольствия является, в сущности, единственным знакомым переживанием.

Другой тип удовольствия, также возникающий при освобождении от напряжения, отличается от описанного выше источника, которым является не физиологическое, а психическое напряжение. Человек может думать, что его желание обусловлено физиологической потребностью тела, тогда как на самом деле оно обусловлено

потребностью психического ряда. Он, например, может испытывать необычайно сильное чувство голода, связанное, однако, не с нормальной физиологической потребностью, а с психически обусловленной необходимостью успокоить волнение или выйти из депрессивного состояния (хотя последние могут сопровождаться ненормальными в этом случае физико-химическими процессами). Хорошо известно, что и потребность в выпивке часто коренится не в необходимости утоления жажды, а в снятии психического напряжения.

Сильное сексуальное желание может быть обусловлено не собственной физиологической, а психологической потребностью. Она заключается в том, что человек, испытывающий необходимость доказать самому себе свою силу, показать другим свое превосходство или подчинить других через доминирование в сексуальной сфере, будет сексуально легко возбудимым, испытывающим болезненное напряжение, если его сексуальное желание не будет удовлетворяться. Он будет склонен думать, что его желания коренятся в физиологической потребности организма, тогда как на деле они обусловлены его психическим состоянием. Невротическая сонливость — еще один аналогичный пример, когда причиной ее служит не обычная усталость, а психические состояния взволнованности, страха или гнева.

Все эти желания аналогичны нормальным, физиологически обусловленным потребностям в той мере, в какой и те и другие вызваны определенным дефицитом. Только в одном случае этот дефицит связан с протекающими в организме нормальными химическими процессами, в другом — с дисфункцией психической сферы. В обоих случаях этот дефицит вызывает ощущение напряжения, освобождение от которого порождает чувство удовольствия. Все другие желания, которые не являются формой выражения каких-либо телесных потребностей, вроде страстного желания славы, господства или, наоборот, подчинения, враждебности или ревности, коренятся также в структуре характера человека, и почвой для их возникновения служат различные извращения и нездоровые изменения. Удовлетворение такого рода желаний так же вызывается облегчением психического напряжения, как и в случае невротически обусловленного физиологического желания.

Хотя удовольствие, извлекаемое из удовлетворения действительной физиологической и иррациональной психической потребности, заключается в освобождении от напряжения, в качественном отношении оба типа удовольствия существенно различаются. Обусловленные физиологическими потребностями желания, такие, как голод, жажда и другие, удовлетворяются путем устранения, снятия физиологически обусловленного напряжения и возникают, только

когда вновь появляется физиологическая потребность; они по своей природе подчиняются определенному ритму. Напротив, иррациональные желания, так сказать, ненасытны. Так, желания, порожденные завистью, стремлением к обладанию, садистическими наклонностями, не исчезают с их удовлетворением, разве что на мгновение. Эти желания не могут быть «удовлетворены» в силу самой их природы. Они происходят из чувства постоянной внутренней неудовлетворенности. Недостаток или отсутствие продуктивности и как следствие — бессилие и страх — вот корни этих страстей и безумных желаний. Даже если бы человек удовлетворил все свои желания, связанные со стремлением к власти и деструктивными импульсами, его страх и одиночество все равно остались бы, а следовательно, осталось бы и напряжение. Блаженство, которое рисует воображение, оборачивается настоящими муками; поскольку человек не освобождается от страха, то ему представляется, что каждое последующее удовлетворение ослабит наконец его ненасытную потребность и восстановит столь желанное внутреннее равновесие. Но его ненасытная потребность как бездонная яма, так что мысль об удовлетворении — не более чем мираж. Поистине не животная природа человека, а сознание с его способностью воображения ответственно за ненасытность этой потребности.

Итак, мы видели, что удовольствие, получаемое при удовлетворении физиологических потребностей и невротических побуждений, является результатом устранения болезненного напряжения. Но в то время как первые могут действительно выступать одним из условий ощущения счастья, удовлетворение вторых способно лишь на время смягчить остроту потребности, указывая в действительности на функциональную патологию и невозможность достижения счастья. Можно назвать тип удовольствия, извлекаемого из удовлетворения иррациональных желаний, «иррациональным удовольствием» в противоположность «удовлетворению», относящемуся к нормальным физиологическим потребностям.

Для проблем этики различие между иррациональным удовольствием и счастьем гораздо более важно, чем различие между иррациональным удовольствием и удовлетворением. Мы поймем эти дистинкции лучше, если введем понятие психологической *недостаточности* и противоположное ему понятие психологической *избыточности*.

Неудовлетворенные физиологические потребности создают напряжение, устранение которого дает удовлетворение. Само отсутствие или недостаток образуют основу удовлетворения. В ином смысле иррациональные желания также коренятся в наличии дефицита, т.е. недостатка, а именно в неуверенности и страстном желании,

вынуждающих человека ненавидеть, завидовать или заставлять другого подчиняться; удовольствие, извлекаемое из удовлетворения этих устремлений, коренится в существенном недостатке продуктивности. Тем самым и физиологические, и иррациональные психические потребности являются частью общей системы недостаточности.

Но по другую сторону сферы недостаточности лежит сфера *избыточности*. Избыток энергии — феномен, неотъемлемо присущий человеку. У животных избыток энергии реализуется в игре; характерная для человека избыточность является сущностно человеческим феноменом, сферой продуктивности, внутренней активности. Эта сфера существует лишь там, где человеку не приходится работать ради хлеба насущного, на что он затрачивает большую часть своей энергии. Эволюция человечества характеризуется постоянным расширением этой сферы избыточности, того избытка энергии, благодаря которому человек достигал гораздо большего, чем просто необходимого жизнеобеспечения. Все, чего достиг человек, он достиг благодаря этой способности.

Различие между недостаточностью и избыточностью, а следовательно, и между удовлетворением и счастьем существует во всех сферах человеческой активности и деятельности, даже в сфере таких элементарных функций, как голод или секс. Удовлетворять физиологическую потребность в пище при сильном голоде приятно, так как это ослабляет напряжение. Качественно отличается от удовлетворения чувство голода, получаемое от удовлетворения аппетита. Аппетит — это предвкушение наслаждения от вкуса пищи и в отличие от чувства голода не создает никакого напряжения. Вкус в этом смысле — продукт культурного развития и воспитания, наподобие музыкального и художественного вкуса, а потому может развиваться только в условиях избыточности — как в культурном, так и психологическом ее понимании.

Голод — феномен недостаточности; удовлетворение его — это необходимость. Аппетит — феномен избыточности; его удовлетворение не необходимость, но выражение свободы и продуктивности. Сопровождающее его удовольствие можно назвать радостью.

В отношении секса может быть проведено аналогичное различие. Фрейдовская концепция сексуальности основана на идее побуждения, вызываемого физиологически обусловленным напряжением, которое, подобно голоду, снимается путем удовлетворения этой потребности. Но Фрейд игнорирует сексуальные желания, а также тип удовольствия, возникающий при удовлетворении аппетита, т.е. то, что существует в сфере избыточности и представляет собой исключительно человеческий феномен. Сексуальный «голод» человек удовлетворяет за счет снятия напряжения, все равно — фи-

зиологически или психически, — что и доставляет ему соответствующее удовольствие. Но то, что сексуальное удовольствие, которое называется радостью, возможно лишь в условиях избыточности и свободы является при этом выражением чувственной и эмоциональной продуктивности.

Многие думают, что радость и счастье идентичны счастью в любви. Более того, многие думают, что любовь вообще — единственный источник счастья. Но и в любви, как и вообще в любой другой сфере деятельности, следует различать продуктивную и непродуктивную форму. Непродуктивную, или иррациональную, любовь может выражать любой вид мазохистского или садистского симбиоза, когда отношения строятся не на взаимном уважении и честности, а на зависимости одного от другого, в основе которой лежит неспособность зависеть от самих себя. Такая любовь, как и иные иррациональные побуждения, основана на недостаточности, на недостатке продуктивности и внутренней уверенности в себе. Продуктивная любовь — форма интимной связи между двумя людьми, но одновременно такая форма, в которой сохраняется целостность личности каждого из них, такая любовь — это феномен избыточности, и способность к ней — свидетельство человеческой зрелости. Радость и счастье — спутники продуктивной любви.

Во всех сферах деятельности различие между недостаточностью и избыточностью определяет качество доставляемого этой деятельностью удовольствия. Каждый человек переживает удовлетворение, иррациональные удовольствия и радость. Относительный вес каждого из этих типов удовольствия, собственно говоря, и создает определенные различия между людьми. Удовлетворение и иррациональное удовольствие требуют не эмоционального усилия, а только способности создавать условия для снятия напряжения. Радость — это достижение, она предполагает внутреннее усилие, усилие продуктивной активности.

Счастье — дар богов, а создается усилиями собственной внутренней продуктивности. Счастье и радость — это не удовлетворение потребности, проистекающей из физиологической или психологической недостаточности; они — не освобождение от напряжения, а спутники всякой продуктивной деятельности: в сфере мышления, чувств или поступков. Радость и счастье не различные состояния; они отличаются только тем, что радость связана с переживанием единичного факта, а счастье, можно сказать, постоянное или нераздельное переживание радости. О «радостях» мы можем говорить во множественном числе, о «счастье» — только в единственном.

Счастье свидетельствует о том, что человек нашел ответ на проблему человеческого существования: оно — в продуктивной реали-

зации его возможностей, а тем самым одновременно — в единстве с миром, при сохранении, однако, целостности (и суверенности) собственной личности. Продуктивно расходуя свою энергию, человек увеличивает свои силы, он «горит, не сгорая».

Счастье — критерий высшей степени искусства жить, показатель высокой степени добродетели в том смысле, какой она имеет в гуманистической этике. Счастье часто понимают как логическую противоположность горя или страдания. Физические или душевные страдания — неизбежная часть человеческого существования. Ни за что на свете не принимать горя близко к сердцу — такое состояние может быть достигнуто только ценой полной отрешенности от всего, а это исключает и возможность ощущения счастья. Таким образом, противоположностью счастья будут не горе и страдание, а депрессия, являющаяся следствием внутренней пустоты и непродуктивности.

Итак, мы рассмотрели типы удовольствия, имеющие отношение к теории этики: *удовлетворение, иррациональное удовольствие, радость и счастье*. Осталось познакомиться с двумя менее сложными типами удовольствий. Один тип тот, который сопровождает выполнение намеченной задачи. Его можно назвать «вознаграждением». Достичь того, чего хотелось, — само по себе награда, хотя в этом случае совсем необязательно, чтобы деятельность была продуктивной; но, с другой стороны, это доказывает силу и способность человека успешно действовать во внешнем мире. Такого рода удовольствие не зависит сколько-нибудь жестко от какой-либо специальной деятельности; человек может получить немалое удовольствие, например, от хорошей игры в теннис или удачной сделки; главное — что задача, которую человек перед собой поставил, была достаточно сложной и была удовлетворительно решена.

Другой тип удовольствия связан не с приложением усилия, а, наоборот, с *отдыхом*; оно сопровождает не требующую усилий, но приятную активность. Значение биологической функции релаксации заключается в том, чтобы регулировать ритмичность работы организма, который не может постоянно находиться в состоянии активной, напряженной деятельности. Слово «удовольствие» без каких-либо дополнительных уточнений, думается, больше всего подходит для обозначения приятных ощущений, испытываемых человеком в результате релаксации.

* * *

Мы начали с обсуждения проблематичности гедонистической этики, в которой утверждается, что цель жизни есть удовольствие, в

силу чего оно само по себе благо. В результате нашего анализа различных типов удовольствия мы можем сформулировать этическое понимание удовольствия. Удовлетворение, являющееся освобождением от физиологически обусловленного напряжения, само по себе ни хорошо ни плохо; с точки зрения этической оценки оно нейтрально, равно как и вознаграждение, и последний из обсуждавшихся нами типов удовольствия. Иррациональное удовольствие и счастье (радость) — это уже переживания, этически окрашенные. Иррациональное удовольствие — признак ненасытной потребности, неумения положительно решить проблему человеческой экзистенции. Счастье (радость), напротив, доказательство частичного или даже полного воплощения «искусства жить». Счастье — величайшее из достижений человека; это реализация им как целостной личностью продуктивного отношения к самому себе и к окружающему миру.

Гедонистически ориентированным мыслителям не удалось достаточно адекватно проанализировать природу удовольствия; складывается впечатление, что их усилия сводятся к следующему утверждению: то, что в жизни легче всего иметь *любое* удовольствие, и есть то, что наиболее ценно. Но ничто по-настоящему ценное не является легко достижимым; тем самым их ошибка облегчила их оппонентам критику принципов свободы и счастья и позволила на этой основе утверждать, что именно отказ от удовольствия есть доказательство добродетели. Гуманистическая этика может постулировать счастье и радость в качестве главных добродетелей, но, выдвигая этот постулат, она ставит перед человеком не простейшую, а наиболее трудную задачу полного развития его продуктивности.

Вопросы для размышления

1. Какова этимология слова «гедонизм»?
2. Кого можно считать первым представителем гедонистической теории?
3. Почему Эпикур полагал, что не все удовольствия предпочтительны?
4. Как Платон проводил различие истинных и ложных удовольствий?
5. Как истолковать выражение Б. Спинозы «Блаженство не есть награда за добродетель, но есть сама добродетель».
6. Совместимы ли удовольствие и страдания?
7. Что такое «моральный мазохизм»?
8. Что означают слова «Счастье — не дар богов»?
9. Почему счастье связано с благом?
10. Какие типы удовольствий называл Э. Фромм?

Задания

1. Гораций называл «золотую молодежь», которая окружала Августа, «поросятами из Эпикурова стада». Почему Гораций был так резок? Как он оценивал теорию Эпикура? Какие исторические параллели вы могли бы привести?

2. Один писатель написал такие строчки:

Уж чем так плохо жила Мэрилин Монро? Уж чего не хватало в жизни Хемингуэю? Почему Байрон — предмет зависти и подражания целого континента, красавец, богач, спортсмен, кумир, гений, — был пессимистом? Почему Лев Толстой — граф, богач, знаменит, женат на любимой — прятал веревку, чтоб не повеситься, и ружье, чтоб не застрелиться?

Какие мысли о счастье могут возникнуть при обсуждении этих вопросов?



Тема 10

Свобода как этическая ценность

Величайший плод ограничения желаний — свобода.

Эпикур

Идея рока, судьбы

Свобода — одна из ведущих ценностей европейской культуры. Первые философские постижения свободы находим в древних размышлениях о роке. Судьба — предопределенность событий и поступков, совокупность всего сущего, которое влияет и не может не влиять на бытие человека, народа. Древние греки создали культ судьбы и олицетворяли ее в виде Мойры, Тюхе, Ате, Хеймармене, Ананке, Антропоса. Эта высшая сила могла олицетворяться в образе природы или какого-нибудь божества.

Древний эллин, как подмечает философ В.С. Библер, внутренне, насущно покорен року, космической судьбе, справедливости. «Он обреченно (в этом его мужество) избывает предначертания судьбы — предначертания, в которых на века в смене десятков поколений предопределены рождения и жизни, смерти родов, племен, полисов. Эллин не может и не должен знать (это было бы преступлением) свою судьбу и тайный смысл своих поступков. Он должен честно сыграть свою роль в космической трагедии. Но одновременно и в том же отношении — древний эллин целиком, индивидуально отвечает за космический рок, за его завязку и развязку. Это индивид, могущий и долженствующий — и по праву — судить самого себя; индивид, способный сосредоточить единожды — в акме (от греч. акме — высшая степень чего-либо, цветущая сила. — П.Г.) героического поступка (ослепление Эдипа, отречение от царства; или — огонь Прометея) — все прошлое и все будущее многих поколений»¹.

Это, по словам философа, индивид, полностью осознающий (в глубине души), провидящий (в глубине разума) космический роковой смысл своего невольного преступного (преступающего...) деяния, уже в самый момент его осуществления. В момент акме поступок Эдипа-царя (оценка суда, знающего правду) и поступок Эдипа-путника (невольное отцеубийство) совпадают. Это один поступок...

¹ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность. Философское размышление о жизненных проблемах. М., 1988. С. 9.

Проследуем за мыслью Библера. В трагедии «Эдип в Колоне» акме поступка разомкнуто. Оно растянуто в линейную траекторию «не мной задуманного рока». Эдип теперь чувствует себя неотвеченным за свои поступки, не знающим, что совершает. Но в трагедии «Эдип-царь» полное приятие рока, своего места и роли в исполнении космически завязанной судьбы, и акме целостной индивидуальной ответственности за этот поступок, и тот и другой полюс нравственной перипетии не могут быть отторгнуты и вычеркнуты из (античной) нравственной архитектоники.

Я должен отвечать за не мной начатый, не мной завязанный рок; я должен отвечать за поступок, мной в полной мере сознания совершенный; за поступок, в котором я (индивид) завязываю и — способен развязать, избыть — роковые связи человеческих судеб. Но коль скоро это так, то мой поступок безвыходно трагедичен, и как бы я ни поступил, нарушение второго полюса данной коллизии снова и снова делает меня виновным, вторгает меня в напряжение нравственных перипетий. Античный индивид нравствен только в такой трагедийной перипетийности своего поступка¹.

Катарсис — важнейший момент развития действия в античной трагедии, предполагавший эмоциональную разрядку. Трагедия — не простое описание печальных происшествий и страшных убийств. Не количество драм и не число гибелей рождает жанр. Герои трагедии ищут оправдания своим поступкам. В какой-то момент они попадают, казалось бы, в безысходную ситуацию, когда им приходится до конца осмысливать собственную судьбу, свой выбор, когда любое решение может стать катастрофическим. И герой побеждает ситуацию, однако чаще всего — ценой собственной гибели. Но вот что странно. Герой античной трагедии погибал, а зрители, вытирая проступившие слезы жалости, расходились с просветленной душой и сердцем, готовым к самым тяжелым испытаниям. Так греки открыли великую тайну драматического действия, мистическое очищение души от грязи чувственности и телесности. Но они показали также, что рок и ощущение свободы связаны между собой парадоксальным образом.

Свобода как политический лозунг

Свобода (греч. *eleutheria*, лат. *libertas*) как политический лозунг сформировалась у греков в Афинах во время Греко-персидских войн (V в. до н.э.) в противовес персидской деспотии. Понятие сво-

¹ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность... С. 9.

боды занимало видное место в трудах «отца истории» Геродота. Платон рассматривал так называемый «парадокс свободы», критикуя демократию и рассказывая о появлении тирана. Он поднимает следующий вопрос: «Что если люди пожелали отказаться от правления в пользу тирана?» — и предполагает, что свободный человек может использовать свою абсолютную свободу для попрания сначала законов, а затем и самой свободы, потребовав власти тирана.

Анализируя эти мысли Платона, английский философ Карл Поппер замечает:

И это возможность не из области фантазии — такое случилось много раз. Всякий раз, когда это происходило, интеллектуальные позиции демократов, выбравших конечным основанием своего политического кредо принцип правления большинства или другой подобный принцип суверенитета, оказывались неустойчивыми. С одной стороны, принимаемый ими принцип требует, чтобы они противостояли любому правлению, кроме власти большинства, и, следовательно, выступили против новой тираннии. С другой стороны, в соответствии с тем же принципом им следует принимать любое решение, достигнутое большинством, т.е. поддержать нового тирана. Противоречивость такой теории, конечно же, парализует их действия. Следовательно, те из нас, демократов, кто требует институционального контроля над правителями со стороны тех, кем правят, в особенности требует права смещения правительства большинством голосов, должны основывать свои требования на более последовательной теории, чем теория суверенитета¹.

В качестве центрального образа, олицетворяющего Римскую республику, понятие «свобода» использовалось прежде всего против наступающей империи, позже — против утвердившихся императоров во время различных сенатских оппозиций (например, заговор Пизона против Нерона в 65 г.). В философии после Аристотеля понятие свободы в основном сводилось к свободе воли. Аристотель считал добровольным (т.е. свободным) поступок, побудительный мотив которого находился в самом действующем лице («Никомахова этика»). Это понятие было развито стоиками в понятии «внутренняя свобода». Согласно стоикам государственная власть распространяется лишь на внешнюю сторону действий человека, в то время как каждый человек остается внутренне свободным. Даже в оковах человек, в том числе и раб, мог быть свободен; упразднение рабства как института стоиками не выдвигалось.

Напомним, что в мифах собственное решение человека представляется в виде манифестации божественной воли. К примеру,

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I. М., 1992. С. 163—164.

Агамемнон упрекает Зевса и Мойру в том, что они несут ответственность за его вину. На первых этапах развития космологической философии проблема свободы воли не играет почти никакой роли. Положение изменяется с началом действия софистов и Сократа, обратившихся к познающему и изъявляющую свою волю человеку. Учение Сократа о зависимости воли от знания (добродетель тождественна знанию) переходит к Платону и Аристотелю. Особое значение проблема свободы воли приобретает в этически ориентированной эллинистической философии. Фатум стоиков не оставлял места для свободы воли. Эпикур, напротив, стремился обосновать возможность подлинного свободного решения путем введения гипотезы о случайном отклонении атомов.

Свобода — это возможность поступать как хочется. Свобода — это прежде всего свобода воли. Однако воля, как мы видим, всегда по своей сущности свободная воля. Трудность осмысления свободы в истории философии проявлялась в том, что многие мыслители старались вывести из сущности свободы долг человека. Они стремились или вообще не употреблять понятия свободы, или определенным образом ограничить его. Но долг никогда не может вытекать из самой свободы, а только из этических соображений. Будучи не ограниченной по своей сущности, свобода как раз должна предполагать этику, чтобы сделать людей неограниченно ответственными за все, что они делают и позволяют делать другим.

В психологии реальность свободы обосновывается анализом оскорбительной для нормального человека характеристики его как «невменяемого», т.е. как такого человека, который не может отвечать за последствия своих действий, так как он несвободен.

В истории развития понятия свободы образ творческой свободы постепенно вытесняет образ свободы от препятствий (принуждения, каузальности, судьбы). Мы видели, как в древней философии (у Сократа и Платона) речь идет прежде всего о свободе и судьбе, затем о свободе от политического деспотизма (у Аристотеля и Эпикура) и о бедствиях человеческого существования (у Эпикура, стоиков, в неоплатонизме).

Идея личной свободы

В Средние века свобода ограничивалась церковным проклятием, причем возник разлад между нравственно требуемой свободой человека и религиозными требованиями всемогущего Бога. Средневековое общество в отличие от современного характеризовалось отсутствием личной свободы. В раннем христианстве каждый был

прикован к своей роли в социальном порядке. Человек почти не имел шансов переместиться социально — из одного класса в другой — и едва мог перемещаться даже географически, из города в город или из страны в страну. За немногими исключениями, он должен был оставаться там, где родился. Часто он даже не имел права одеваться, как ему нравилось, или есть, что ему хотелось. Ремесленник был обязан продавать за определенную цену, а крестьянин — в определенном месте, на городском рынке. Член цеха не имел права передавать технические секреты своего производства кому бы то ни было за пределами цеха и был обязан допускать своих коллег по цеху к участию в каждой выгодной сделке по приобретению материалов. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись практически на все сферы деятельности.

Однако, как отмечает Э. Фромм, хотя человек не был свободен в современном смысле слова, он не был при этом ни одинок, ни изолирован. «Занимая определенное, неизменное и бесспорное место в социальном мире с самого момента рождения, человек был закреплен в какой-то структурированной общности; его жизнь была с самого начала наполнена смыслом, что не оставляло места сомнениям, они и не возникали. Личность отождествлялась с ее ролью в обществе; это был крестьянин, ремесленник или рыцарь, но не индивид, который по своему выбору занимается тем или иным делом»¹.

Оценивая феномен свободы в средневековом обществе, итальяно-немецкий философ *Романо Гвардини* (1885—1968) пишет:

Дух и душа человека христианской культуры в сравнении с его античными собратьями богаче на одно измерение; его способность чувствовать, творчество сердца и энергия страдания — не от природной одаренности, а от общения с Христом. Отсюда и другое — большая свобода самоопределения как в отношении добра, так и в отношении зла. Христианство дало человеку такую возможность действия, при которой он если был добр, то делался лучше язычника, если зол, то хуже его. Мысль Кьеркегора о том, что античный мир при всей его гениальности был в чем-то наивен и что настоящее совершеннолетие личности связано с христианством, без сомнения верна².

В эпоху Возрождения и в последующий период под свободой понимали беспрепятственное всестороннее развитие личности.

¹ Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Догмат о Христе. М., 1998. С. 212.

² Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике // Философские науки. 1992. № 2. С. 145.

В эту эпоху зародился современный индивидуализм. Индивид освобождается от экономических и политических основ. Он приобретает и позитивную свободу вместе с активной и независимой ролью, какую ему приходится играть в новой системе, но при этом освобождается от связей, дававших ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности. Он уже не может прожить жизнь в тесном мирке, центром которого был он сам; мир стал безграничным и угрожающим. Потеряв свое определенное место в этом мире, человек потерял и ответ на вопрос о смысле его жизни и на него обрушились сомнения: кто он, что он, зачем он живет?

Средневековая церковь, как уже отмечалось, подчеркивала достоинство человека, свободу его воли, ценность его усилий; она утверждала богоподобие человека и его право быть уверенным в любви Бога. Люди ощущались как равные, как братья — уже в силу одного их подобия Богу. В позднем Средневековье, в связи с развитием капитализма, поднималась волна неуверенности и замешательства, но в то же время все сильнее становились тенденции к признанию роли человеческой воли и человеческих усилий.

Анализируя парадоксальное самоощущение человека в эпоху Реформации, Фромм подчеркивает:

Человек свободен от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, и теология Лютера выражает это чувство бессилия и сомнения. Облик человека, изображенный им в религиозных терминах, отражает положение индивида, возникшее в результате происходящих социально-экономических перемен. Представитель среднего класса был так же беспомощен перед лицом новых экономических сил, как обрисованный Лютером человек перед лицом Бога¹.

Со времени Просвещения возникает понятие свободы, заимствованное у либерализма и философии естественного права (Г. Гроций, Т. Гоббс, С. Пуфендорф, Дж. Локк). Возникает понятие свободы как политико-правовой автономии гражданина. Укрепляется индивидуализм как философское учение о соотношении личности с обществом, коллективом и государством, утверждающее безграничность потребностей, чрезвычайную полноту и абсолютную свободу воли индивида. Речь идет об индивиде как самоцели, о неограниченных потребностях и абсолютных правах личности, о ее полной свободе и независимости от общества и государства.

¹ Фромм Э. Догмат о Христе. С. 244.

Два аспекта свободы

Доктрины протестантизма психологически подготовили человека к той роли, которую ему надлежало играть в современной промышленной системе. Эта система — ее практика и дух, выросший из этой практики, — охватив все стороны жизни, изменяла всю личность человека и обостряла уже названные противоречия. Она развивала индивида и делала его беспомощным, расширяла свободу и создавала новый тип зависимости. В борьбе за свободу внимание всегда было сконцентрировано на ликвидации старых форм власти и принуждения. В результате естественно появление чувства свободы по мере уничтожения традиционных форм принуждения.

Однако это не так.

Иными словами, — пишет Фромм, — мы зачарованы ростом свободы от сил, внешних по отношению к нам, и, как слепые, не видим тех внутренних препон, принуждений и страхов, которые готовы лишить всякого смысла все победы, одержанные свободой над традиционными ее врагами. В результате мы склонны считать, что проблема свободы состоит исключительно в том, чтобы обеспечить еще больше той самой свободы, которая уже получена нами в период Новой истории; мы полагаем, что защита свободы от тех сил, которые на нее покушаются, — это единственное, что необходимо¹.

Проблема свободы является не только количественной, но и качественной. Разумеется, нужно защищать и отстаивать каждую из уже завоеванных свобод, необходимо их охранять и развивать, но вместе с тем необходимо добиться свободы нового типа: такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще. Протестантизм дал толчок духовному освобождению человека. Капитализм продолжил это освобождение в психологическом, социальном и политическом плане. Экономическая свобода была основой этого развития, а средний класс — ее поборником.

Человек все более освобождался от уз природы; он овладел ее силами до такой степени, о какой нельзя было и мечтать в прежние времена. Люди становились равными, исчезали кастовые и религиозные различия, которые прежде были естественными границами, препятствовавшими объединению людей, и люди учились узнавать друг в друге людей. Мир все больше освобождался от таинственности: человек начинал смотреть на себя объективно, все меньше поддаваясь иллюзиям. Развивалась и политическая свобода. В силу

¹ Фромм Э. Догмат о Христе. С. 264.

своего нового экономического положения поднимавшийся средний класс смог завоевать политическую власть; а вновь завоеванная власть создала новые возможности для экономического прогресса.

Основными вехами на этом пути были великие революции в Англии и во Франции и борьба за независимость Америки. Вершиной этой эволюции политической свободы явилось современное демократическое государство, основанное на принципе равенства всех людей и равного права каждого участвовать в управлении через выборные исполнительные органы. При этом предполагается, что каждый человек способен действовать в соответствии с собственными интересами, в то же время имея в виду благо всей нации. Одним словом, капитализм не только освободил человека от традиционных уз, но и внес громадный вклад в развитие позитивной свободы, в преобразование активной, критической и ответственной личности.

Однако это лишь одна сторона воздействия капитализма на развитие свободы. Другая состоит в том, что капитализм сделал индивида еще более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия. Положение, в котором находится индивид в наши дни, предсказывали дальновидные мыслители XIX в. С. Кьеркегор описал беспомощного индивида, раздираемого мучительными сомнениями, подавленного чувствами одиночества и беспомощности. Ф. Ницше наглядно изобразил приближающийся нигилизм, воплотившийся в нацизме, и написал портрет «сверхчеловека» как отрицание потерянного и ничтожного человека, которого он видел в действительности. Тема бессилия человека нашла наиболее яркое выражение в творчестве Франца Кафки. В романе «Замок» он изображает человека, который хочет войти в контакт с таинственными обитателями замка; предполагается, что они подскажут ему, как жить, укажут его место в мире. Вся его жизнь состоит из отчаянных попыток встретиться с ними, но это так ему и не удается; и он остается один с чувством полнейшей безнадежности и пустоты.

Смысловая подвижность идеи

Жизнь ежедневно и неотступно предлагает нам ситуацию выбора и властно требует от нас ответов. Искать желанную профессию или вместе с приятелем торговать в ларьке? Высказать собственное мнение или промолчать, будто так и надо? Довериться любимой или сразить ее жестокостью? Испытать радость общения на людном перекрестке жизни или «ощутить сиротство как блаженство»?

Скажи мне, какой ты сделал выбор, а я скажу, кто ты. И так, будь свободен, поступай по собственному велению. Услышав такое, иной усмехнется: легко сказать... Разве кто-нибудь интересуется, что у меня на уме... Я, может быть, в институт не пошел бы и книжки забросил. Только кто мне позволит?

Понятие свободы включает в себе подчас самое неожиданное содержание. Не случайно немецкий философ XX в. Э. Кассирер в работе «Техника современных политических мифов» оценивал данное слово как одно из наиболее туманных и двусмысленных не только в философии, но и в политике. Свидетельством смысловой «подвижности» и «неконкретности» понятия служит тот факт, что оно возникает, как правило, в разных сопоставлениях. В философии «свобода» обычно противостоит «необходимости», в этике — «ответственности», в политике — «порядку». Да и сама содержательная интерпретация слова «свобода» содержит в себе весьма различные оттенки. Свобода может отождествляться с полным своеволием, а может оцениваться как сознательное решение, тончайшее мотивирование человеческих поступков.

Согласно Фоме Аквинскому

свободу можно правильно определить следующим образом: свобода есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта. Так, мы говорим, что вода свободно течет, или обладает свободой течь, по руслу реки, ибо в этом направлении для ее течения нет никаких препятствий; она не может свободно течь поперек русла, ибо берега препятствуют этому. И хотя вода не может подниматься вверх, никто никогда не говорит, что у нее нет свободы подниматься, потому что в данном случае препятствие заключается в самой природе воды и носит внутренний характер. Таким же образом мы говорим, что связанный человек не обладает свободой ходить, потому что препятствие заключается не в нем, а в его узах; но мы не можем говорить так о больном или увечном, потому что препятствие заключается в них самих.

А. Шопенгауэр считал, что для новейшей философии свобода — главнейшая проблема. Свои размышления на данную тему он начал с определения данного понятия, которое представлялось ему отрицательным. Когда мы говорим о свободе, то фиксируем при этом те препятствия, которые нужно устранить ради нее. Если бы у меня были деньги, я купил бы видео... Если бы знаменитый режиссер увидел меня, я стала бы кинозвездой... Окажись у меня родственники во Франции, я бы... Был бы я столь талантлив...

Выясняется, что о свободе можно говорить только как о преодолении трудностей. Исчезла помеха — родилась свобода. Она всегда

возникает как отрицание чего-то... Неожиданный подход, не правда ли? Свобода казалась таким безупречным понятием, кристально ясным. И вдруг обнаруживается, что определить свободу из самой себя крайне сложно, попросту невозможно. Для того чтобы приблизиться к ее пониманию, нужно указать на совсем иные, посторонние факторы. Они существенны, конкретны. Собственное же положительное содержание свободы, согласно Шопенгауэру, равно нулю.

Возьмем такой пример. Человек собирается поступать в институт. Нет ровно никаких препятствий к тому, чтобы он принял такое решение и осуществил его. Но воля его бездействует. Оказывается, есть нечто (угрозы, обещания, опасности), воздействующее на мотивы его поведения. Точно ли свободен такой человек? — спросил бы Шопенгауэр.

Возможен ли свободный выбор?

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Если он захочет, то свобода окажется его союзницей. Но так ли это?

Г. Гегель утверждал, что свобода сопряжена с необходимостью:

Свобода, которая не имела бы внутри себя никакой необходимости, и одна лишь необходимость без свободы — суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена внутри себя и, следовательно, вместе с тем необходима.

Можно ли говорить о свободном выборе со стороны индивида, если, допустим, сторонники психоанализа доказывают, что поведение человека «запрограммировано» впечатлениями детства, вытесненными впечатлениями, подавленными вождлениями? Допустим, в младенческие годы какая-то девочка пережила сильную психологическую травму, которая оставила след в ее психике и оказывает воздействие на поведение теперь уже взрослого человека. Любой поступок, даже самый сокровенный и самый стихийный, если верить неофрейдистам, можно предсказать, объяснить заранее, доказать его неотвратимость. Что же остается тогда от человеческой свободы?

Сегодня немало пишут и о том, что поведение человека весьма сильно зависит от господствующей культуры. Многие оказывают воздействие на наше сознание. Как же можно проявить собствен-

ную уникальность? Возможно, мы только полагаем, будто у нас есть идеалы. А на самом деле они взяты из наличной культуры, некритически восприняты нами. Как же рождается свобода?

Многие современные мыслители с большой тревогой пишут о таком феномене современной культуры, как *индустрия сознания*. Личность утрачивает свою самобытность, потому что господствующая культура, опираясь на мощные средства массовой коммуникации, буквально впечатывает в сознание человека те или иные мыслительные и нравственные стандарты.

Всегда, например, считалось, что предельная свобода индивида находит свое отражение в акте самоубийства. Человек настолько свободен, что может добровольно уйти из жизни. Этот поступок требует внутренней концентрации сил, отчаянной решимости, даже мужества, чтобы совершить последний шаг. Но вот религиозно настроенный философ *Габриэль Марсель* (1889—1973) пришел к выводу, что здесь не все так просто. В наши дни средства психологического нажима на личность столь изощренны, тонки, неуловимы и вместе с тем так действенны, что и этот акт вовсе не воплощает теперь свободной воли индивида.

Можно, например, считает Марсель, подтолкнуть к трагической грани человека, полного желания жить. Многочисленные сериалы с убийствами и насилием способны вызвать в человеке готовность расстаться с этим миром и даже внушить ему, будто он вынес приговор себе обдуманно, самостоятельно, без всякой подсказки. И напротив, изверившегося, отчаявшегося субъекта, задумавшего уйти из жизни, по словам Марселя, нетрудно с помощью тех же манипулятивных приемов уверить в том, что такой поступок невозможен с моральной точки зрения. И в этом случае человеку будет казаться, что свое решение он принял без всякой подсказки, хотя на самом деле и здесь произошло насилие над его личностью.

Может быть, нам только мнится, что у нас есть свободная воля, а в конкретном поведении обнаруживаются лишь общепринятые стандарты? Не случайно психологи считают, что, воздействуя на подсознание человека, можно заставить выпрыгнуть его в окно... Если возможности манипулирования сознанием столь безграничны, то какой смысл толковать о свободных идеалах?

Самое поразительное, самое интересное состоит, пожалуй, в том, что у любого манипуляторского механизма есть пределы. Можно загипнотизировать человека и заставить его совершать всякие забавные поступки. Он будет рыть яму, играть с куклой, убирать мусор. И все это по внушению гипнотизера. Но вот парадокс: даже в гипнотическом состоянии человек не нарушит тех нравственных устоев, которые у него есть. Выходит, ценности — это какой-

то глубинный, стабильный пласт нашей психики. Возможно, именно здесь, через выбор абсолютов, святынь, реализуется наша свобода.

Спрашивая «Свободен ли человек?», важно пояснить, о чем идет речь — о политическом положении или о внутреннем самоощущении. Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен. Известный писатель, который долгие годы провел в тюрьме, рассказывал, что он никогда не чувствовал себя таким внутренне независимым и свободным, как в камере. Парадокс? Однако согласимся: свобода — это состояние духа... Иному индивиду никто не чинит препятствий, он волен распоряжаться собой. Однако вопреки счастливым обстоятельствам он добровольно закабальет себя.

Итак, свобода — это философское понятие, отражающее неотъемлемое право человека реализовать свою человеческую волю. Вне свободы человек не может реализовать богатство своего внутреннего мира и своих возможностей.

Многие мудрецы разных эпох размышляли о человеческой свободе. В прошлом веке было сделано множество поразительных теоретических открытий, которые заставили по-новому взглянуть на эту проблему. Социальные мыслители засвидетельствовали: прежде чем пользоваться свободой, надо получше осознать, что она представляет собой. В противном случае могут наступить длительные и глубокие разрушительные последствия.

Издравле человека, стремившегося обрести свободу, казнили, подвергали изощренным пыткам, предавали проклятиям. Но никакие кары не могли погасить его свободолобие. Сладкий миг свободы нередко оценивался дороже жизни... На алтарь свободы брошены бесчисленные жертвы. Так, может быть, история человечества и есть дорога к свободе, мучительный путь освобождения от оков?

Свобода — одна из неоспоримых общечеловеческих ценностей. Однако самые радикальные умы прошлого, выступавшие в защиту этой святыни, нередко обнаруживали робость и половинчатость в ее определении. Ратуя за свободу, они тем не менее полагали, что свобода не абсолютна. Предоставьте индивиду право распоряжаться собственной судьбой — и наступит век хаоса. Ведь в нем сильны инстинкты своеволия, разрушительности и эгоизма. Свобода, безусловно, хороша, но замечательно, когда человек добровольно подчиняется общей воле, сознательно умеряет собственные порывы...

Проблема свободы в русской философии XIX века

Русский философ *П.Я. Чаадаев* (1794—1856) анализировал человека с двух сторон. С одной стороны человек есть телесное сущест-

во. Поэтому он ведет себя так, как любое иное одушевленное существо. Его деятельность обусловлена представлением о выгоде и инстинкте самосохранения. В этой деятельности человек исходит из самого себя. Но в человеке есть другая сторона, которая связана с его духовностью, разумом и нравственностью. Эти качества можно рассматривать как результат подчинения человека божественной силе, которая и является истинным источником человеческого в человеке.

Но если признать, что единственной основой нашей собственной деятельности является то, что объединяет нас с другими одушевленными существами, а все специфически человеческие качества привносятся в нас извне божественной силой, то можно ли говорить о существовании собственного человеческого импульса, который исходит из человеческой же деятельности, или по-другому — о существовании свободной воли человека? Именно этот вопрос о свободе воли ставит Чаадаев в «Философических письмах». Философ отмечает, что в отличие от природной сферы в нравственной все совершается в силу свободных актов воли, не связанных между собой и не подчиненных другому закону, кроме своей прихоти. Из этого следует, что и для Чаадаева не все в собственно человеческом сводится к влиянию внешней по отношению к человеку божественной силы. Для определения того, в чем состоит действие свободной человеческой воли, Чаадаев все же обращается к аналогии с природной сферой: как все разнообразие природных явлений можно объяснить через совокупное действие двух сил — тяготения и начального толчка, так и в духовной области можно говорить о сочетании нашей свободной воли с не осознаваемым нами действием внешней по отношению к нам божественной силы.

Разбирая далее, как происходит это сочетание, мы выходим на звено, которое опосредует действие божественной силы на нас, — мировое, или всемирное, сознание. Конкретное воздействие на наше мышление и содержание наших поступков происходит разными путями и чаще всего бессознательно, например, через нечаянное внушение в беседе или впечатление от случайно оброненного слова. Важно, что речь идет о непосредственном воздействии одного сознания на другое. Складываясь между собой и влияя друг на друга, сознания образуют единство, которое Чаадаев и называет мировым сознанием. Данный «скрытый опыт веков» составляет духовную сущность вселенной, однако сам он является продолжением других традиций, не имеющих корней на земле, но составляющих отправную точку всех обществ. Этой отправной точкой является глагол Бога к первому человеку. И в дальнейшем Бог посредством воз-

никшего из этого глагола мирового сознания постоянно обращается к человеку¹.

Другой русский философ — В.С. Соловьев (1853—1900) рассматривает необходимость как универсальную категорию, приложимую ко всем без исключения явлениям природного и человеческого бытия. Поэтому и свобода может быть определена как особый род необходимости, а именно как внутренняя необходимость в противоположность необходимости внешней. Анализ глав «Чтений о Богочеловечестве» (1877—1881) позволяет уточнить определение свободы как необходимое обнаружение собственного характера, или собственной сущности субъекта, вызванное соответствующим внешним мотивом. Соловьев различает, с одной стороны, падение камня действием сил тяготения и, с другой стороны, совершение высоких подвигов человеком под влиянием высокой идеи, проникшей в его душу, как случаи внешней и внутренней необходимости², однако обе ситуации можно одинаково истолковать в качестве необходимого проявления собственной сущности соответствующего субъекта, вызванное внешним мотивом.

По мнению В.С. Соловьева, чтобы сохранить свободу в качестве категории вне зависимости от какого-либо угла зрения, мы должны найти такой особый субъект или особую метафизическую идею, которые определяются исключительно внутренней необходимостью, без всякого дополнения ее необходимостью внешней. В системе Соловьева в качестве такого субъекта выступает лишь божественный организм идей как единое целое, т.е. Бог, по отношению к которому уже ничто, по определению, не может выступать внешним и принудительным. Но если существует только безусловно свободный субъект, определяемый исключительно внутренним строением или своей внутренней сущностью, а все остальные субъекты во взаимоотношении между собой не различаются сколько-нибудь существенно по степени свободы и несвободы, то существенным остается лишь различие между этим одним безусловно свободным субъектом и всеми остальными субъектами. И это различие должно состоять в том, что по отношению к Богу все остальные субъекты — человек, улитка, падающий камень и т.д. — должны оставаться одинаково разными в своей несвободе.

В.С. Соловьев ставит вопрос, почему Бог допускает, что движение происходит в виде постепенного процесса, через тупики и из-

¹ Более подробно об этом см.: *Ненашев М.И.* Проблема свободы в русской философии XIX века: П.Я. Чаадаев, В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2000.

² См.: *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 24.

держки, вместо того чтобы сразу перевести мир в совершенное состояние. И отвечает:

Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма¹.

Важно отметить, что сама концепция богочеловечества, построенная на определениях свободы как рода необходимости, диктует, по крайней мере в неявной форме, неизбежность преодоления этих определений и перехода к определению такой свободы, которая не может быть представлена как род необходимости. В поздних работах Соловьев развивает новую концепцию человеческой свободы. Свобода понимается уже не как необходимое проявление субъектом собственной предзаданной сущности или возможность сознательно подчинения своей сущности интересам общественного целого, но как способность личности к действию, вообще независимому от собственной сущности, и в этом смысле — как парадоксальная способность личности к независимости от самой себя. Эта способность личности к произвольному самоопределению выступает необходимым условием возможности подчинения высшему божественному началу, которое в силу своей сверхличной природы несоизмеримо с собственной сущностью личности.

Однако личность может свою способность к произвольному самоопределению воспринимать отнюдь не как условие для реализации чего-то другого, пусть и высшего по отношению к ней самой, но как цель в себе и как то, что само по себе является высшим достоинством и истинным содержанием жизни личности. Так возникает особая тема подмены действительно истинного содержания и высшего достоинства личности тем, что является лишь личностным условием для их реализации. С этой подменой поздний Соловьев связывает эгоизм или мнимое самоутверждение личности.

В.С. Соловьев показывает: чтобы выступать носителем и ипостасью высшего начала, личность должна обладать способностью к действию, произвольному и независимому от той определенности, которая накладывается на нее ее собственным эмпирическим Я. Однако сама личность свою способность к свободе от собственной эмпирической определенности может истолковать не как условие для осуществления чего-то более высокого, чем она сама, но как самоцель и свое истинное назначение. При этом происходит подмена истины тем, что является условием ее достижения. И предпо-

¹ См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 132.

лагается, что выход из состояния свободы как самоцели личность может осуществить, лишь опираясь на высшее по сравнению с нею начало из «иного порядка бытия».

Подобно философскому субъекту «Теоретической философии» Соловьева, герои Ф. Достоевского находятся по ту сторону собственной эмпирической, психологической и социальной сущности. Они от нее свободны. Если же обратиться к содержательной сути героев Достоевского, то обнаружим, что ключом к ее пониманию является диалектика негативной и позитивной свободы, которая становится предметом пристального анализа философии XX в. — европейской (Н. Гартман, М. Шелер) и русской (Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев).

Суммируя эти рассуждения, можно согласиться с М.И. Ненашевым, который подчеркивает, что в русской философии XIX в. можно различить три отдельные, несводимые одна к другой концепции свободы. Первая представлена в работах П.Я. Чаадаева, вторая — в работах В.С. Соловьева раннего и среднего периодов, третья — в работах В.С. Соловьева последнего периода и в романах Ф.М. Достоевского.

Своеобразие философии истории М. Чаадаева, в частности его идеи о роли христианства в становлении Европы как особого культурного мира и существовании различий между Европой и Россией, связано неслучайным образом с определением свободной человеческой воли как выбора между сознательным подчинением единому мировому разуму, источником которого является божественное слово, либо своеволием, которое ставит человека в зависимость от его собственной чувственной природой и случайных материальных обстоятельств.

Определение человеческой свободы, принятое Чаадаевым, приводит к фундаментальному противоречию в его концепции. С одной стороны, противопоставляются духовная и материальная составляющие мира, первая как источник добра, вторая как источник зла; но, с другой стороны, признается, что эти составляющие имеют единое божественное происхождение. Это противоречие может быть снято через переопределение свободы как особого рода необходимости. И именно из этого определения свободы исходит ранний Соловьев.

Понимание свободы как рода необходимости приводит Соловьева к изображению мирового и, в частности, исторического процесса как поэтапного, но тем не менее необходимого движения к абсолютному состоянию богочеловечества. В работах Соловьева последнего периода совершается переход к новому пониманию свободы — как способности к произвольному самоопределению. Этому пониманию свободы соответствует иное видение природы зла — не как

недостатка добра или несовершенства данного, но как реальной силы, которая через соблазны человеческой свободы владеет миром. Причем переход к новому пониманию свободы и природы зла осуществляется при парадоксальном сохранении многих идей, существенных для работ раннего и среднего периодов.

Поздний Соловьев в ходе критического переосмысления собственных исходных философских установок и важнейших категорий философии Нового времени разрабатывает понятийный аппарат для описания диалектики негативной и позитивной свободы, которая в русской философии XX в. (Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев) будет использована как ключ к постижению философского содержания романов Достоевского.

Свобода духа. Н.А. Бердяев

Концепция свободы является ключом ко всему творчеству русского философа Н.А. Бердяева. Его даже называли «философом свободы» или «пленником свободы». В основу своей философии он положил не бытие, а *свободу*. Через феномен свободы он пытался осознать предназначение человека. По мнению Бердяева, свобода есть свобода духа. Поэтому иллюзорно, призрачно искание свободы в мире природном. Порядок свободы и порядок природы противостоят друг другу.

Свободу нужно обнаружить и показать в духовной жизни, в духовном опыте, ее нельзя доказать и вывести из природы вещей. Во всяком предмете, познаваемом нами как природа, свобода исчезает, делается неуловимой. Всякая рационализация свободы есть ее умерщвление¹.

Свобода, по мнению Бердяева, коренится не в воле, а в духе, и освобождается человек не усилием отвлеченной воли, а усилием целостного сознания. В доказательствах свободы воли обычно были заинтересованы совсем не из пафоса свободы. В свободе воли нуждались для укрепления нравственной вменяемости и ответственности человека, для оправдания заслуг, связанных с добрыми делами, для обоснования наказаний в этом мире и мире загробном. Заинтересованность в существовании свободы воли была педагогически утилитарной, а не духовно-сущностной.

Бердяев считал, что вопрос о свободе совсем не есть вопрос о свободе воли в его натуралистически-психологической и педагогически-морализаторской постановке. Этот вопрос о первооснове бы-

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 87.

тия, о первооснове жизни. От свободы зависит само восприятие бытия, свобода предшествует бытию. Свобода есть категория духовно-религиозная, а не натуралистически-метафизическая. Понимание свободы разделяет философские школы и религиозные учения. Во всей глубине и остроте поставлена проблема свободы духа у Ф. Достоевского.

Идея свободы центральна в христианстве. Без свободы непонятно ни миротворение, ни грехопадение, ни искупление. Без свободы нельзя, согласно Бердяеву, понять феномен веры. Бездонную тайну свободы сознавали лучшие мыслители. Французский философ А. Бергсон писал, что все определения свободы делают ее рациональной, т.е. ведут к исчезновению свободы. Нельзя выработать положительного логического понятия о свободе, для которого тайна свободы стала бы вполне проницаемой. Положительные определения свободы рационализируют ее и умерщвляют ее внутреннюю жизнь. Свобода, утверждает Бердяев, есть жизнь, жизнь же постижима лишь в опыте жизни, она неуловима в своей внутренней таинственности для категорий разума.

Бердяев считал, что свобода не есть застывшая статическая категория. Свобода есть внутренняя динамика духа. Свобода есть иррациональная тайна бытия, тайна жизни и судьбы. Это не значит, что свобода совсем не может быть познаваема. Но пути познания свободы более сложны и несходны с теми путями, которыми идет натуралистическая метафизика, порождающая и учение о детерминизме, и учение о свободе воли. Опровергнуть детерминизм рациональным путем почти невозможно. Вне христианства нет свободы, вне христианства детерминизм всегда одерживает победу.

Свобода духа не есть естественное состояние человека как природного существа, так же как бессмертие не есть его естественное состояние. Свобода духа есть новое духовное рождение, раскрытие духовного человека. Свобода раскрывается лишь в духовном опыте, в духовной жизни. Источник свободы не в душе и не в теле человека, не в природном существе человека, всегда подчиненном природной закономерности и со всех сторон ограниченном внешними определяющими силами, а в духе, в стяжании духовной жизни.

Почему люди боятся свободы?

Теория Э. Фромма

Оглядываясь назад и как бы вновь переживая историю человечества, философ поневоле задается вопросом: не выработался ли на протяжении веков инстинктивный импульс, парализующий волю

человека, его спонтанные побуждения? Размышляя над этой проблемой, Э. Фромм сделал парадоксальное открытие: многие люди вообще страшатся свободы.

Когда нарушены связи, дававшие человеку уверенность, — пишет Фромм, — когда индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чуждому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и одиночества, перед ним открываются два пути.

Один путь ведет его к «позитивной» свободе; он может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей, таким образом, он может вновь обрести единство с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности своего собственного Я¹.

Но есть и другой путь. Это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть свое одиночество, устранив разрыв, возникший между его личностью и окружающим миром. Этот второй путь никогда не возвращает человека в органическое единство с миром, в котором он пребывал раньше, пока не стал «индивидом», — ведь его отделенность уже необратима — это попросту бегство из невыносимой ситуации, в которой он не может жить дальше.

Свобода вовсе не является универсальной ценностью. «Бегство от свободы» (1941) — так Фромм назвал одну из лучших своих работ, и это не случайно. Такая капитуляция смягчает невыносимую тревогу, избавляет от паники и делает жизнь терпимой, но не решает коренной проблемы, и за это приходится зачастую расплачиваться тем, что вся жизнь превращается в одну лишь автоматическую, вынужденную деятельность.

Фромм рассматривает механизмы бегства от свободы: авторитаризм, конформизм и разрушительность.

Авторитаризм

Прежде всего Фромм обращает внимание на такой механизм бегства от свободы, который состоит в тенденции авторитарности. Авторитаризм — стремление подчинить себе других людей или оказаться в невротической зависимости от них.

Отчетливые формы этого механизма можно найти в стремлении к подчинению или господству или — если использовать другую формулировку — в мазохистских и садистских тенденциях,

¹ Фромм Э. Догмат о Христе. С. 291.

существующих в той или иной степени и у невротиков, и у здоровых людей¹.

Наиболее частые формы проявления мазохистских тенденций — это чувство собственной неполноценности, беспомощности, ничтожности. Анализ людей, испытывающих подобные чувства, показывает, что, хотя сознательно они на это жалуются, хотят от этих чувств избавиться, в их подсознании существует какая-то сила, заставляющая их чувствовать себя неполноценными или незначительными. Эти люди, подмечает Фромм, постоянно проявляют отчетливо выраженную зависимость от внешних сил: от других людей, от каких-либо организаций, от природы. Они стремятся не утверждать себя, не делать то, чего им хочется самим, а подчиниться действительным или воображаемым приказам этих внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство «Я хочу», чувство собственного Я.

Авторитарная личность — конкретный тип человека, своеобразный психологический персонаж, имеющий такие черты, как реакционность, консерватизм, агрессивность, жажда власти, ненависть к интеллигенции.

Э. Фромм говорил об «авторитарном характере», когда речь шла не о невротиках, а о нормальных людях. Этот термин, по его мнению, вполне оправдан, потому что садомазохистская личность характеризуется особым отношением к власти. Такой человек восхищается властью и хочет подчиниться ей, но в то же самое время он хочет сам стать властью, чтобы другие подчинялись ему. Есть еще одна причина, по которой Фромм считал этот термин правомочным. Фашистские системы называют себя авторитарными в силу доминирующей роли власти в их общественно-политической структуре. Термин «авторитарный характер» включает в себя и тот факт, что подобный склад характера определяет «человеческую базу» фашизма.

Наиболее специфической чертой «авторитарного характера» является отношение к власти и силе. Для него существуют, так сказать, два пола: сильные и бессильные. Сила автоматически вызывает его любовь и готовность подчиниться независимо от того, кто ее проявил. Сила привлекает его не ради тех ценностей, которые за ней стоят, а сама по себе, просто потому, что она сила. И подобно тому как сила автоматически вызывает его «любовь», так бессильные люди и организации произвольно вызывают его презрение. При одном лишь виде слабого человека он испытывает желание напасть, подавить, унижить его. Человек другого типа ужасается са-

¹ Фромм Э. Догмат о Христе. С. 292.

мой идеей напасть на слабого, но авторитарная личность ощущает тем большую ярость, чем беспомощнее ее жертва.

У авторитарного характера есть одна особенность, которая вводит в заблуждение многих исследователей, — тенденция сопротивляться власти и отвергать любое влияние «сверху». Иногда это сопротивление затемняет всю картину, так как тенденция подчинения становится незаметной. Такой человек постоянно бунтует против любой власти, даже против той, которая действует в его интересах и совершенно не применяет репрессивных мер. Иногда отношение к власти раздваивается: люди могут бороться против одной системы власти, особенно если они разочарованы недостаточной силой этой системы, и в то же время (или позже) подчиняться другой системе, которая за счет своей большей мощи или больших обещаний может удовлетворить их мазохистские влечения.

Наконец, существует такой тип, в котором мятежные тенденции совершенно подавлены и проявляются только при ослаблении сознательного контроля (они могут быть узнаны лишь впоследствии по той ненависти, которая поднимается против этой власти в случае ее ослабления или крушения). Относительно людей, у которых мятежность преобладает, можно легко ошибиться, решив, что структура их характера прямо противоположна характеру мазохистского типа. Кажется, что протест против любой власти основан на крайней независимости. Он выглядит так, будто внутренняя сила и целостность толкают их на борьбу с любыми силами, ограничивающими их свободу.

Однако борьба авторитарного характера против власти является, по сути дела, бравадой, попыткой утвердить себя, преодолеть чувство собственного бессилия, но мечта подчиниться, осознанная или нет, при этом сохраняется. Человек с авторитарным характером никогда не бывает «революционером». Фромм назвал его «бунтовщиком». Множество людей, да и политических движений, изумляют не очень внимательного наблюдателя кажущейся необъяснимостью перехода от «радикализма» к крайнему авторитаризму. Психологически эти люди — типичные бунтовщики.

Отношение человека, обладающего авторитарным характером, к жизни, вся его философия определяются его эмоциональными стремлениями. Такой человек любит условия, ограничивающие его свободу, он с удовольствием подчиняется судьбе. Определение же судьбы зависит от социального положения. Для солдата судьба может означать волю или прихоть начальника, которую он «рад стараться» выполнить. Для мелкого предпринимателя судьбой являются экономические законы, кризисы же или процветание — это не общественные явления, которые могут быть изменены челове-

ской деятельностью, а обнаружения высшей цели, которой придется подчиняться. У тех, кто находится на вершине пирамиды, тоже есть своя «судьба». Различие лишь в масштабе власти и силы, которым подчиняется индивид, а не в чувстве подчиненности как таковом. Как неумолимая судьба воспринимаются не только силы, непосредственно определяющие личную жизнь человека, но и силы, от которых зависит жизнь вообще. По воле судьбы происходят войны, по воле судьбы одна часть человечества должна управлять другой. Так же суждено, что никогда не уменьшится страдание на этом свете.

Судьба может рационализироваться. В философии — это «предназначение человека», «естественный закон»; в религии — «воля Господня»; в этике — долг; но для авторитарной личности — это всегда высшая внешняя власть, которой можно только подчиняться.

Авторитарная личность преклоняется перед прошлым: что было — должно быть вечно; хотеть чего-то такого, чего не было раньше, работать во имя нового — это или безумие, или преступление. Чудо творчества — а творчество всегда чудо — не вмещается в ее понятия.

Общая черта любого авторитарного мышления состоит в убеждении, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, вне его интересов и желаний. Единственно возможное счастье состоит в подчинении этим силам. В писаниях Гитлера мы находим проявление такого же духа. Авторитарная личность может обладать и активностью, и смелостью, и верой, но эти качества имеют для нее совсем не тот смысл, какой имеют для человека, не стремящегося к подчинению.

У авторитарного человека активность основана на глубоком чувстве бессилия, которое он пытается преодолеть. Активность в этом смысле означает действие во имя чего-то большего, чем собственное Я. Оно (действие) возможно во имя Бога, во имя прошлого, долга, природы, но никогда не во имя будущего, во имя чего-то такого, что еще не имеет силы, во имя жизни как таковой.

Авторитарная личность обретает силу к действию, лишь опираясь на высшую силу. Она должна быть несокрушима и неизменна. Недостаток силы служит для такого человека безошибочным признаком вины и неполноценности. Если власть, в которую он верит, проявляет признаки слабости, то его любовь и уважение превращаются в презрение и ненависть. В нем нет «наступательной силы», позволяющей атаковать установившуюся власть, не отдавшись перед тем в рабство другой, более сильной власти.

Мужество авторитарной личности имеет вполне определенный смысл: она должна выдержать все, что ниспошлет ей судьба или живой ее представитель — вождь. Страдать безропотно — в этом

высшая добродетель и заслуга такого человека, а не в том, чтобы попытаться прекратить страдания или по крайней мере уменьшить их. Не изменять судьбу, а подчиняться ей — таков девиз авторитарного характера.

По своей сути авторитарная философия является нигилистической и релятивистской (понимающей все как нечто относительное), несмотря на видимость ее активности, несмотря на то что она часто и рьяно заявляет о своей победе над релятивизмом. Вырастая на крайнем отчаянии, на полнейшем отсутствии веры, эта философия ведет к нигилизму и отрицанию жизни.

В авторитарной философии нет понятия равенства. Человек с авторитарным характером может иногда воспользоваться словом «равенство» в обычном разговоре (или ради своей выгоды), но для него это слово не имеет никакого реального смысла, поскольку относится к понятию, которое он не может осмыслить. Мир для него состоит из людей, имеющих или не имеющих силу и власть, т.е. низших и высших. Садомазохистские стремления приводят его к тому, что он способен только к господству или к подчинению. Он не может испытывать солидарность. Любые различия, будь то пол или раса, для него обязательно являются признаками превосходства или неполноценности. Различие, которое не имело бы такого смысла, для него просто невообразимо.

Приведенное описание садомазохистского стремления и авторитарного характера относится к наиболее резко выраженным формам «бегства от свободы» путем симбиотического отношения к объекту поклонения или господства. Лишь отдельные индивиды либо социальные группы могут рассматриваться как типично садомазохистские, но садомазохистские побуждения, считал Фромм, существуют практически у всех.

По мнению Фромма, автобиография Гитлера служит прекрасной иллюстрацией авторитарной личности. Авторитарный характер определяется одновременным присутствием садистских и мазохистских влечений. Садизм можно определить как стремление к неограниченной власти над другими, более или менее связанное с разрушительными тенденциями. Мазохизм — стремление раствориться в подавляющей силе, приобщившись тем самым к ее мощи и славе. И садистские и мазохистские тенденции вызываются неспособностью индивида к самостоятельному существованию, его потребностью в симбиотической связи для преодоления одиночества.

Концепция «авторитарной личности» была поддержана такими исследователями, как немецкие философы *М. Хоркхаймер* (1895—1973), *Т. Адорно* (1903—1969) и немецко-американским философом и со-

циологом *Г. Маркузе* (1898—1979). Она оказала огромное воздействие на развитие всей западной культуры.

Сразу же после окончания Второй мировой войны Адорно становится руководителем крупного эмпирического исследования по изучению корней авторитаризма. Оно началось в Западной Германии, а закончилось в США. Исследователь указал на опасное сползание человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действий по правилам, узаконенным лишь одной привычкой. Адорно выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личностных черт, как конвенциональность, покорность власти, деструктивизм и цинизм. Адорно отметил, что комплекс власти непосредственно связан с определенными аспектами этноцентризма. Индивид, воспринимающий все в таких категориях, как сильный — слабый, скорее всего перенесет эту схему на соотношение собственной группа — чужая группа, т.е. будет различать «вышестоящие» и «неполноценные» расы. А самый дешевый с психологической точки зрения трюк, позволяющий получить чувство превосходства, — это притязание на принадлежность к особой «расе»¹.

В предисловии к работе «Авторитарная личность» (1950) Хоркхаймер писал, что авторитарная личность — это новый антропологический тип человека, который сложился в XX в.

Вседозволенность

Свобода, если она не соотносена с требованиями нравственности, целесообразности, интересами общества и человечества, легко превращается во вседозволенность. В русской общественной мысли всегда различали два слова: «свобода» и «воля». Волю зачастую понимали как разгул темных страстей, разрушительных импульсов. Душа рвется на простор, а там уж — как получится...

Может ли человек быть абсолютно свободным? Нет, потому что общество, человечество в целом ограничено в своих ресурсах, возможностях. Оно живет в такой реальности, где не исключены природные катаклизмы, войны, социальные конфликты. Поэтому на пути к предельной реализации индивидуальных потребностей всегда вырастают преграды. Но есть еще один, не менее значимый ограничитель — нравственный, ставящий нас в положение выбора.

Скажем, я вправе купить себе новый костюм, но тогда пострадает мой младший брат, который тоже мечтает о покупке. Я могу

¹ См.: Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М., 2001. С. 62.

также расстаться с любимым существом, зная, что это причинит страдания. В дружбе я могу проявить себя как деспот, но какая же это будет дружба? Итак, моя свобода оборачивается несвободой для других. Не захочет ли некто в той же мере ограничить и мою раскрепощенность?

Родион Раскольников, главный герой романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866), убивает старуху-процентщицу вовсе не потому, что ему нужны деньги. Раскольникову важно разрешить другой, более значимый для него вопрос: могу ли я, смею ли я? Если не могу — значит, я тварь дрожащая... Раскольников решает для себя вопрос: до какой меры он может реализовать свою свободу? Но ведь цена такого порыва — убийство, преступление.

Сегодня многие говорят о свободе, но нередко получается, что речь идет о вседозволенности, причем не только на уровне индивидов, но и на уровне всего общества. Губернатор, вообразивший себя ханом или главарем местной братвы... Ничем не ограниченные политические противостояния с черным пиаром, способным враз обрушить политическую карьеру недавнему лидеру экспертных реляций. Ежедневные сообщения об отстрелах. Там оборвали жизнь руководителя крупного индустриального гиганта, а здесь — послали пять пуль в голову специалиста по Кьеркегору. Чиновник, спокойно обсуждающий в своем кабинете размеры предполагаемой взятки. Ректор коммерческого вуза, пекущий международные дипломы и сертификаты. Принудительное сексуальное просвещение в школе вместо изучения Байрона. Властитель дум редакционного коридора, бросающий на газетной полосе глумливые слова по адресу нового президента.

Свобода казалась нам таким безупречным понятием, кристально ясным. И вдруг обнаружились размежевания — свобода и своеволие, свобода и бунт, свобода показная и фактическая. А главное совсем непонятно, что делать с этим благословенным даром. Депутат Госдумы предлагает немедленно вооружить население. Он даже ссылается на опыт Америки, где кольт служит надежным гарантом спасения. Известный писатель на страницах толстого журнала рассуждает: «Если я не имею права убить, какой смысл говорить о свободе?» Династическая ведьма публикует расценки: за достойную плату могу хромоножку выдать замуж за рок-певца, который пока ни сном ни духом не подзревает о повороте в своей судьбе. Украинские девушки, посрамившие своей судьбой истории рабыни Изауры... Не шагнула ли, совсем по Пушкину, нас опьянившая свобода за свой дерзкий предел?

История человечества, к сожалению, дала немало примеров этой коллективной вседозволенности власти, державшей в страхе

народ,— это и тирании, и деспотии, и тоталитарные режимы... И если отдельно взятому индивиду, как правило, сама жизнь подсказывает, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого человека, и он вынужден считаться с этим, то всевозможные «кланы», «семьи», «династии», «дворы» такого рода подсказки редко удерживали от попрания свободы других. Но демократия во всем мире расширяет свои границы, и народы не хотят больше мириться с любыми проявлениями вседозволенности.

Иногда говорят: надо раскрепостить человека. Пусть реализует свою собственную самобытность. Уберем всяческие оковы и позволим человеку воплощать свои помыслы. Казалось бы, как это прекрасно. Личность неприкосновенна. У человека нельзя отнять право защищать свою жизнь, свою честь, свое имущество. Но ведь люди в порядке самообороны могут и убивать друг друга.

Свобода — нравственный императив

Мы осудили практику тоталитаризма. С горечью убедились и в том, что скороспелая свобода тоже может закрепостить человека. Под видом демократии можно, оказывается, распорядиться судьбами людей, обеспечить себе неограниченную власть, уйти от ответственности. А ведь это все тот же самый «феномен своеволия», о котором так много писали русские философы.

Своевольный индивид наших дней отказывается признать право, если оно не выражает его вожделий. Он отвергает все, что не соответствует его собственным жизненным установкам, но ведь реальность гораздо сложнее, чем это представляется кому-то из нас... В социальной организации такому индивиду грезится только насилие над ним, хотя социальные институты зачастую поддерживают его. В чужой нации он клеймит «странные» обычаи и «чужую» кровь. В общечеловеческой морали он усматривает абстрактную мудрость, совершенно непригодную для повседневности.

Грозят ли нам «оковы тяжкие»? Безусловно. Но опасность вовсе не в укреплении порядка, государственности, ответственности, а в печальном опыте своеволия. В XX в. сделано весьма значительное социальное открытие: в основе тоталитарного общества лежит идея вседозволенности. Иначе говоря, любой деспотизм вырастает как логическое продолжение безбрежной свободы. Своеволие растлевает все вокруг, выжигает почву, несет всеобщее уничтожение...

Осудив практику тоталитаризма, мы не сумели избавиться от «болезни своеволия». Свобода — нравственный императив. Она предлагает не только преодоление различных препятствий на пути

человека, но и сознательное ограничение определенных порывов, которые могут обернуться несвободой для других. Ущемляя чужую свободу, человек сам рискует оказаться в зоне дефицита свободы.

Киллер свободен пролить чужую кровь. Но и он не застрахован от гибели. Губернатор, научившийся «пропускать» через демократию собственные корыстные намерения, сам оказывается жертвой нечестной игры. Ректор, торгующий дипломами, рискует взять на работу дилетанта, который способен разорить его. Писатель, тоскующий по «законному праву» убивать, сам становится мусорщиком человеческих душ. Чиновник, пекущийся о взятке, разрушает государство, которое является гарантом его благополучия...

Так что же — свобода опасна? Речь идет не об этом. Свобода начинается именно там, где я сознательно ограничиваю себя. Отказываясь от обжорства, я побеждаю инстинкт. Испытывая сострадание к другому и помогая ему, я освобождаю себя от жадности, эгоизма. Признавая право другого на собственную жизненную позицию, я устраняю собственную ограниченность. Жертвуя собственной жизнью, если это нужно для высокой цели, я проявляю свободу.

Конформное поведение

Конформизм (от позднелат. *conformis* — подобный, сходный) — социально-психологическая ориентация личности, которая проявляется не в самостоятельном, глубоко продуманном выборе жизненных и социальных ценностей, а лишь в пассивном, приспособительном отношении к существующему порядку вещей. Конформное поведение — это поведение согласное, некритическое. Конформистом называют того, кто без критического разбора присоединяется к суждениям, господствующим в определенных кругах.

В день президентских выборов одна из центральных газет вышла со слоганом: «Не будь бараном...» Упомянутое животное заведомо не относится к рефлектирующим созданиям. Поэтому оно и поступает стадно. Иначе говоря, придерживается общей бараньей линии. Лучше не высовываться, а там будь что будет. Может, и на шашлык сгодимся, зато все вместе.

В откликах на результаты голосования ликование по поводу общественного единодушия перемежается с сетованиями, связанными с рабской психологией, бездумной послушностью и наркотической зависимостью от политтехнологий. Может быть, мы снова стали заложниками стереотипного поведения, трафаретов мысли?

Между тем просвещенное человечество так и не выработало окончательного мнения относительно конформизма. В новейшей

истории едва ли не первым ополчился против безропотного послушания А. Шопенгауэр. Слова «конформист» тогда еще не было, его успешно заменяло «филистер». Толкуя про такой социальный персонаж, немецкий философ констатировал: «устрицы и шампанское — вот апогей его бытия». Цель жизни филистера — добыть все, что способствует его телесному благоденствию. Вот почему такой человек преклоняется, по мнению Шопенгауэра, перед чином, богатством, властью и влиятельностью. Оттого-то он и сговорчив во всем, что касается привычных общественных установлений.

Не жаловали филистеров ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс. Оба с сарказмом критиковали тех, кто, как они выражались, был прикован к своей жизненной среде и не был способен на энтузиазм во имя свободы. Получил свое даже Гёте, который, по мнению классика, был то колоссально велик, то безмерно мелок. В силу своего таланта поэт мог быть непокорным, а Гёте-человек мог вести себя как довольный и узкий мещанин. Заодно получали на орехи все, кто испытывал мещанский трепет перед «великим ледоходом». Что таила в себе эта метафора, мы сегодня хорошо представляем.

В большевистской идеологии «филистера» заменили «обыватель» и «мещанин». Люди, которые выращивали хлеб, добывали уголь, торговали, воспитывали детей, приумножали собственный достаток, немедленно изобличались, поскольку не обнаруживали в себе революционного энтузиазма. Большевики звали людей на баррикады, а безропотные мещане тупо цеплялись за собственную жизненную колею. Их вразумляли словом и пулей.

Советская историография из всех сил прославляла бунтовщиков, повстанцев, мятежников, головорезов и ниспровергателей. В героях числились те, кто умел проливать кровь, а в злодеях — кто подчинялся власти, обычаям и жизненным обстоятельствам. И тем не менее большевистская идеология впала в неразрешимое противоречие, когда наряду с фанатизмом надо было распространять верноподданничество, идейное послушание, вождизм. Поразительные строчки Михаила Исаковского призывали не верить собственным очевидностям:

Мы так вам верили, товарищ Сталин,
Как может быть, не верили себе...

Понятие «конформизм» в литературе претерпело конкретное переосмысление. Вплоть до 90-х гг. оно имело безусловно критический и даже иронический оттенок. Этот механизм Фромм сравнивал с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Многие современные аналитики усматривают в поведении избира-

телей, готовых согласно голосовать за «единство», за стоящих у власти, предвестие авторитарности.

Опираясь на психологические опыты, проведенные в 40—50-х гг. XX в. по разным методикам, многие психоаналитики и социологи утвердились в мысли о том, что конформность (уступчивость внешнему влиянию) является имманентным свойством индивидуального сознания. Успехи пропаганды все чаще объяснялись податливостью сознания, а в самой пропагандистской технике усматривалось искусство использования скрытых пружин конформизма.

Психоаналитики подчеркивали такие характеристики конформистски ориентированного человека, как стертость индивидуальности, стандартность, манипулируемость, консерватизм. Конформизм рассматривался как один из механизмов «бегства от свободы». Индивид перестает быть самим собой. Он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему в качестве общепринятого образца, и становится таким же, как все остальные, таким, каким его хотят видеть. Исчезает различие между собственным Я и окружающим миром, а вместе с тем пропадает и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Отказавшись от собственного Я и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности.

Э. Фромм анализировал также псевдомышление, которое известно лучше, чем аналогичные явления в сфере желаний и чувств. Спросите рядового читателя газеты, развивает свою концепцию психоаналитик, что он думает о такой-то политической проблеме, и он вам выдаст как «собственное мнение» более или менее точный пересказ прочитанного. Но при этом он верит, будто все сказанное им является результатом его собственных размышлений. Если он живет в небольшой общине, где политические взгляды передаются от отца к сыну, он может не отдавать себе отчета в том, до какой степени «его собственное мнение» определяется авторитетом строгого родителя, сложившимся в детские годы. У другого читателя мнение может быть продуктом минутного замешательства, страха показаться неосведомленным — так что «мысль» его оказывается лишь видимостью, а не результатом естественного сочетания опыта, знаний и политических убеждений. То же явление обнаруживается и в эстетических суждениях.

Подавление критического мышления, как правило, начинается в раннем возрасте. Например, пятилетняя девочка может заметить неискренность матери: та всегда говорит о любви, а на самом деле холодна и эгоистична или, скажем, постоянно подчеркивает свои высокие моральные устои, но связана с посторонним мужчиной.

Девочка ощущает этот разрыв, оскорбляющий ее чувства правды и несправедливости, но она зависит от матери, которая не допустит никакой критики, и, предположим, не может опереться на слабохарактерного отца, поэтому ей приходится подавить свою критическую пронизательность. Очень скоро она перестанет замечать неискренность или неверность матери. Она утратит, как считал Фромм, способность мыслить критически, поскольку выяснит, что это безнадёжно и опасно. Вместе с тем девочка усвоит шаблон мышления, позволяющий ей поверить, что ее мать — искренний и достойный человек, что брак ее родителей — счастливый брак. Она примет эту мысль как свою собственную.

Утрата собственной личности и замещение ее псевдоличностью, подчеркивал Фромм, ставят индивида в крайне неустойчивое положение. Превратившись в отражение чужих ожиданий, он в значительной степени теряет самого себя, а вместе с тем и уверенность в себе. Для того чтобы преодолеть панику, к которой приводит эта потеря собственного Я, он вынужден приспособляться дальше, добывать себе Я из непрерывного признания и одобрения других людей. Пусть он сам не знает, кто он, но хотя бы другие будут это знать, если он будет вести себя так, как им нужно; а если будут знать они, узнает и он, стоит только поверить им.

Псевдоличность

Утрата своего Я вызывает глубокие сомнения в собственной личности и тем самым усиливает потребность в приспособлении. Если я представляю собой лишь то, чего, по моему мнению, от меня ожидают, то кто же я? С крушением средневековой системы, где каждый индивид имел свое определенное место, начались сомнения относительно собственной сущности. Начиная с Р. Декарта подлинная сущность индивида стала одной из основных проблем современной философии.

Сегодня мы считаем бесспорным, что мы это мы. Однако сомнение — что же это такое? — не только не исчезло, но, может быть, даже возросло. Это ощущение современного человека выражено в пьесах итальянского писателя и драматурга *Луиджи Пиранделло* (1867—1936). Он ставил вопросы: кто я? Есть ли у меня доказательства собственной идентичности, кроме моего физического тела? Его ответы не были похожи на ответы Декарта. Тот утверждал индивидуальную личность. А Пиранделло ее отрицал. У Я нет собственной сущности, личность является лишь отражением того, чего ожидают от нее остальные, личность — это «что вам будет угодно».

Такая потеря собственной сущности, писал Фромм, превращает конформиста в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живет в соответствии с ожиданиями других. Если мы живем не по общему сценарию, то рискуем не только вызвать неодобрение и возросшую изоляцию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угрожает психическому здоровью¹.

По мнению многих исследователей, социальный конформизм служит фундаментальной основой авторитаризма и тоталитаризма. Фрейд рассматривал такие механизмы формирования конформизма, как насилие, утрашение, национальный и социальный нарциссизм, отождествление с вождем и правящими группами, сексуальное подавление. Немецкий психоаналитик *B. Paix* (1897—1957) усматривал причину универсального конформизма в консервативной структуре характеров, которые формируются путем сексуального подавления существующей формой семьи, а через нее — репрессивными социальными системами.

«Безбрежный конформизм», «всеобщее умопомрачение», «манипуляторская игра представлениями людей» — эти характеристики назойливо проходят уже через первый солидный библиографический справочник «Пропаганда, коммуникация и общественное мнение», выпущенный в США в 1946 г. В последующих изданиях данная тенденция стала выявляться все более отчетливо. В хрестоматиях по проблемам пропаганды конформизм превратился в ключевое понятие.

Общая точка зрения исследователей сводилась к тому, что социально и психологически обусловленный конформизм не имеет предела (коль скоро это признавалось, тоталитаризм выступал в качестве неизбежного итога слепого исторического движения). Складывалось убеждение, что в сложном искусстве идеологического воздействия сознание индивида, точнее, лабильность (податливость) его психики служит единственным доминирующим фактором.

Изучая поведение человека, многие исследователи стремятся отыскать в психике человека конформность как извечное психологическое свойство. Не случайно сам термин, заимствованный у психологов, был перенесен затем в социологию и стал там ключевым понятием. При этом, однако, психоаналитические наблюдения не были преобразованы и переосмыслены в другой системе анализа — социальной.

Проблема поставлена по существу так: коренится конформизм в сознании индивида или нет. Нельзя не видеть, что такая постановка вопроса крайне искусственна и неконкретна, она лишена реаль-

¹ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. С. 212.

но-исторической определенности. Если конформность — неотъемлемое свойство человеческой природы, то исследователю остается выявить «меру присутствия» этого свойства у того или иного индивида, иначе говоря, выделить психологические группы, характеризующиеся «слабо» или «ярко» выраженной конформностью.

Но что может дать такая фиксация? Если конформность присуща всем, то логично считать ее проявлением «здоровой психики». Отсюда весьма характерный и не лишенный здравого смысла ход рассуждений, согласно которому конформное поведение нередко расценивается в психологической литературе как естественное, нормальное. Ведь именно оно служит основой для закрепления в обществе принятых идей, ценностей и норм. Без него невозможны общественные порядки и стабильное развитие. При этом неконформистские проявления индивидуального сознания оцениваются как патология, как пример «отклоняющегося поведения».

Показательна в этом отношении классификация американского исследователя *И. Джаниса*, который изучал связь между лабильностью психики и типологическими характеристиками личности. По его мнению, самые убедительные примеры сильного сопротивления воздействию массовой коммуникации можно найти среди людей с ярко выраженными параноидальными тенденциями или среди тех, кто обнаруживает склонность к откровенно асоциальному поведению и сознательно избегает общения.

Логика рассуждений Джаниса примерно такова. Нормальный человек должен обладать стремлением и способностью к приспособлению. Невротик плохо подготовлен к тому, чтобы выполнять свои социальные роли: его психика неподатлива. В работе Джаниса он выступает как неконформист поневоле. У нормальных людей, подчеркивает Джанис, сознание легко поддается внешнему воздействию. Поэтому всякое сопротивление влиянию пропаганды — это психическая аномалия. Ее осложненными формами являются агрессивность, стремление продемонстрировать свою власть над другими людьми.

Согласно классификации Джаниса неподатливость к внешнему воздействию наблюдается также среди людей, безразличных к социальным интересам. Ярче всего это безразличие проявляется у тех, кто страдает параноидными расстройствами или обладает нарциссическим характером.

Мы видим, таким образом, что соотношение между конформизмом и неконформизмом изображается Джанисом как противоречие между «нормальной» и «смещенной», аномальной психикой. Его эмпирическая классификация узаконивает жесткую предуста-

новленность социальных ориентаций, а ее плохо замаскированной общей тенденцией оказывается призыв к лояльности.

Может быть, такой подход к проблеме характерен для стабильных, благоустроенных обществ и совершенно неуместен в нашей стране? Однако пора обратить внимание на уже открывшуюся параноидальность неконформизма. Мы видим, что многие социальные мыслители, которые в качестве неконформистов активно изобличали коммунистическую идеологию, теперь проявляют несговорчивость по отношению к другой реальности. Не является ли неконформизм постоянной психологической установкой, которая не различает самой действительности?

Может быть, надо радоваться нарастанию конформизма в обществе? Возможно, неконформизм в своих глубинах параноиден? Все-таки хочется думать, что фундаментальной личностной установкой является не приспособление к господствующим мнениям, а постоянный поиск подлинной социальности, предполагающей проверку, корректировку и пересмотр однажды найденных общественных стандартов, осознание своей социальной позиции, жизненных устремлений и социальных интересов. Лично мне понятно отчаяние шекспировского персонажа, который говорит: «О, научи меня, как разучиться думать!»

Конформизм и неконформизм

В научных публикациях явление конформизма рассматривается на двух уровнях.

1. В границах исследования типологии обществ, психических типов либо общей теории общественных явлений; сюда можно отнести работы А. Токвилля, Дж. Милля, Г. Тарда, Э. Дюркгейма, Р. Мертона, Д. Рисмана, Ф. Знанецкого, С. Оссовского.

2. В границах эмпирических исследований общественной психологии с применением группового эксперимента, стандартизированной ситуации, шкалирования, тестов, социометрии и т.д.; здесь наиболее значительными являются работы Ш. Аша, Э. Торндайка, подтверждающие тезис о склонности людей подчиняться мнению большинства либо тех, кто в их глазах является авторитетом.

Чаще всего в науке пользуются понятиями конформизма и неконформизма, взятыми из обыденного языка, т.е. уже имеющими эмоциональную окраску и оценочную характеристику. В результате такой интерпретации понятие конформизма получает отрицательную оценку, а характеризуемый этим понятием субъект морально дисквалифицируется. Конформизм лишается тех положительных

аспектов, которыми он, несомненно, обладает, так как определенная степень конформизма для любого общества столь же необходима, как и система норм.

Приклеивание кому-либо ярлыка нонконформиста может вызвать у нас три различные оценки:

1) нонконформистов полагают за людей смешных и безвредных, пренебрегая их инакомыслием;

2) нонконформисты вызывают возмущение и порицание;

3) такие индивиды оцениваются положительно, в их исключительности усматривается наличие позитивных ценностей, например признаков гениальности и т.п.

Конформизм часто снабжается прилагательными «правдивый», «здоровый» и т.д. Элементы нонконформизма выступают в элитарных моделях, которые становятся тогда фоном для выражения требований, предъявляемых обществу (нонконформизм революционеров XIX в., модель стоического мудреца в учении Сенеки и т.д.). Нонконформизм как протест против мещанских взглядов был существенной чертой художественной богемы.

Касаясь изображения конформизма в художественной литературе, автор дает характеристику ряда литературных портретов в произведениях писателей различных стран: герой повести К. Филипповича «Памятник Антигерою», Отто Бэббит — «воплощенный конформизм» (в романе американского писателя С. Льюиса «Бэббит»), итальянский вариант конформизма — Марчелло с его стремлением быть таким, как все (А. Моравио, «Конформист»). Конформизм, воплощенный в этих образах, имеет ярко выраженную моральную (отрицательную) характеристику.

Иногда конформизм понимают как свойство, присущее людям определенного психического типа, — например, в исследованиях общественной психологии часто пользуются понятием «авторитарная личность». Такой подход присущ, в частности, Рисману и Знанецкому. Так, Рисман различает три психических типа, являющихся продуктом определенных стадий развития общества:

1) руководствующийся традицией — доминирует в статичных обществах (средневековая Европа и современная Индия);

2) руководствующийся внутренними принципами и ценностями — доминирует в динамических обществах (например, Америка периода индустриализации);

3) руководствующийся внешними ценностями — доминирует в современном урбанизированном обществе.

Ф. Знанецкий в работе «Люди сегодняшние и цивилизации будущего» утверждает, что в каждом современном обществе существует три типа людей, формирующихся в период своего детства и юно-

сти тремя различными общественными кругами: воспитывающей средой (родители и школа), средой труда и средой увеселений, выделяя соответственно: а) людей хорошо воспитанных; б) людей труда; в) людей зрелищ. У Знанецкого конформизм неотделим от «хорошего воспитания».

При обыденной отрицательной оценке конформизма к этической эмоции часто присоединяется эстетическое осуждение: отвращение людей искусства к мещанству в большей степени было эстетическим. Конформист для них — человек невыразительный, «маленький человечек», бесцветный либо, подобно хамелеону, приобретающий любую окраску, не вызывающий положительных эстетических ассоциаций как в силу своей посредственности, так и за отсутствие физической красоты.

Нонконформизм обычно отличается совершенно иными эстетическими характеристиками, что легко проследить, обратившись, например, к истории автопортрета XIX—XX вв. Художники подчеркивают в своих автопортретах высокий лоб, выразительные глаза, экспрессивный жест или — в период романтизма — развеваемые «ветром творчества» волосы, небрежно наброшенный на плечи плащ — все то, что в различные эпохи означало бунтарство и одаренность.

Касаясь специфики образования понятий конформизма и нонконформизма, отметим живучесть в некоторых кругах индивидуалистических традиций, вызванных годами национальной зависимости и поддерживаемых романтической литературой, восхваляющей героя-индивидуалиста, противостоящего обществу. Однако и к пониманию конформизма современной социологией как типичного для жизни современных обществ, в которых человек не имеет «крайностей», т.е., иначе говоря, лишен индивидуальности, нельзя отнестись некритически.

Факт «униформизации» личности в буржуазном обществе несомненен. Эта тенденция была замечена еще в конце XIX в. Дж. Ст. Миллем в его «Утилитарианизме» (1863) и с ростом урбанизации все более усиливается, но попытки буржуазных социологов объяснить потерю индивидуальности как цену, которую вынужден платить современный человек за блага научно-технической революции, несостоятельны.

Обреченность деспотизма

Судьба всех существовавших в истории деспотических режимов показала, что деспотизм вообще как модель социального устройства исторически обречен, он бесперспективен. Разумеется, попытки создать тираническое общество еще возможны. Но исторически

более стабильным и продуктивным оказывается такое общество, в котором есть свобода.

Никакая самая изощренная тирания, на какой бы разветвленный аппарат она ни опиралась, не способна загнать человека в тупик, парализовать его полностью. Когда же это частично удается, само общество погружается в кризисное состояние.

В XX в. в форме фашизма, нацизма деспотия окончательно показала всю свою ущербность. Но это вовсе не значит, что исторический урок воспринят повсюду и всеми адекватно. Рецидивы прошлого исключать никогда не следует. В рождающемся информационном обществе (так современные прогнозисты называют цивилизацию XXI в.) могут снова возродиться тиранические сюжеты, иллюзии возможности тотальной власти над человеком. Можно ли этого избежать? Можно ли надеяться, что человечество, взрослея, одновременно и умнеет?

* * *

Как долго мы грезил о свободе... Казалось, когда «оковы тяжкие падут» и рухнут темницы, все стороны нашего бытия обретут состояние гармонии и блаженства. Теперь мы пьем ее, вожделенную, большими глотками. Но с каждым новым глотком чувствуем горечь. Распад Союза. Ничем не ограниченные политические противостояния. Свобода предпринимательства с ее мафиозными кошмарами. Агрессивные неформалы. Необузданные национальные чувства... Что это — свобода или ведущая к анархии вседозволенность под личиной свободы?

Итак, что мы знаем о свободе сегодня? Прежде всего то, что она выступает как общечеловеческая ценность. Люди стремятся к свободе, ибо только в ней и через нее можно реализовать созидательный человеческий потенциал. Однако свобода не выступает как общеобязательный принцип. В общественном сознании легко можно обнаружить феномен «бегства от свободы», который чреват опасностью деспотизма, подавления свободы.

Вместе с тем важно различать свободу и своеволие. Свобода — нравственный императив, т.е. нравственное побуждение, веление, требование. Она предполагает не только преодоление различных препятствий на пути человека, но и сознательное ограничение определенных порывов, которые могут обернуться несвободой для других.

Трудно заподозрить Н.А. Бердяева в приверженности к авторитаризму. Ведь именно он был ярким представителем персонализма в России, философской традиции, восславившей свободу человека. Но он-то и писал: личность перестает быть личностью, если пре-

выше ее нет ничего... Духовный опыт человечества подсказывает: нередко реальная свобода рождается благодаря возможности ввести ее в определенные берега.

Вопросы для размышления

1. Почему свобода — одна из ведущих ценностей европейской культуры?
2. Что такое катарсис? Как он выражает идею свободы?
3. Почему трудно осуществлять свободный выбор в современном обществе?
4. Как развивалась идея свободы в истории европейского общества?
5. В чем Э. Фромм усматривает два аспекта свободы в современном обществе?
6. В чем смысл концепции свободы, которую развивал П.Я. Чаадаев?
7. Почему Н.А. Бердяева называли «философом свободы»?
8. Что такое «бегство от свободы»?
9. Почему люди боятся свободы?
10. Что такое «авторитарная личность»?
11. Почему М. Хоркхаймер называет авторитарную личность новым антропологическим типом?
12. Что такое конформизм?
13. В чем различие между свободой и своеволием?
14. Почему свобода — это нравственный императив?
15. Коренится ли конформизм в сознании человека?

Литература

- Адорно Т.* Исследование авторитарной личности. М., 2001.
Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
Апресян Р.Г. Свобода // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.
Гуревич П.С. Свобода // Гуревич П.С. Современный гуманитарный словарь-справочник. М., 1999.
Леонтьев Д.А. Свобода // Человек: Философско-энциклопедический словарь. М., 2000.



ЧАСТЬ II

Этические теории и концепции

- Тема 11. Античная этика
- Тема 12. Этическая мысль Средневековья
- Тема 13. Этика Возрождения
- Тема 14. Этическая концепция «пользы»
- Тема 15. Теории общественного договора
- Тема 16. «Философия жизни» о морали
- Тема 17. Позитивизм и неопозитивизм
- Тема 18. Прагматизм о морали
- Тема 19. Перфекционизм и теория справедливости Дж. Роулза
- Тема 20. Неореалистическая трактовка нравственности
- Тема 21. Этика экзистенциализма





Тема 11

Античная этика

Не желай невозможного.

Хилон, древнегреческий философ, VII—VI в. до н.э.

Сократ и Платон

Античных философов интересовало множество вопросов: в чем смысл жизни? добр или зол человек по своей природе? каковы разъединяющие и соединяющие силы мира? что помогает исканию лучших, истинных форм жизни?

Древнегреческий философ *Эмпедокл* (ок. 490 — ок. 430 до н.э.) считал любовь и ненависть (дружбу и раздор, склонность и отвращение) движущими силами всякого развития в истории. Они вечно противостоят друг другу, рождая противоречия. В результате любовь и ненависть попеременно приходят к безраздельному господству. Так утверждаются основы всемирной, космической жизни.

В истории нравственности вопрос о смысле человеческой жизни ставился бесчисленное количество раз. Если бы жизнь не имела никакого смысла, то она потеряла бы для нас всякую ценность. Чего же люди требуют от жизни и чего стремятся достичь? *Демокрит* (ок. 460 — ок. 371 до н.э.) считал, что смысл жизни заключен в радости и счастье. Высшее благо — это блаженство. Оно состоит в покое и веселье души. Но достичь этого состояния можно, только обуздывая свои желания. Демокрит исповедовал умеренный образ жизни. Он сам следовал своему учению. В древности его называли поэтому «смеющимся философом».

В языческой Греции мыслители осознавали, что энергия организма служит более духовным, нежели плотским, целям. *Сократ* (ок. 470—399 до н.э.) полагал, что есть добро само по себе. Оно одно поистине желательно, есть высшее благо для человека, основание и мерило всех других благ. Если народные воззрения, рассуждал он, связаны с безусловной нормой жизни, их нужно принимать и повиноваться им. Однако требуется искание истины, чтобы отыскать нужную оценку существующего.

Веря в существование добра, Сократ не снабжал его заранее никакими ближайшими определениями. Оно было для него не данным в готовом виде, а искомым. Обладание добром не даровано человеку безусловно, а требует необходимых усилий. Цель впереди, и нужен процесс ее достижения. Благо, по Сократу, есть удовольст-

вие, а зло — страдание. Каждый человек устремлен к пользе и счастью. Но на пути к ним человек может сбиться...

Путь к счастью — знание. Но его нужно добыть. Сократ говорил: «Я знаю только то, что ничего не знаю». Такое заявление — духовный подвиг. Объявить о своей нищете среди кажущегося богатства! Но ведь именно духовная нищета рождает духовный голод и жажду. Так Сократ заявил о неустанном духовном подвижничестве. Люди вокруг стремятся к власти, богатству, низменным удовольствиям. Они не осознают, что такое истинное благо. Сократ полагал, что добродетель имеет общезначимую ценность и применимость. Поэтому он напряженно размышлял о таких добродетелях, как мужество, справедливость. Знание, следовательно, добывается не из традиции или здравого смысла, а путем духовного напряжения.

Но чем же питается душа, Сократ?

Знаниями, разумеется, — сказал я. — Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищей. Потому и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты знаешь, что здесь полезно, а что — нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого себя для тебя дорогого. Ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного¹.

У Семи мудрецов мораль еще лишена философского обоснования. Она существует в форме обычной житейской мудрости. Вот их афоризмы: «лучше всего — это знать меру», «познай самого себя», «нажива ненасытна» и т.д. Однако постепенно нравственные нормы стали не только провозглашаться, но и обосновываться.

Согласно Сократу дурное — это незнание. Античный мудрец был страстным проповедником знания. Он полагал, что человек должен неустанно стремиться к новым и новым истинам. Сократ оставил такое наследие мудрости, что до сих пор философы обращаются к его знанию. Иногда даже говорят: на земле был только один философ — Сократ, все остальное — это истолкование его мыслей.

¹ Платон. Протагор. 313. С 314а.

Но вот что интересно. Сократ повторял каждому, что знает лишь одно: а именно что ничего не знает. Его слова — укор философской гордыне. Готовность идти все дальше в глубины мысли.

Другая добродетель, о которой писал Сократ, — мужество. Философ просил своих друзей привести примеры мужества, выяснить, что это такое. Ему говорят: мужество — это стойкость. К примеру, герои долго защищают осажденную крепость, чтобы она не досталась врагу. Разве это не мужество? Нет, говорит Сократ, это, конечно, подвиг. Но ведь мы не знаем, что переживают защитники крепости. Может быть, они стоят у стен крепости, потому что не видят для себя другого выхода. Ведь мужество — это прежде всего состояние духа. А те, кто определяет мужество через стойкость, ничего не говорят о переживаниях героев. Они стоят насмерть, но по какой причине? Что ими движет?

Может быть, легче определить мужество через мудрость? Нет, отвечает Сократ, мудрость — это знание опасного. Но нам не безразличны мотивы того, кто совершает геройский поступок. Возможно, это честолюбивый человек. Он бросился в атаку не столько потому, что храбр, а именно для того, чтобы привлечь внимание к своему героизму. А может быть, он вовсе и не осознавал опасности. Бросился в бой, даже не понимая угрозы для жизни. Но возможно и другое — солдат бросился навстречу смерти, потому что жизнь ему не дорога. Он сам ищет гибели.

Оказывается, мужество — непростое качество. Герой только тогда бесстрашен, когда он осознает опасность, имеет ясные цели, связанные вовсе не с желанием собственной гибели, а с тем, чтобы одолеть врага, спасти жизнь других. Размышляя о человеке, Сократ не хочет упрощений, поверхностных суждений. Он пытается обсудить все тонкости человеческого поведения. Конечно, это поучительный урок для нас.

Когда я был студентом, мы отправились как-то в горный поход. И вот во время восхождения произошел такой случай. Один из наших ребят поскользнулся и завис над пропастью. Он ухватился за выступ горы и вот-вот мог сорваться с уступа. Мы все растерялись, не знали, что делать. И вот что поразительно. Не потерял самообладания только тот, кто оказался на краю обрыва. Он заговорил с нами спокойно и стал объяснять, как лучше снять его с уступа. Мы бросились выполнять его указания, потому что он сохранил самообладание, осознавал, какая опасность ему угрожает, и даже сумел в этой сложной обстановке найти единственно верное решение. Этот урок я запомнил на всю жизнь.

Сократ называл и другие добродетели человека — сдержанность, справедливость. Он размышляет: человек всегда выбирает для себя лучшее. Такова его природа. Но вот парадокс: человек — странное

создание. Он многое понимает правильно, но ведет себя совсем не так, как должно. Если человек ведет себя порочно, то тому есть объяснение: он ошибается. Сократ подчеркивает: если бы было возможно намеренное (сознательное) зло, оно было бы лучше ненамеренного зла. Скажем, вор, умышленно совершающий кражу, лучше, чем вор, который украл по неведению.

Может показаться, что Сократ мыслит странно. Получается, будто он оправдывает плохой поступок, совершенный умышленно. Однако человек, совершающий злой поступок умышленно, знает его отличие от добра. У него есть знание добра, и это в принципе делает его способным к добру. Можно сказать и так: человек грешный всегда может перейти на сторону добра, т.е. раскаяться. Если же человек совершает зло ненамеренно, не ведая о том, что он делает, то такой человек вообще не знает, что такое добро. Такой человек наглухо закрыт для благих поступков.

Что разъясняет нам Сократ? Он показывает нам, что, совершая поступки, мы призваны оценивать их, размышлять над ними. Ведь мы все время оказываемся в ситуации выбора. Искать желанную профессию или присоединиться к желанию приятеля? Заступить за девочку или трусливо умчаться с места происшествия? Изложить собственное мнение или проголосовать как все? Испытать радость общения на людном перекрестке жизни или «ощутить сиротство как блаженство»?

Скажи мне, какой ты сделал выбор, а я скажу, кто ты. Но прежде всего нужно иметь общие представления о добре. Это качество не передается по наследству. Каждый должен думать о собственных добродетелях — бесстрашии, сдержанности, справедливости, — возвращать их в своей душе. Только тогда твой поступок будет достойным.

А теперь припомним, как часто, совершив тот или иной промах, мы оправдываемся незнанием («я не знал, что это плохо, мне не сказали, как надо поступить») или ссылаемся на «других». Вот, мол, все ушли с урока, и я ушел. Все договорились посидеть в подвале и покурить, вот я и пошел. Такое незнание или зависимость от других еще хуже, чем сам злонамеренный поступок. Ведь мы в этом случае расписываемся в собственной глухоте к добру, к ответственности.

Сократ дал человечеству нравственный ориентир. Он, к примеру, не мог знать, что произойдет в XX в. Но оказалось, что посоветоваться с античным мудрецом совсем даже не плохо. Когда закончилась Вторая мировая война, немецким генералам, которых судили за совершенные преступления, пришлось искать оправдания. И вот они говорили во время суда: да, это я расстрелял мирных граждан, да это я распорядился пустить газ в камеру, чтобы убить людей, да, это я велел сдирать кожу с пленных, чтобы делать из этой кожи сумочки. Но ведь у меня был приказ. Я человек законо-

послушный, откуда мне было знать, что распоряжения можно рассматривать как преступления. Я поступал как все.

Кризис понятия истины ярче всего выразился в софистике, провозгласившей, что истины вообще нет и быть не может. Греческая культура — культура слова: законность и нравственность общества истинны и неизблемы, пока слово правдиво и однозначно. Игра словами и философский релятивизм представляют непосредственную угрозу для общества и его будущего (поскольку словом воспитывается подрастающее поколение). Сократа приговорили к смерти потому, что он более других софистов расшатывал традиционные «истины». Но в отличие от других софистов Сократ не останавливается на лозунге «до основания», стремясь постичь «а затем»: найти и утвердить новые, более устойчивые основания истинности, а следовательно, и истинного благочестия и справедливости. И эти основания должны быть не обычными, но общечеловеческими и, следовательно, не социальными, а индивидуальными.

Рождается конфликт между традиционно-мифологическим, «нерасколотым сознанием» и софистами («просвещение», не знающее границ). Государство и религия, основанные на обычае, грозят вовлечь во все дела человеческие и божественные коррупцию и разложение; софистическое просвещение, опирающееся на индивидуальный человеческий разум, грозит еще большими опасностями. Сократ расшатывал традицию, ставшую ложной. Платон же продолжает дело и одновременно выступает против просвещения, стремясь найти новые формы религиозного и социального мифа.

Великая традиция гуманистической этической мысли заложила фундамент системы ценностей, основанной на человеческой самостоятельности и разуме. Эти системы были построены на предположении, что для того, чтобы познать сущность добра и зла, надо познать природу человека. Следовательно, эти системы являлись также и глубокими психологическими исследованиями.

В платоновском диалоге «Евтифрон» рассматривается эволюция правовых представлений от родовых (то, что на пользу моему роду, — справедливо, хорошо и благочестиво, что во вред — несправедливо и нечестиво) к более общим полисным нормам (справедливо и благочестиво все, что соответствует законам государства и освящено его богами, где критерием справедливости являются обычаи и традиция). Евтифрон возбуждает уголовное дело против собственного отца, который, соблюдая справедливость, нарушил нормы благочестия. Но как может справедливость быть нечестивой или наоборот? — на этот вопрос не дает ответа ни обычаи, ни традиция, более того, сама постановка такого вопроса снимает всю традиционную этику и требует построения новой на более надежных основаниях.

Диалоги Платона ничему не учат, на любой вопрос в них дается столько взаимоисключающих ответов, что читатель остается в полной растерянности, не зная, что же ему теперь думать. Тем не менее Платона можно рассматривать как политического и религиозного философа.

Цель платоновской философии (а также и ее разгадка) — не построение системы метафизики и не объяснение мироздания. Это цели служебные, второстепенные. Главное — найти подлинные основания для ответа на вопрос, как жить человеку и обществу, чтобы людям было хорошо. Платоновская философия не самоцель, но средство для воспитания души и ума таким образом, чтобы человек мог жить максимально счастливо — один и в обществе. Человек счастлив, когда удовлетворяются его желания, но исполнение его желаний может принести зло либо ему самому, либо, что значительно чаще, его ближнему, шире — обществу. Следовательно, необходимо воспитание желания.

Платон разделяет точку зрения «просветителей», считающих, что, когда человек узнает, что есть подлинное благо, он возжелает именно его. Поэтому знание истины есть гарантия истинного и благого желания (всякий стремится к благу, но большинство не знает, где оно). Но в отличие от «просветителей» Платон не считает, что истине можно научить простой передачей знаний. Чтобы достигнуть ее, нужно в свою очередь иметь уже воспитанное желание: страстным, главным желанием человека должно стать нахождение истины. Возникающий таким образом порочный круг Платон пытается разрешить многими способами, в частности известным из «Государства», где отдельные, очень немногие люди рождаются с «философским» строем души, т.е. все их желания изначально направлены на отыскание истины. Все же прочие люди должны быть постоянно руководимы в своих желаниях и поступках законами, обычаями и мифами, которые создаются философами. Философы созерцают самого бога — благо. Этот бог становится, таким образом, гарантом справедливости и благочестия в управляемом философами обществе.

Исследование Платона показывает, что такое настоящая философия религии и почему она так необходима для существования человека и здорового общества, но Платон стоял на почве другой религии. Современная философия религии призвана решить три задачи: 1) осмыслить понятие разума; 2) осмыслить, что такое христианство — не как одна из мировых религий, а как существенная часть нашего собственного прошлого, а следовательно, и нашего будущего и нас самих; 3) наконец, философия религии должна нести надежду.

Платон учил воспитанию желания; христианство — воспитанию воли. Не должна ли новая философия религии стать воспитанием надежды?

Этика наслаждения и гедонизм

Из истории человечества известно, что богатые люди всегда следовали принципам радикального наслаждения. Обитатели неограниченных средств — аристократы Древнего Рима, крупных итальянских городов эпохи Возрождения, а также Англии и Франции XVIII и XIX вв. пытались обрести смысл жизни в наслаждении. Однако максимальное удовольствие не выдвигалось в качестве теории благоденствия никем из великих Учителей жизни в Древнем Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе.

Но в Древней Греции философ *Аристипп* (ок. 435 — ок. 355) учил, что целью жизни являются телесные наслаждения. Удовольствие есть благо само по себе. Но ведь избыточное удовольствие может породить страдание. Если правильно пользоваться наслаждением — этого не произойдет, считает Аристипп. Счастье — это совокупность наслаждений...

Концепцию Аристиппа Фромм оценивает как радикальную и наивную. Однако гедонистическая позиция имела определенное достоинство. Она бескомпромиссно утверждала значимость жизни каждого отдельного человека и также бескомпромиссно защищала конкретное понятие удовольствия, рассматривая счастье как выражение этого переживания. Однако сама эта теория носила сугубо субъективистский характер. Иначе говоря, в ней отсутствовала попытка придать обоснование такой позиции, выразить содержание удовольствия в каких-то общепринятых формах.

Гедонизм (от греч. *gedone* — удовольствие) — этическое направление, которое рассматривает наслаждение как мотив и цель всякого нравственного поведения. Древнегреческий философ *Эпикур* (341—270 до н.э.) пытался преобразить учение Аристиппа. Он стремился пересмотреть гедонистическую позицию этики через введение объективного критерия в понятие удовольствия. Эпикур, хотя и рассматривал удовольствие как цель жизни, тем не менее утверждал, что, «хотя всякое удовольствие само по себе есть благо, не всякие удовольствия предпочтительны», поскольку некоторые из них впоследствии вызывают неприятные чувства большие, чем само удовольствие.

Эпикур советовал культивировать положительные эмоции. Заблуждение, будто он советовал избегать отрицательных. Из описания биографии Эпикура известно, что он родился в довольно бедной семье, где, кроме него, было еще трое братьев (впоследствии, естественно, все эпикурейцы). Отец его был военный, а мать ходила по домам: читала заклинания, изгоняя злых духов, и совершала жертвоприношения. Малолетний Эпикур ходил с матерью, держась за ее подол и наблюдая будничную изнанку поклонения богам. Возможно, тогда и зародилось в нем первое сомнение в их существовании.

Он писал впоследствии: «Если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно моля много зла друг другу».

Хотя для Эпикура высшая ценность — «чистое» наслаждение, означающее отсутствие страдания и состояние безмятежности духа, он считал, что наслаждение как удовлетворение желания не может быть целью жизни, ибо за ним неизбежно следует его противоположность. Стало быть, человечество не может достичь истинной цели — отсутствия страданий. Только «истинные» удовольствия, согласно Эпикуру, должны способствовать жизни мудрой, добропорядочной и правильной. «Истинное» удовольствие заключается в ясности ума и отсутствии страха, и только тот может иметь истинное удовольствие, кто благоразумен и предусмотрителен и, таким образом, готов отказаться от сиюминутного удовольствия ради удовлетворения более устойчивого и надежного. Эпикур пытался показать, что понятие удовольствия как цели жизни несовместимо с такими добродетелями, как умеренность, мужество, справедливость и дружелюбие.

Однако, по справедливому мнению Фромма, своей апелляцией к «чувству» как критерию, на основе которого мы судим о чем-то как о благе, он не преодолел главной теоретической трудности — совмещения субъективного переживания удовольствия с объективным критерием «истинного» и «неистинного» удовольствия. Его попытки гармонически сочетать субъективный и объективный критерии не выходят за пределы утверждения о существовании этой гармонии.

Первым, кто применил критерий истины и лжи к желаниям и удовольствиям, был Платон. Он отмечал, что удовольствия, как и мысли, могут быть истинными или ложными. Платон не отрицал реальности субъективных ощущений удовольствия, но отмечал, что ощущения удовольствия могут быть «ошибочными» и что удовольствие имеет познавательную (когнитивную) функцию, как и мышление. Он обосновал этот взгляд теорией, согласно которой источником удовольствия является не изолированная чувственная связь человека, но целостный человек. Отсюда он заключал, что добродетельные люди имеют истинные удовольствия, а дурные — ложные удовольствия.

Аристотель как создатель этики

Согласно Аристотелю в основе этики лежит наука о человеке. Психология изучает природу человека, отсюда этика — это прикладная психология. Изучающему этику, так же как и изучающему политику, «нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза [нужно знать] все тело... А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела»¹.

¹ *Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4.*

Из природы человека Аристотель выводит норму, согласно которой «добродетель» (наилучший поступок) — это «деятельность», под которой он понимает упражнения функций и способностей человека. Счастье как цель человека достигается в результате «деятельности» (и прекрасных поступков), а не заключается в пассивном обладании, неизменном даре или состоянии сознания.

Для объяснения понятия деятельности Аристотель использовал аналогию с Олимпийскими играми. «Подобно тому как на олимпийских состязаниях, — говорил он, — венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так и в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки». Свободный, разумный и деятельный (созерцательный) человек добродетелен и, следовательно, счастлив. Здесь перед нами объективные ценностные суждения, имеющие антропоцентрический, или гуманистический, характер, выведенные на основе понимания человеческой природы и человеческой деятельности.

Аристотель, как и Платон, утверждал, что субъективное переживание удовольствия само по себе не может быть критерием добродетельности поступков и вследствие этого критерием их оценки. Он говорит, что, «если людям с порочными наклонностями что-то доставляет удовольствие, не надо думать, что это доставляет его кому-либо, кроме них, подобно тому как не является здоровым, сладким или горьким то, что таково для недужных, и не бело то, что кажется белым больным глазам»¹.

Постыдные удовольствия не являются удовольствиями, «кроме как для растленных людей», тогда как удовольствия, которые объективно заслуживают этого названия, сопровождают такую «деятельность или несколько (которые) свойственны совершенному и блаженному мужу»². Согласно Аристотелю существует два законных рода удовольствий: те, которые связаны с процессом удовлетворения потребностей и реализацией наших сил, и те, которые связаны с совершенствованием нашей деятельности.

Второе — высший род удовольствия. Удовольствие есть деятельность (энергия) естественного состояния любого существа. Наибольшее удовлетворение и высшее удовольствие возникают в результате активного использования нашей жизненной энергии. Оно подразумевает радость и непосредственность проявления или беспрепятственную деятельность, где «беспрепятственный» означает «не задерживаемый», «не расстроенный».

¹ Аристотель. Никомахова этика. 1173 в 21 и след.

² Там же. С. 1176 а 27.

Удовольствие и жизнь связаны воедино и не допускают разединения. Самое полное и продолжительное счастье дает высшая человеческая деятельность, родственная божественной, — деятельность ума, и в той степени, в какой человек наделен этой божественной частицей, он будет стремиться к этой деятельности¹. Таким образом, Аристотель подходит к понятию истинного удовольствия, которое идентично субъективному переживанию удовольствия здоровой и развитой личностью.

Понятие *акразия* (*akrasia* — буквально «беспомощность» или «несдержанность») Аристотель применяет, говоря о характере человека, который верит в нравственный принцип, но чьи действия расходятся с его верой. Наличие акразии позволяет сомневаться, отличим ли логически нравственный принцип от нравственной деятельности, т.е. применима ли этическая формулировка Сократа «добродетель есть знание или мудрость» ко всем случаям человеческого поведения. Сократ отрицает наличие акразии, Аристотель же признает ее как неоспоримый факт. Принято считать, что Аристотель опровергает формулировку Сократа в силу неприемлемости ее в случаях акразии.

Однако толкование Аристотелем проблемы акразии есть не отрицание, а попытка дальнейшего развития и более углубленного толкования мысли Сократа. Даже учитывая модификации Аристотеля, невозможно исчерпать множество случаев чрезвычайно сложной проблемы акразии. Аристотель развивает учение Платона о «подлинном знании» и «мнениях». Он прежде всего отличает добродетель от практической мудрости. Последняя подразумевает необходимость добродетели, но добродетель вовсе не является формой практической мудрости.

Аристотель выдвигает логическое понятие наличия знания, но действия вопреки этому знанию. Такое знание он называет потенциальным. Аристотель развивает два вида посылок, каждая из которых необходима для построения «практического силлогизма». Одна посылка носит универсальный характер и является нравственным обобщением («Воровать нехорошо»). Вторая посылка носит частный характер, она относится лишь к данному конкретному случаю («Взяв эту книгу, вы совершили акт воровства»). Человек может знать обе посылки, но следовать лишь одной из них. В таком случае его поступок будет противоречить знанию.

Однако Аристотель не разработал проблему акразии в деталях, а говорил о ней лишь в общем смысле, как о поступке, который противоречит тому, что считается правильным нравственным действием.

¹ Там же. Кн. VII, гл. 11—13; Кн. X, гл. 4, 7, 8.

Некоторые случаи акразии Аристотель называет и характеризует эти поступки как неправильные (бежать с поля сражения, уступать желанию, отказываться отдавать жизнь за родину). Акразия — это совокупность явлений, которые Аристотель рассматривал как единое явление.

Слово «акразия» неправильно переводить как «нравственную слабость», потому что в таком случае невозможно объяснить, почему человек уступает желанию, которое противоречит нравственному принципу, хотя хорошо знает, в чем именно он состоит. Отстаивая мысль Сократа о добродетели как о знании, Аристотель все же не смог объяснить целый ряд случаев акразии.

Теория моральной проницательности

В этической концепции Аристотеля понятие *эвдемонии* (греч. *eudaimon* — счастье) занимает центральное место. Эвдемония предполагает конечность и самодостаточность. Понятие конечного подразумевает нечто предшествующее, понятие же самодостаточного предшествующего не требует. Включение данных двух терминов в понятийный аппарат необходимо по двум причинам. Во-первых, это помогает осмыслить Аристотелево определение «последнего конечного». Во-вторых, с введением понятия эвдемонии в данных его аспектах появляется возможность рассмотреть проблему морального выбора. Выбор действия «ради себя самого» и выбор «ради эвдемонии» соотносится сложнее, чем два совершенно различающихся понятия.

Аналогичное соотношение понятий творчества и деятельности у Аристотеля, причем деятельность подразумевает «хороший образ действия». Отсюда делается вывод о тождестве в сфере нравственных поступков понятий «эвдемония» и «хороший образ действия», который является компонентом эвдемонического состояния.

Понятие *нравственной добродетели* рассматривается в соотношении с нравственной справедливостью. Справедливость в области морали идентична нравственной добродетели, если нравственная добродетель предполагает наличие других лиц. Когда же субъект действия рассматривается вне его отношения к другим лицам, речь может идти только о нравственной справедливости, т.е. нравственная справедливость является лишь одним из аспектов, ветвью добродетели в целом. Действия добродетельного человека должны быть оправданы посредством отношения их к прекрасному. Действия в соответствии со здравым смыслом относятся к рациональной деятельности. Аристотель советует поступать нравственно прекрасно, а в остальном посвятить себя «действию в соответствии со здравым смыслом». Если счастье человека состоит только в действии в соответствии со здравым смыслом, то нравственно прекрасный посту-

пок имеет ценность лишь как средство для такого действия. Каждое из данных двух понятий само по себе также может обладать автономной эвдемонической ценностью. Для решения дилеммы привлекаются понятия мудрости и моральной проницательности.

Мудрость определяется как состояние ума, упражняющегося в действии в соответствии со здравым смыслом. Проницательностью называется «когнитивный дубликат нравственной добродетели, рассматриваемый как некоторое эмотивное состояние».

Понимать Аристотелеву фразу «мудрость творит эвдемонию» нужно в том смысле, что мудрость является одним из элементов, составляющих эвдемонию. Мудрость творит эвдемонию не в творческом смысле (подобно тому как врачебное искусство помогает здоровью), а в смысле практическом. Понятие «проницательность» в его отношении к понятию «эвдемония» выступает как в практическом, так и в творческом смысле.

Проницательность обладает *«творческим смыслом»* в том понимании, что она может творить мудрость. Нравственно прекрасные поступки создают действие в соответствии со здравым смыслом, а проницательность творит мудрость.

Аристотель считает, что нравственная добродетель приобретает привычкой, включающей состояние желания и нерациональное познание (способность перцепции). У Аристотеля можно выделить различные типы перцепции: 1) низкий уровень восприятия; 2) невыраженный уровень восприятия (возможность случайного участия объектов перцепции в решении проблемных ситуаций); 3) эксплицитный эмпирический уровень; 4) высший уровень эксплицитной перцепции — рациональный.

С помощью современного понятийного аппарата *проницательность* определяется как рациональное познание. Проницательность, однако, предполагает наличие: 1) способности нерационального нравственного мышления, которое приобретает привычкой; 2) состояния желания, которое не связано с рациональным пониманием, являющимся составной частью моральной проницательности.

Понятие «проницательность» предполагает и нерациональное познание объективной действительности, т.е. способность определять цели и находить средства к их достижению. Для рассудительного человека характерны рациональный поиск правильного образа действия; способность не только предполагать, но и правильно выбирать образ действия; правильное понимание цели. Рассудительность выбирает и средства, необходимые для осуществления цели.

Проницательность — универсальное понятие по сравнению с рассудительностью в том смысле, что проницательность позволяет безошибочно ориентировать на правильные действия в данной

конкретной ситуации. Проницательность всегда будет истинна, даже если рассудительность не помогает решить, что нужно делать.

Проницательность имеет универсальное эмпирическое значение, которое может быть сформулировано как рациональное при помощи рассудительности, хотя сама проницательность есть восприятие внешнего мира посредством органов чувств. В этом аспекте она соотносима с умом, так как оба понятия затрагивают уровни, лежащие выше или ниже области научного знания, или области логоса, т.е. знания, выраженного рациональным путем.

Проницательность является состоянием души, содержащим уже сформированное универсальное понимание добра. Она рационализирует желания агента действия и другие нерациональные состояния для подведения их под понятие эвдемонии. Проницательность позволяет обнаружить (через рассуждение) нужный путь поведения в еще неясных ситуациях, так как предполагает состояние желания и носит мотивационный характер.

Вопрос нравственной ответственности в этической концепции Аристотеля рассматривается как основа природных качеств человека. Он отвечает за свои поступки и несет ответственность за понимание того нравственного состояния, которое является причиной этих поступков. Взрослые люди должны понимать, что при данном характере их поступков они станут определенным типом личности. Следовательно, если они упорствуют в своем типе поведения, то это значит, что они желают видеть себя определенным типом личности. Поступки, вытекающие из нерационального нравственного состояния, произвольны не в полном смысле. Полностью не произвольны лишь поступки, исходящие из рационального нравственного состояния.

Основным признаком проявления истинной моральной ответственности человека, по Аристотелю, является его способность соотносить свое нравственное состояние с понятием эвдемонии. Только при этом условии можно рассматривать человека как личность, как существо с собственным пониманием добра и зла.

Аристотелевская этическая традиция предполагает соотнесение этоса отдельного человека с полисом граждан и укорененностью в нем. Процесс формирования личности разворачивается в контексте традиций, которые индивид, как и другие люди, принимает. Самоидентификация личности несет на себе печать коллективной самоидентификации, тем самым жизнедеятельность индивида включается в более общие жизненные взаимосвязи. С точки зрения блага жизнь, хорошая для индивида, затрагивает общие жизненные формы социума. Тот, кто ясно хочет представить себе свою жизнь в целом, обосновать жизненно важные ценностные ориентиры и удостовериться в самотождественности, действует всегда в интересах истории жизни. Индивид ответствен за реализацию своего жизненного проекта в среде привычного этоса.

Эвдемонизм

Другим понятием древнегреческой этики можно считать *эвдемонизм*. Это направление рассматривало счастье как мотив и цель всех стремлений человека. Его представители считали счастливым и в то же время добродетельным человека, духовные и телесные способности которого могут беспрепятственно развиваться. Этим он приносит наслаждение не только себе, но и другим.

Критикуя эти этические концепции, Э. Фромм пишет:

Гедонистически ориентированным мыслителям не удалось достаточно адекватно проанализировать природу удовольствия; складывается впечатление, что их усилия сводятся к следующему утверждению: то, что в жизни легче всего — иметь любое удовольствие, — и есть то, что наиболее ценно. Но ничто понастоящему ценное не является легко достижимым; тем самым их ошибка облегчила их оппонентам критику принципов свободы и счастья и позволила на этой основе утверждать, что именно отказ от удовольствия есть доказательство добродетели¹.

Гуманистическая этика может постулировать счастье и радость в качестве главных добродетелей, но, выдвигая этот постулат, она ставит перед человеком не простейшую, а наиболее трудную задачу полного развития его продуктивности.

Стойцизм

В противовес гедонизму в Древней Греции приблизительно за 300 лет до н.э. родилось иное умонастроение, философское течение — *стойцизм*. Его представители утверждали, что человек вовсе не рожден для удовольствий. В мире много утрат, страданий, катастроф. Надо заблаговременно готовить себя к ним. Человек есть испытатель боли. Нельзя поддаваться страстям — желанию, страху, наслаждению и скорби. Мудрец должен быть умеренным, мужественным, рассудительным и справедливым. Эти четыре добродетели выражают свободу человека в его сознательном, безропотном принятии судьбы. Учение стоиков — это этика сурового долга.

Философская литература, которая касается проблемы совести, дает множество трактовок и ответов на эти вопросы. *Марк Туллий Цицерон* (106—43 до н.э.) — римский оратор, государственный деятель, философ. Его философия синтетична, ибо идеи разнообразных греческих учений — академиков, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев и др. — были подчинены главной цели: созданию универ-

¹ Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998. С. 199.

сальной философии, причем практически применимой к повседневной жизни римского гражданина. Отсюда в центр философии Цицерона выдвигается этическая проблематика. Человек, согласно Цицерону, обладает свободой воли и, следовательно, моральной ответственностью. В одном из своих философских трактатов он весьма лаконично и совершенно однозначно писал о важной роли «совести человеческой, которая безо всякого божественного разума способна взвешивать добродетели и пороки. Не будь ее — все бы пропало»¹.

Другой философ — *Сенека Луций Анней* (4 до н.э. — 65 н.э.) — римский философ, поэт, государственный деятель, наставник императора Нерона. Философские взгляды Сенеки сложились главным образом на основе философии стоиков, кроме того, в разные периоды жизни он испытывал влияние киников и эпикуреизма. Систему своей нравственной философии, так сказать, свод стоической морали Сенека изложил в «Нравственных письмах к Луцилию» (М., 1977). Именно Сенека ввел в стоицизм понятие совести как осознанной разумом и пережитой чувством нравственной нормы.

Цицерон и Сенека говорили о совести как о внутреннем голосе, обвиняющем и оправдывающем наши поступки с точки зрения их нравственного достоинства. Философия стоиков интерпретировала ее как способность самосохранения (как заботу о своей личности); древнегреческий философ Хрисипп описал ее как сознание внутренней гармонии. Основная идея Хрисиппа в этике — положение о единстве души и о том, что страсти являются не результатом неверных суждений, но самими этими ошибочными суждениями.

* * *

Нравственность античной эпохи интересна тем, что именно здесь обычные моральные нормы, которые существуют в повседневной жизни как практические установки на уровне здравого смысла, стали объектом философского обоснования. Не случайно в античной Греции этика стала самостоятельной дисциплиной.

В Древней Греции мыслители думали о том, как сделать человеческое существование достойным, как обрести счастье. Зло как противостояние добру еще не было предметом обостренного внимания. Поэтому оно не могло быть, по мнению мыслителей, предметом искусства. Появление зла в трагедиях оправдывалось лишь в исключительных случаях.

Основные нормы и принципы античной нравственности связаны с искусством, которое требовало добродетельно и осмысленно встречать жизненные испытания. Античных философов интересо-

¹ См.: *О природе богов* Цицерон. Философские трактаты. С. 186—187.

вало множество вопросов: добр человек по своей природе или зол? каковы разъединяющие и соединяющие силы мира? что помогает исканию лучших, истинных форм жизни? В Древней Греции сложились, по существу, все направления этической мысли, которые впоследствии будут разрабатываться в европейском сознании, — от проповеди простой жизни до культа наслаждения.

Вопросы для размышления

1. Каков смысл формулы Сократа «Я знаю только то, что я ничего не знаю»?
2. Верно ли, что у Семи мудрецов мораль лишена философского обоснования?
3. Как Сократ толковал мужество?
4. В чем смысл диалога Платона «Евтифрон»?
5. Какое знание лежит в основе этики Аристотеля?
6. Что такое акразия?
7. Какой смысл в формуле Аристотеля «Мудрость творит эвдемонию»?
8. Как Аристотель толкует проникательность?
9. Кто такие стоики и чему они учили?
10. Как понимали совесть Цицерон и Сенека?

Литература

- Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 4. М., 1984.
Гусейнов А.А., Ирритц Г. Краткая история этики. М., 1987.
Зубов В.П. Аристотель. М., 1963.
Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
Словарь античности. М., 1989.



Тема 12

Этическая мысль Средневековья

В человеке глубоко заложено воспоминание об утерянном рае, о золотом веке, чувстве вины и греха и мечта о возвращении в рай, о Царстве Божьем, которое иногда принимает форму утопии земного рая.

Николай Бердяев

Христианство

Христианство в истории человечества явилось воплощением абсолютного нравственного идеала. Оно так же универсально, как нравственный принцип. С появлением христианства мы связываем рождение общечеловеческих ценностей. Нет таких святынь, которые почитались бы во все времена. Однако есть такие абсолюты, которые значимы для всего человеческого рода. Без них единство человечества не было бы столь всеобщим. Христианство совершило колоссальный переворот в осмыслении универсальных связей, провозгласив заповедь: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». Отныне каждый человек сопричастен другому, между людьми укрепляется вселенская близость, основанная на единой принадлежности к человеческому роду. В христианстве сознательное участие человеческой воли в мировом зле искупается ее участием в мировом страдании.

Великие религии придают огромное значение духовным состояниям сознания. Религиозные мудрецы Средневековья были в то же время столпами этической мысли. Долгое время принято было думать, что Средние века — пустое место в истории человечества. Но в Средние века было много замечательных мыслителей и было очевидным искание нравственности.

Напомним, что гуманистическая этика исходит из того, что человек способен познать добро и действовать согласно природе и силе своих возможностей, опираясь при этом на разум. Но это противоречит религиозной догме о врожденном от природы зле человека. Противники гуманистической этики утверждают, что человек по природе склонен к враждебности, завистливости, ревности и лени. Все это сдерживается только страхом. В ответ на это многие представители гуманистической этики настаивают, что человек от природы добр и что стремление к разрушению не являются неотъемлемой частью его природы.

Поистине, полемика между двумя этими контрастными взглядами стала одной из основных тем в развитии западно-европейской мысли. Согласно Сократу не предрасположенность человека, а его неведение

явилось причиной зла. Зло, по его мысли, было ошибкой. Ветхий Завет, напротив, рассказывает, что история человечества началась с акта грехопадения и что «все его стремления злы от детства его».

В период раннего Средневековья спор сконцентрировался вокруг вопроса, связанного со способом интерпретации библейского мифа о падении Адама. Религиозно-философская система *Августина Блаженного* (354—430) представляет собой соединение библейского мировоззрения с теми положениями неоплатонизма, которые приемлемы для христианского вероучения. Центральный пункт философской системы Августина — Бог, поэтому она исключительно теоцентрична. Согласно Августину Бог представляет собой высшую сущность, он — единственное в мире, что не зависит ни от кого и ни от чего, все остальное определяется и зависит от божественной воли. Первенство Бога над всем остальным имеет для Августина большое философско-этическое значение, так как в этом случае он выступает причиной любого существования и всех изменений в мире. Бог сотворил мир и продолжает постоянно творить его.

Разделяя тело и душу человека, Августин отдает предпочтение человеческой душе над телом. Он рассматривает душу как разумную субстанцию, приспособленную для управления телом. Августин наделяет душу не только разумной способностью, но и способностью к волевой деятельности. В воле Августин видел характерную особенность человеческого существа, именно воля определяет человеческую активность, а не мышление, которое в основном пассивно отражает предметы окружающего мира. Рассматривая проблему человеческой воли, Августин приходил к утверждению о ее свободе.

В связи с представлением о Боге как абсолютном добре Августин должен был решать и проблему теодицеи — проблему существования Бога-творца и зла в мире. В решении этой проблемы он исходил из неоплатоновского подхода, рассматривавшего зло не как нечто самостоятельное, а как недостаток добра. Августин руководствовался текстом Священного Писания, в котором говорилось, что Верховный Творец добр по своей природе и все, что творит, он творит по образу и подобию своему. Поэтому Бог создает определенный порядок и форму вещей в соответствии со своими идеями, которые являются образцами для любой сотворенной вещи. Следовательно, зло — это просто отсутствие добра, а не нечто самостоятельное. Здесь проявилось стремление Августина снять ответственность за зло в мире с Бога, так как божественные идеи творят только добро, а зло возникает вследствие искажения материей божественного образа и уменьшения добра в вещах.

В своих произведениях Августин много внимания уделял проблеме греха и божественного предопределения. Бог, согласно Авгу-

стину, творит только добро, зло же, которым наполнен мир, всецело лежит на совести человека, и повинна в этом его свободная воля. Бог сотворил Адама и Еву свободными, но они впали в грех, вкусив запретный плод и нарушив запрет Бога. Употребив свою свободную волю вопреки божественным заповедям, Адам создал пропасть между человеком и Богом. Свободная воля постоянно толкает человека на путь греха. Грех заключается в том, что человек влечет к земным благам, он впадает в самонадеянность, воображает, что может без помощи Бога жить в мире и овладеть им.

Большинство людей совершают греховные поступки вследствие самонадеянности и своеволия. Только меньшинство совершает морально безупречные деяния, но отнюдь не по своей доброй воле, а потому, что это предопределено свыше. В этом состоит понятие божественного предопределения: к добру человека направляет воля Бога, к греху человек влечется сам через свою свободную волю.

Свою доктрину Августин развивал в борьбе с пелагианством — течением, которое отстаивал монах Пелагий. Пелагий отрицал наследственный гнет первородного греха и испорченность вследствие этого всего человечества. Он полагал, что человек действительно обладает свободной волей, которая дает ему возможность пойти по пути или добра, или зла, и здесь нет божеского предопределения. Благодать Бога Пелагий видел лишь в помощи, которая оказывалась Богом человеку в соответствии с его заслугами.

Исходный пункт моральной доктрины Августина — безграничная любовь к Богу. Именно любовь к Богу должна наполнить всю жизнь человека, должна вытеснить любовь человека к человеку. Это Августин продемонстрировал своей собственной жизнью, выгнав перед обращением в христианство свою любимую жену с единственным ребенком. «Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу», — пишет Августин. Отсюда проистекает аскетизм морального учения Августина, согласно которому добродетель состоит в том, чтобы отказаться от большего количества вещей, которыми живет обычный человек. В согласии с основными положениями эллинистической философии Августин полагал, что цель человеческой жизни — счастье человека, которое состоит в познании Бога и испытании души.

Августин полагал, что с момента грехопадения природа человека стала развращенной, что каждое новое поколение рождалось проклятым из-за первоначального неповиновения человека и что лишь Божья милость, ниспосланная на него через церковь и ее таинства, может спасти человечество.

В работе Августина Блаженного «О граде божьем» есть такая фраза: «Для того чтобы было начало, был создан человек, до которого никого не было». Такое начало гарантировано каждый новым

рождением; по правде говоря, оно и есть каждый человек. Именно у автора «Града божьего» можно найти понятие свободы, рассмотренное не как внутреннее ощущение личности, но как характер человеческого существования в мире. В действительности человек не обладает свободой. Однако он, или, лучше сказать, его приход в мир, отождествляется с появлением свободы в универсуме. Человек свободен потому, что он есть начало и создан таковым после того, как мир уже существовал.

Эта необычная интерпретация свободы и власти, свободе присущей, приводит к следующему: человеческая способность, которой соответствует эта власть, могущая, по Евангелию, двигать горами, является отнюдь не волей, а верой. Трудом веры, ее результатом представляется то, что в Евангелии называется «чудом» — слово, имеющее в Новом Завете много смыслов и потому труднодоступное постижению. Любой поступок в той мере, в какой он разрывает автоматизм в цепи вероятностей, есть «чудо». Но если верно, что поступок и начало, по существу, одно и то же, надо признать, что способность творить чудо также причисляется ко множеству других человеческих способностей.

Августин был первым мыслителем, обратившимся к религии, отвергнутой философскими сомнениями. Его обращение к христианству не имеет ничего общего с обращением Савла из Тарса, ставшего Павлом, ибо для Августина речь идет не о том, чтобы отказаться от недостоверности философии ради открытий истины, а о том, чтобы обнаружить философские импликации в его новой вере. К таким импликациям относится мысль, что вера и надежда являются необходимыми условиями действия — мысль, оставшаяся по большей части неведомой античной Греции. В известной степени именно ее постижение придало «человеческим делам» ту драматическую (более чем трагическую) серьезность, которой она не знала раньше.

Согласно Августину Бог создал человека творением временным. Человек и его время созданы вместе, в ансамбле, и эта временность человеческая утверждается тем фактом, что каждый обязан жизни рождению, входу нового создания во вневременную среду как нечто совершенно новое. Временное и, следовательно, смертное создание — человек — может ускользнуть от времени, избежать его благодаря мышлению. Подобно тому как для христианина время сжимается, ибо любовь, деяние любви не измеряется количеством лет, так и акт мышления создает разрыв во времени. Человек существует во времени, но время расколото мыслью. С точки зрения человека, который живет в интервале между прошлым и будущим, время не является континуумом, непрерывным течением. Оно расколото в точке, где «он» находится; «его» пребывание в мире не есть пребывание в настоящем времени, как мы обычно его понимаем, скорее —

это брешь во времени, которая заполнена «его» постоянной борьбой, «его» овладением и прошлым, и будущим.

Христианский монах *Пелагий* (ок. 360 — после 418) в противоположность *Августину*, развивая концепцию о божественной благодати и предопределении, учил, что спасение человека зависит от его собственных нравственно-аскетических усилий и что так называемый первородный грех Адама не обладает наследственной силой. Грех, совершенный Адамом, был исключительно его личным грехом и, кроме как для него самого, не имел никаких других последствий. Пелагий считал, что каждый человек, рождается столь же чистым, неиспорченным, как и Адам до своего грехопадения, и что грех есть результат дурного примера и неумения противостоять соблазну. Победу в споре одержал *Августин*, эта победа определила, а также на многие годы помрачила разум человека.

Позднее Средневековье уже свидетельствует о возрастании веры в человеческое достоинство, силу и природную добродетель. По мнению *Фомы Аквинского* (1225—1274), высшее человеческое благо, какое только может существовать, это единение с Богом. Блаженство не тождественно наслаждению. Оно обретается на путях разума. Высшее благо и блаженство — непосредственное созерцание Бога. Среди человеческих добродетелей *Фома* различает умственные, нравственные и богословские. Умственные включают в себя умозрительные и практические. Нравственные добродетели основаны на чувствах и страстях. Они не могут существовать без умственных добродетелей, без ума и благоразумия. К ним относятся справедливость, мужество, воздержание, щедрость. Богословскими добродетелями считаются вера, надежда и любовь. Последняя — наиглавнейшая.

Фома Аквинский, ученик *Аристотеля*, обратившийся вновь к источникам философской мысли, так же как и *Августин*, скептически относился к разуму. Признавая за ним гораздо большую власть, чем *Августин*, он был, однако, убежден, что правильно использовать свой разум человек может только благодаря божественному руководству и озарению.

Таким образом, в средневековой философии, как это подчеркивает немецкий философ *Э. Кассирер* (1874—1945), произошло полное отрицание всех ценностей, отстаиваемых греческой философией. То, что казалось высшей привилегией человека, приобрело вид опасного искушения. То, что питало его гордость, стало его величайшим унижением. Стоическое предписание: человек должен повиноваться своему внутреннему принципу, чтить этого «демона» внутри себя — стало рассматриваться как опасное идолопоклонничество.

Фома Аквинский, сохраняя *аристотелевскую терминологию*, покидает *Аристотеля* по существу. Для него душа также есть форма организованного тела, обладающая жизненным потенциалом. Вме-

сте с тем, отвергая принципы платонизма, Фома в то же время сохраняет положение о бессмертии индивидуальной души, которое может быть доказано только в рамках платоновской философии. В томизме душа не есть ни субстанция, играющая роль формы, ни форма, имеющая природу субстанции, но форма, которая обладает субстанциальностью.

Человек сам не есть ни душа, ни тело. Он есть единство души, субстанциализирующей его тело, и тела, в котором пребывает эта душа. Человек не простая, но сложная и тем не менее неделимая субстанция. Отсюда вытекает и христианское учение о ценности каждого отдельного индивида как такового, чего не мог обосновать никто из античных философов, включая стоиков. У Аристотеля, например, один индивид отличается от другого только в силу случайных различий.

В антропологической философии Средневековья обсуждалась также проблема свободы воли. Бог, сотворив человека, предписал ему Закон, но в то же время сохранил для него возможность следовать своим собственным законам, поскольку даже божественный закон не ограничивает человеческую волю. Бог не только сотворил человека, он превратил его в свободное, автономное существо, способное опираться на собственные силы.

Положение Книги Бытия о создании человека по образу и подобию Бога есть общехристианское положение и исходный пункт христианской антропологии. Однако как только философ пытается дать определение того, что представляет собой этот образ, так начинаются расхождения между религиозными школами. Те, кто пытается буквально следовать Книге Бытия, говорят о том, что Бог создал человека по своему образу в качестве своего наместника на Земле, передав ему власть над всеми земными вещами. Но в силу чего человек способен осуществлять это господство? Французский теолог *Бернар Клервоский* (1090—1153), например, предвосхищая Декарта, усматривает богоподобие человека в его свободной воле, которая в известном смысле так же вечна и неразрушима, как и божественная воля, а философ-мистик *Бонавентура* (1221—1274) называет человека посредником между Богом и сотворенным миром. Августин и его школа видят суть в непосредственном контакте души с Богом, в ее способности к просветлению через восприятие божественных идей. При всем многообразии трактовок эта библейская идея оказала огромное воздействие на развитие философии и на формирование философской концепции человека.

Согласно Фоме Аквинскому никакого особого источника моральности не существует. Подчиняя активность человека общим метафизическим законам движения, Фома считает моральное благо частным случаем блага вообще. Мера «человечности» действия, по

мнению основателя томизма, есть мера его подчиненности разуму. Итак, насколько человеческое действие разумно, настолько оно бытийственно и, следовательно, в такой же мере оно морально.

Для моральности действия важны два момента. Если выбрана дурная цель, действие уже не может быть моральным. Но если цель выбрана благая, то необходимо еще выбрать средства, которые не оказались бы недостойными этой цели. Разум, предлагающий воле выбирать, — это практический разум. Представляемые им воле цели и средства уже оценены в свете общих принципов моральных действий. Сам акт оценки конкретных целей и средств Фома называет совестью.

Важное место в антропологической концепции Фомы занимает учение о страстях. Человек, будучи разумным животным, способен испытывать состояния, общие ему и животным. Такие состояния он называет страстями. Что такое страсть? Это пассивное состояние души, которая подвергается некоторому испытанию. Человек лишен врожденного знания и должен приобретать его посредством чувственного восприятия. Человеческая способность разумного желания зависит от интеллектуальных свойств. Тем самым способность разумного желания более пассивна, чем сам разум.

Но в человеке имеется еще более пассивная способность, а именно чувственное желание. Если разумное желание определяется тем, что является благом для разума, то способность чувственного желания обусловлена тем, что представляет собой благо по отношению к телу. Именно эта пассивная часть души представляет собой место пребывания страстей. Фома предлагает классификацию страстей и добродетелей.

Анализируя учение Фомы Аквинского, Юзеф Боргош пишет:

Согласно Аквинату, в каждом реальном бытии заключена реальная возможность, потенция становления тем или иным состоянием, т.е. переход в акт. Но потенция не способна к самоосуществлению, она требует воздействия внешней силы. Переход возможности в акт, ее актуализация осуществляется благодаря форме. Здесь совершается изменение, движение, которое представляет собой не что иное, как переход возможности в акт, а источником, двигателем этого процесса является форма. Но, как известно, согласно Фоме, цепь двигателей не может уходить в бесконечность, должен существовать «первый двигатель», а им является чистый акт, или Бог¹.

Фома исходит из того, что человек, подобно большой Вселенной, по сравнению с которой он является как бы маленьким миром, нуждается в своем «двигателе». Это — человеческая душа. Для св. Фомы, как и Аристотеля, душа не просто движет тело; она его

¹ Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 104.

«актуализирует», т.е. является его формой и актом. Подтверждением этого служит суждение Фомы, высказанное им в его фундаментальном труде «Теологическая сумма». Фома пишет:

Ведь очевидно, что быть началом жизни или быть живым возможно для тела не вследствие того, что оно вообще есть тело; в противном случае любое тело было бы живым или началом жизни. Но тело может быть живым или даже началом жизни вследствие того, что оно есть именно такое тело. Но то, что является актуально именно таковым, получает это от некоторого начала, которое именуется его актом. А потому душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но акт тела, подобно тому как тело, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела¹.

Св. Фома также считает, что реально существуют лишь единичные вещи, или субстанции, состоящие из сущности и существования. В субстанциях имеются два компонента — форма и материя. Иначе говоря, форма — это то, что в вещах является общим, видо-вым (например, животные — неразумные существа); материя же — все то, что в вещах несущественно специфично (например, один человек имеет зеленые глаза, а другой — голубые).

В концепции человека св. Фомы прослеживается главная мысль о том, что менее совершенное является целью для развития или жизни более совершенного. Например, каждый орган в человеке существует для высшей функции: глаз — ради зрения, ухо — ради слуха, рот — ради питания, легкие — ради сердца, материя — ради формы, а тело — ради души. Точно такая же картина раскрывается перед нами, когда мы рассматриваем отдельных людей, живущих в мире. В мире каждый человек существует ради своего акта и совершенства, однако, не только ради своего личного совершенства, но и совершенства окружающего его мира. Например, человек живет ради совершенства мира, а мир — ради Бога. А всякое совершенство подразумевает сотворение, делание, созидание добра или блага. Понятие зла св. Фома выводит из понятия добра, исходя из того, что одна противоположность познается через другую, как, например, темнота — через свет.

Согласно св. Фоме добро — это «то, чего все желают». Желаемой вещь становится в результате ее совершенства, так как всякая природа стремится к достижению совершенства. Совершенной же вещь может быть в том случае, если она находится в акте. Если природа в акте вещи совершенна, то вещь включает в себя понятие добра, а зло у св. Фомы не есть реальное бытие, а ущербность добра. «Если бытие — это добро, — пишет Боргош, — то его исчезновение автоматически влечет за собой уничтожение зла, которое не

¹ Цит. по: Боргош Ю. Фома Аквинский. С. 159—160.

имеет самостоятельного и субстанциального существования, как добро»¹. Из сказанного можно сделать заключение, что, творя добро или благо, а не зло, под влиянием которого человек как личность деградирует, человек делается лучше, нравственнее, а следовательно, совершеннее.

Мы говорили о значительной роли св. Фомы для философии, антропологии и теологии Средневековья, но следует сказать также, что он сыграл особую роль в создании новой идеологии обучения и воспитания детей. Св. Фома попытался соединить светское знание и христианскую веру, определив постулаты церкви как решающие в воспитании и обучении. Его сочинения стали основой изучения богословия.

В своих этических воззрениях Фома Аквинский, отходя от фатализма, придерживался позиции свободной воли, так как в противном случае с человека снималась бы ответственность за свои поступки.

Свобода воли, согласно Фоме Аквинскому, дает возможность человеку сделать выбор между добрыми и злыми поступками: добрые поступки — это такие действия, которые направляют его к Богу, злые поступки — это такие действия, которые ведут его от Бога. Зло — это лишь недостаток блага, менее совершенное благо. Аквинат, подобно Августину, пытается снять с Бога ответственность за зло, совершаемое в мире. Свободная воля человека подчинена разуму. Человека направляет к добродетельным поступкам его ум. Высшим же благом признается познание Бога.

Конечной целью деятельности человека Аквинат признавал достижение «блаженства». Блаженство же состоит в деятельности теоретического разума, в познании абсолютной истины — Бога.

* * *

Средние века нередко называют временем развития личности. Однако человек той эпохи находился в потоке самых различных культурных процессов. Рыцарские возвышенные чувства соседствовали с образами грубой телесности, животной чувственности. Романтические куртуазные переживания нередко сочетались с культом разнузданных наслаждений. С одной стороны, распространение христианства породило поклонение «вечной девственности», с другой — культура Средневековья демонстрировала раблезианские образы «материально-телесного низа» (М. Бахтин). Плоть в христианстве рассматривалась как причина всех человеческих злоключений. Подлинной святостью окружалась лишь фигура аскета, великомученика, страстотерпца. Победа над тягой к наслаждениям станови-

¹ Боргош Ю. Фома Аквинский. С. 110.

лась смыслом земного бытия. Борьба с испорченными чувствами составляла смысл средневековой этики.

Вопросы для размышления

1. Почему христианство явилось воплощением абсолютного нравственного идеала?
2. Какой смысл в заповеди «Возлюби ближнего своего»?
3. Что позволяет преодолеть сегодня взгляд на Средневековье как на «темные века»?
4. Отчего средневековое толкование этики теоцентрично?
5. Что убеждало Августина Блаженного в том, что человеческая воля свободна?
6. В чем Фома Аквинский усматривал высшее благо?
7. Какие ценности античной этики были отвергнуты в Средневековье?
8. В полемике с кем разрабатывал свою концепцию Августин Блаженный?
9. Почему Фома Аквинский считал, что никакого особого источника моральности не существует?
10. Какую трактовку страстям давал Фома Аквинский?

Задания

Попробуйте истолковать следующие высказывания средневековых мудрецов.

- «Верь, чтобы не понимать» (*Августин Блаженный*).
- «Вера вопрошает, разум обнаруживает» (*Августин Блаженный*).
- «В вопросах веры любая старуха знает больше философов, ибо какая старуха не знает, что душа бессмертна?» (*Фома Аквинский*).

Литература

- Августин Блаженный*. Исповедь. М., 1992.
- Августин Блаженный*. Об истинной религии. Минск, 1999.
- Августин Блаженный*. О граде Божьем. М., 1999.
- Боргаш Ю.* Фома Аквинский, М., 1995.
- Коплстон Ф.* История средневековой философии. М., 1997.
- Кузанский Н.* Соч. в 2 т. М., 1979—1980.
- Майоров Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Соколов В.* Европейская философия XV—XVII веков. М., 1996.



Тема 13

Этика Возрождения

Человек может быть лишь тем, кто он есть.

Мишель Монтень

В современной историографии эпоха Ренессанса, как это ни парадоксально, нередко отсутствует. Историки ограничивают Средние века 1600 годами, затем сразу же отсчитывая Новое время. «Если есть причина не выделять Ренессанс в отдельную историческую эпоху, то только одна: его принципиально метаисторический размах, выходящий за временные рамки и не исчерпывающийся ролью переходного периода. В этом смысле некоторые современные культурологи считают, что Ренессанс начинался не раз и что он продолжался или продолжается вплоть до Новейшего времени»¹.

Ренессанс как эпоха предельно разнообразен и богат. Это также смещает хронологические рамки и создает трудности при обозначении собственно антропологической темы данного ареала культуры.

У одних эпоха Ренессанса захватывает значительную часть как Средневековья, так и Нового времени, у других — никакого Ренессанса не было, а все его элементы можно найти в соседних Европе культурах. То Ренессанс порвал со Средневековьем, а то, как утверждают некоторые историографы, почти все возрожденческие новаторы в конце концов каялись и проклинали свое новаторство; то Ренессанс никогда не порывал с платонизмом, особенно в своей борьбе с аристотелевской католической ортодоксией, а то аристотелизм захватывал передовые позиции и становился не больше и не меньше как философией и эстетикой всего реформаторского движения².

Все эти соображения важны для корректировки основных выводов по этической теме, ибо эпоха Ренессанса позволяет порой разрушать, казалось бы, незыблемые устоявшиеся воззрения, характеризующие ее. Скажем, уже отмечалось, что в Средние века произошло слияние античного космоцентризма с христианским антропологизмом. Однако связь с космосом не была утрачена. Мыслители Средних веков постоянно ощущали дыхание универсума.

Эта связь человека с космосом, как можно полагать, была окончательно утрачена в эпоху Ренессанса. Человек перестал быть

¹ *Ренессанс. Образ и место Возрождения в истории культуры.* М., 1987.

² *Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения.* М., 1978. С. 239.

вершиной и центром космической жизни. «Западная христианская мысль, от св. Фомы Аквината до Лютера и до механического мирозерцания XIX века, слишком нейтрализовала, обезбожила космос»¹. Действительно, если отвлечься от многоплановости эпохи, можно, пожалуй, утверждать, что в целом Ренессанс знаменовал переключение интеллектуальных и жизненно-практических установок на посюстороннюю, земную жизнь.

Следует преодолеть также укоренившуюся в литературе позицию, согласно которой Средние века знаменовали собою «ночь» европейской истории. Тогда как Ренессанс, обратившись к античности, к ее свободной философии, к культуре обнаженного тела, к земному бытию, освободил антропологическую философию от мистического содержания, обеспечил мощное социальное и индивидуальное развитие европейского человечества. На самом деле многое из того, что фиксируется в эпоху Ренессанса, начиналось еще в Средние века. Кроме того, внутренне Ренессанс содержит в себе глубокие коллизии и противоречия, не позволяющие дать той или иной антропологической теме однозначную оценку.

Отличается ли дух Ренессанса от Средневековья? Несомненно, другим становится образ человека. С эпохи Возрождения, например, люди преисполнены пылким стремлением к славе. Эта жизненная установка, казалось бы, совершенно естественная, не была присуща человеку средневекового общества². В названную эпоху в людях развилось осознание красоты природы, которого прежде просто не существовало³. Начиная с XVI в. обнаружилась неумемная страсть к труду, которой до того не было у свободного человека.

Процесс растущего обособления человека от первоначальных связей достиг наивысшего состояния именно в эпоху Ренессанса.

Ни об одной культуре вплоть до Нового времени нельзя было сказать, что стержнем и основой ее развития был поиск индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни, т.е. самоценность отличия. Получив первые импульсы в итальянском Возрождении, пройдя через череду сложных превращений в XVII в., лишь в конце эпохи Просвещения эта идея вполне сформировалась и в прошлом столетии стала торить себе дорогу на европейской почве, понемногу утрачивая дерзкую непривычность⁴.

¹ Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991. С. 18.

² См.: Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1905. Т. 1. С. 171.

³ См.: Там же. С. 299.

⁴ Баткин Л.М. Возрождение // Человек. М., 1991. Т. 1. С. 217.

Итак, история Европы и Америки с конца Средних веков — это история полного обособления индивида. Этот процесс начался в Италии в эпоху Ренессанса и достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось более четырехсот лет, чтобы разрушить мир средневековых ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально. Степень его участия в культурных достижениях приобрела неслыханные прежде масштабы. «Но в то же время диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия»¹.

Именно в эпоху Ренессанса проявилась двойственность свободы. С одной стороны, растущая независимость человека от внешних властей, а с другой — его растущая изолированность, а в результате и растущее чувство ничтожности и бессилия. Итогом прогрессирующего разрушения средневековой социальной структуры было возникновение индивида в современном смысле слова. Вот что писал по этому поводу швейцарский культуролог *Я. Буркхардт* (1818—1897):

В Италии впервые это покрывало (из бессознательных верований и т.д. — *П.Г.*) отбрасывается прочь, впервые зарождается объективизм в отношении к государству и человеческим делам вообще, а рядом с этим возникает и быстро растет также и субъективизм как противовес, и человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создает свой идеал более яркой индивидуальности, — над другими азиатскими племенами².

Человек обнаруживает, что он и другие — это индивиды, отдельные существа. Он открывает, что природа — нечто отдельное от него и эта отдельность имеет два аспекта. Во-первых, нужно теоретически и практически ею овладеть, а во-вторых, можно наслаждаться ее красотой. Человек открывает мир и практически — обнаруживая новые континенты, развивает в себе тот дух, который позволил Данте сказать: «Моя страна — весь мир».

Действительно ли именно в эпоху Ренессанса началось возвышение личности? Кроме *Я. Буркхардта* так считали *В. Дильтей* и *Э. Кассирер*. Однако *Й. Хейзинга* оспаривал этот вывод. Он полагал, что *Я. Буркхардт* недооценил сходство жизненных условий широких масс в Италии и других странах во время позднего Средневековья. Считая началом Возрождения примерно 1400 год, *Буркхардт*

¹ *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 40.

² *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. С. 129.

относит основную массу его иллюстративного материала примерно к XV и даже XVI вв.

По мнению И. Хёйзинги, Я. Буркхардт недооценил также христианский характер Возрождения и переоценил значение языческих элементов. Индивидуализм, по мнению нидерландского культуролога, является не главной тенденцией культуры Возрождения, а лишь одной из многих тенденций. Средние века не настолько были лишены индивидуализма, как это изображает Буркхардт. Поэтому противопоставление Средних веков и Возрождения оказывается неверным. По мнению Хёйзинги, Возрождение оставалось приверженным власти в той же степени, что и Средние века, а средневековый мир был не так враждебен по отношению к мирским радостям. Возрождение, далее, не столь оптимистично. Наконец, как убежден Хёйзинга, установки современного человека в смысле стремления к личным достижениям и к развитию индивидуальности в эпоху Возрождения существовали лишь в зачатом состоянии. Уже в XIX в. трубадуры воспевали благородство сердца и душевный аристократизм, а Возрождение не порвало со средневековой концепцией личной верности и службы вышестоящему в социальной иерархии.

Фактически аргументы Хёйзинги сводятся к следующему. Буркхардт не прав, потому что часть явлений, относимых им к Возрождению, существовала в Западной и Центральной Европе уже в конце Средних веков, а некоторые другие появились лишь после эпохи Возрождения. Еще раз укажем на тот факт, что направленность антропологической темы существенно меняется от изначального определения хронологических рамок исследования.

Само собой также понятно, что внутри одной эпохи можно видеть самые несовместимые явления. На это указывает А.Ф. Лосев:

Между прочим, необходимо сказать, что обычная путаница и неопределенность в исторической терминологии относительно Ренессанса зависят от того, что в анализах культуры и эстетики Ренессанса не учитывают тех его элементов, которые являются полной его самокритикой. Выставляют человеческий индивидуум как последнюю инстанцию эстетики Ренессанса. Но, например, в пантеизме Джордано Бруно индивидуум вовсе не играет первой роли, наоборот, проповедуется его растворение в общемировом пантеизме¹.

Индивид Ренессанса был охвачен страстным эгоцентризмом. Но новая свобода принесла людям не только возросшее чувство силы, но и усилившуюся изоляцию, сомнения, скептицизм. Это противоречие обнаруживается в работах гуманистов того времени. Они под-

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 60.

черкуют человеческое достоинство, индивидуальность и силу, но в их философии обнаруживается также неуверенность и отчаяние.

Мыслители эпохи Возрождения поставили немало острых философских проблем. Меняется ли антропологическая природа человека? Можно ли говорить об эволюции человека не только в непосредственно биологическом смысле? Новые признаки серьезного отношения к человеку как самобытному существу выявляются уже в позднем Средневековье, когда, собственно, и начинается Ренессанс. Уже в раннем Ренессансе на первый план выдвигается свободная человеческая индивидуальность. Эта черта навсегда останется характерной для данной эпохи, хотя пониматься будет везде по-разному.

Это положение, как предупреждал А.Ф. Лосев, не следует превращать в общее место. Суть дела заключается в том, что выдвигавшаяся на первый план человеческая личность

обязательно мыслится физически, телесно, объемно и трехмерно. Это важно прежде всего для характеристики самого искусства эпохи Ренессанса, которое доводит самодовлеющую эстетическую форму Фомы Аквинского до рельефно представляемого и изображаемого тела. Но эта телесно-рельефная индивидуальность, эта личностно-материальная человеческая субъективность, эта имманентно-субъективная данность человеку всего окружающего, вплоть до самых последних тайн, совершенно заново ориентирует человека и все его жизненное самочувствие¹.

В христианстве родилось представление о человеке как существе, одушевленном разумом, духовностью, моральными заветами. В эпоху Возрождения обнаруживается глубинный интерес к человеку. Рождается гуманизм — как массовое умонастроение. *Гуманизм* (по лат. *humanus* — человечность) — человеколюбие, прославление человека — система взглядов, согласно которой признается ценность человека как личности, его права на свободу, счастье и развитие.

Мыслители Возрождения, так же как и теологи, например Фома Аквинский, в XIII в. выражали ту же веру в самостоятельность человека, несмотря на то что их взгляды во многом расходились и что Фома Аквинский никогда не доходил до радикализма, какой содержался в «ереси» Пелагия. Противоположная идея, по мнению Э. Фромма, — идея о врожденном зле, выраженная в учениях Лютера и Кальвина, оживила позицию Августина Блаженного. Настаивая на духовной свободе человека, а также на его праве — и обязанности обращаться к Богу непосредственно, без посредничества священника, они одновременно осуждали его за его бессилие и врож-

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 241.

денное зло. Согласно их взглядам величайшее препятствие на пути спасения человека — это его гордыня. Он может преодолеть ее только сознанием вины, раскаянием, безоговорочным подчинением Богу и верой в Его милосердие.

Гуманизм эпохи Возрождения — это новое мировоззрение. Оно проникнуто сознанием безмерной полноты того величия, которым наделен человек. Отныне он рассматривается как средоточие мира, как творец земного бытия. Философы эпохи Возрождения придавали огромное значение человеческой деятельности. Без нее нет и радикально нового понимания человека. Мыслители провозглашали принцип доброты человеческой природы и равенства всех людей, независимо от их рождения, от принадлежности к тому или иному сословию.

Серьезный вклад в историю морали внес флорентийский политик, общественный деятель и писатель Никколо Макиавели (1469—1527), который выработал представление о государстве с позиции этики, основанной на принципах индивидуализма. В итоге он признал роль насилия, провозгласив его инструментом обуздания царящего в обществе эгоизма.

Другой мыслитель, Эразм Роттердамский (1469—1536), призвал человека к такому образу духовной жизни, в котором сочетались бы свобода, ясность, миролюбие, умение не впадать в крайности, образованность и простота. Философ считал неприемлемыми чертами духовного облика человека грубый фанатизм, невежество, готовность к насилию, лицемерие, стремление к показной сложности в формулировании мыслей.

Однако гуманизм — сложное и противоречивое явление. Конечно, при определении судеб истории, оценке общества надо исходить из интересов человека, из человеческой природы. Но можно ли сказать, что сам человек являет собой предельное совершенство? Разумеется, нет. Ведь он способен творить добро и зло. Кто же укажет человеку на его собственные ошибки? В эпоху Средневековья ответ напрашивается сам собой: только Бог. Но если мыслители провозглашают бесконечное доверие к человеку, к его запросам, это означает хотя бы частичное отрицание Бога.

Но разве в эпоху Возрождения действительно началось крушение веры? Несомненно, восхитительные мастера кисти Возрождения, конечно, обращались к вечным сюжетам. Но они пытались выразить в божественном сугубо человеческое, телесное. Вот на руках у Марии маленький Иисус Христос. Он совсем не похож на божественное создание. Это человеческое дитя. В евангельских сюжетах живописцы отражали человеческое, сугубо человеческое, плоть человека буквально завораживала их.

Обращение к человеку, рождение гуманизма имело, безусловно, огромное значение. Сложился культ человека. Вместе с тем началась длительная полоса обезбоживания мира. «Гуманизм, — подчеркивал Н.А. Бердяев, — постепенно отпадает от всякого богосознания и обоготворяет человека в человеческом...»¹

Как это ни парадоксально, идея «индивидуальности» была неизвестна всем традиционалистским обществам, включая и греко-римскую античность. Само это слово «индивидуальность», как и слово «личность», появилось каких-то двести-триста лет назад. Когда говорили об индивидуальности, то имели в виду экземплярного человека, четкую биосоциальную данность. Утверждалось, что люди не похожи друг на друга не только из-за физических отличий. У них различны также темперамент, нравы и склонности. Отсюда рождалось стремление каким-то образом упорядочить это множество.

Как отмечает Л.М. Баткин, «разумность сознания, совести, сооплодотворенное идеей индивидуальности, понималась как знание (ведь) лишь в голове одного человека. И одновременно как продолжающееся за пределами отдельных сознаний, перекачивающееся через них и словно бы уносящее их в своем вечном потоке. Однако всякая малая индивидная толика мировой разумности считалась больше своего целого, ибо вмещала в себя и порой пыталась добавить к нему еще нечто — собою. Любая культура не могла не задумываться над этой парадоксальностью сознания, над отношением к ней всеобщего Духа и отъединенного частичного существования»². Вот почему ренессанское мышление продвигалось от понятия «индивид» к понятию «индивидуальность».

Мыслители и художники эпохи Ренессанса ощущают в себе безграничные возможности и силу для проникновения в глубины человеческих переживаний, всемогущей красоты природы. Но даже самые великие деятели той эпохи чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, его некоторую беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве, в религиозных постижениях.

Человеческая личность, освобожденная от внешних запретов, в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности демонстрировала далеко не идеальные стороны человеческой природы. Обнаруживалось, что индивид, изолированный от социальной общности, не может быть абсолютной основой исторического процесса. Гении понимали всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. Эпоха Ренессанса как бы вызвала к потребности заменить обособленного субъекта исторически обоснованным коллективом.

¹ Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*. С. 319.

² Баткин Л.М. *Возрождение // Человек*. С. 217–218.

Проблема гуманизма

В культуре эпохи Возрождения важнейшую роль играли книги. Франческо Петрарка создает свою знаменитую коллекцию (в ее описи значилось более тысячи названий). Перед смертью он завещал свои книги собору св. Марка в Венеции, но при условии, что все желающие будут иметь к ним доступ. Собирал книги и Дж. Боккаччо, его собрание попало после его смерти в один из флорентийских монастырей. Крупнейшими собирателями рукописей были Поджо Браччолини и Никколло Николли — советник по библиотечным делам Козимо Медичи. Все свое состояние Николли истратил на книги, которые завещал родной Флоренции. Библиотеки собирали и многие правители: Козимо Медичи, урбинский герцог Федерико да Фонтефельтро, венгерский король Матяш Хуньяди, папа Николай V и др. Большинство этих библиотек были открыты для широкой публики, читальни находились в удобных, хорошо освещенных залах. В ватиканской библиотеке при папе Сиксте IV появилось новшество — выдача книг на дом (то, что мы сейчас называем абонементом). Но книги в этих знаменитых библиотеках часто оставались прежде всего предметом роскоши: они писались на пергаменте вместо дешевой бумаги, были прекрасно иллюстрированы, в роскошных переплетах.

Благодаря собиранию древних рукописей европейцы познакомились с античной литературой в подлиннике, а не в мусульманских переводах. После падения Византии, спасаясь от турок, в Италию хлынуло множество образованных греков, которые привезли с собой греческие и латинские (а не переводные) тексты античных авторов. Но книги тем не менее оставались редкостью, работа переписчиков стоила дорого и часто была некачественной. Поэтому, если вы хотели иметь хорошую копию какого-то текста, вы должны были заняться его перепиской.

Подлинную революцию в книгоиздании произвело книгопечатание. Еще в эпоху крестовых походов европейцы увидели у мусульман тексты и картинки, отпечатанные ксилографическим образом (арабы позаимствовали это изобретение у китайцев). Среди подобных картинок были игральные карты, и именно их и стали тем же методом прежде всего воспроизводить в Европе (в конце XIV в.). Чуть позже ксилография стала использоваться для производства изображений святых, затем изображения стали сопровождать текстами; печаталось все это на дешевой бумаге. Не потребовалось особо много времени, чтобы от вырезанного на доске текста перейти к использованию разборных литер. Но это еще не привело бы к

изобретению книгопечатания, если бы не был найден удобный способ отливки отдельных знаков. В середине XV в. во многих городах Европы работали мастера книгопечатания, использующие разборный шрифт. Кто первым его применил, установить сейчас невозможно. Скорее всего, это был Иоганн Гутенберг (в середине XV в.), за кем и закрепилась слава первопечатника.

Книгопечатание оказало серьезное влияние на всю последующую культуру: книги стали массовыми, а значит, дешевыми и доступными, следовательно, доступными стали источники знания. Массовое тиражирование способствовало сохранению книг. Оценить это можно, только бросив взгляд на историю культуры: ведь, скажем, в пожаре, уничтожившем Александрийскую библиотеку, бесспорно погибли тысячи книг, которые существовали в те времена в единственном экземпляре.

В эпоху Возрождения основными центрами образования оставались по-прежнему школы и университеты. Но в большинстве из них сохранялись (вплоть до Нового времени) прежние схоластические методы обучения: изучались тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадравиум — четыре предмета, а в университетах можно было специализироваться по медицине, праву и теологии.

Для гуманистов же было характерно деление всех наук на божественные и человеческие. И именно эти последние и стали для них объектом основного внимания.

Внесли его сами гуманисты, перетолковав по-своему Цицерона. Значило это тогда примерно следующее: «Ревностное изучение всего, что составляет целостность человеческого духа». Потому что «humanitas» — это именно полнота и неразделенность человеческой природы. Итальянский гуманист, биограф Данте и Петрарки Леонардо Бруни определял *studia humanitatis* как «познание тех вещей, которые относятся к жизни и нравам и которые совершенствуют и украшают человека». Другой итальянский гуманист — канцлер Флорентийской республики Колюцио Салютати указывал на полисемичность слова «humanitas», полагая, что в нем соединились «добродетель и ученость». Но каждый из двух смыслов включал в себя много других. Например, «ученость» предполагала универсальность знаний на основе владения «словесностью», а «добродетель», помимо душевной кротости и благожелательности, означавшая способность правильно себя вести, была неотторжима от классической образованности и, следовательно, оказывалась не врожденным свойством или благодатью, а чем-то индивидуально достигнутым благодаря неунынным бдениям над латинскими и греческими рукописями. «Ничего нет для тебя почтенней, ничего прекрасней, ничего похвальней, чем посредством этой учености подняться на ступень

над другими и столь почтенными трудами возвыситься над самим собой». Сказанного довольно, чтобы убедиться: выражение «*studia humanitatis*», в сущности, непереводимо¹.

Некоторые ученые подразумевают под «гуманизмом» «профессиональную область» деятельности примерно между 1280—1600 гг., которая заключалась в занятиях и преподавании известного набора дисциплин (грамматика, риторика, поэзия, история и моральная философия, включая сюда философию политическую) на основе классической греко-латинской образованности. *Studia humanitatis* имела совершенно осязаемые, практические и документально зафиксированные границы.

Жестко очерченные подобным образом границы гуманизма не совпадают со средневековым квадриумом, очень отличаются от традиционной номенклатуры «свободных искусств» и показывают серьезный разрыв между гуманизмом и тогдашним университетским обучением. Вне этих границ непременно остаются юриспруденция, медицина, естествознание, философия (под которой схоласты понимали именно натурфилософию), логика и теология. Это не означает, будто гуманизм не воздействовал с большой силой на традиционно схоластические дисциплины или что гуманисты не могли заниматься любой из них; но тогда и постольку они выступали уже не в роли гуманистов, выходили за пределы «гуманизма в собственном смысле слова», использовали гуманистические знания и приемы на другом поприще.

Неудовлетворенность существующей системой образования привела гуманистов к созданию собственных центров обучения: ими прежде всего становились стихийно возникающие кружки гуманистов, а кроме того — особые учреждения. Наиболее известной из них стала Академия, учрежденная во Флоренции Козимо Медичи (по инициативе грека Георга Гемиста Плетона (около 1355—1450) и достигшая своего расцвета при Лоренцо Медичи (Великолепном). В Академии читались лекции, велась переводческая и комментаторская работа, регулярно проводились чтения и беседы.

Обожествление человека

Известный австрийский культуролог и философ *Ганс Зедльмайр* (1896—1986) разбивает всю историю христианского мира на четыре отрезка. Первая эпоха, выделенная им, — предроманское и романское искусство (550—1150) — имеет целью служение Богу-Вседержителю.

¹ См.: *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение. С. 48.

Храм оказывается воплощением синтеза искусств. В христианском и светском искусстве изображается надмирное. Человек и природа поднимаются до таинственности запредельного.

Вторая эпоха — искусство готики (1140—1470), развивалось под знаком Богочеловека. Иначе говоря, в человеке подчеркивалось божественное. Для нового благочестия, проповедником которого был Бернар Клервоский, Бог приближается к человеку в образе во-человечившегося Спасителя. Связь Бога с человеком определяет собой все.

Храм, уподобляясь небесному своду, озаряется светом, украшается золотом и драгоценными камнями, наполняется звучанием органа; Христос все чаще изображается как человек, что подчеркивают льнувшие к нему Богородица и святые. Natura признается достойным внимания предметом, человек реалистически изображается в живописи и возродившейся пластике; наконец, отправляясь от орнамента, к которому вернулись живые натуралистические черты, начинается изучение природы и античности¹.

В третьей эпохе, по мнению Зедльмайра, наступает время Богочеловека и «божественного» человека. Имеется в виду эпоха Ренессанса и барокко (1470—1760). В двоякой человеческой природе подчеркивается почти исключительно его высокая сторона. Он не просто образ Божий, но отсвет его славы, а в своей творческой способности — его точное подобие. Человек божественных достоинств, святой и — в ином смысле — государь служат в известном смысле ступенью от человека к Богу. Человеческое тело просветляется и преображается так, как это было бы невозможным вне веры в воскресение плоти. Совершенство тела принимается за образ духовно-совершенства, нагота — за образ чистоты и правдивости.

В Христе видят прежде всего Воскресшего, сверхчеловечески прекрасного победителя смерти, в телесном отношении атлета. Даже в его смерти и мученичестве просвечивает всепобеждающая энергия. Небо и земля сплетаются, и зримое выражение тому — потолочная фреска, которая именно в этот период, между 1470 и 1760 гг., переживает величайший расцвет.

Господствующее религиозное чувство теперь — триумф, и это отражается в новых канонах церковной архитектуры: портал как подобие триумфальной арки, триумфально вздымающиеся колонны, празднично сияющие витражи и тонущие в потоке света высокие своды, в которых земное пространство как бы без резкой границы переходит в пространства неземных светов. Вознесения и

¹ Зедльмайр Г. Утрата середины // Общество. Культура. Философия. М., 1983. С. 92.

апофеозы, центральная тема ренессансной и барочной религиозной живописи, господствуют в потолочной фреске. «Во всем этом, — подчеркивает Зедльмайр, — проявляется не столько оязычивание христианства, сколько христианизация высокой языческой активности»¹.

Правда, рядом с церковью, продолжает свои размышления Зедльмайр, теперь возвышается дворец великого человека со своей иконографией, со своим культом, в котором можно различить два ведущих образа — Геракла и сияющего Гелиоса. В залитой светом архитектуре Версаля этот культ достигает своей вершины. За пределами нашего анализа осталась четвертая эпоха истории христианского мира — «модерн», новое искусство (с 1760 г. до наших дней), о чем речь пойдет дальше.

Обожествление человека в ренессансной культуре А.Ф. Лосев называет абсолютизацией человеческой личности всей ее материальной телесности. Ренессансный стиль мышления предполагал прежде всего раскрытие небывалых творческих возможностей разума. В наследии *Николая Кузанского* (1401—1464), крупнейшего мыслителя не только эпохи Ренессанса, но и вообще всей новой и новейшей европейской философии, конечный мир все еще служит надежной опорой для человека. Нет ни одной вещи, которая не предпочла бы свое собственное бытие и свойственный ей способ существования иному бытию и иному способу существования. Все, что существует, не желает быть в вечности ничем иным, кроме себя самого, всегда более совершенного, чем все остальное, на особый, ему свойственный манер. Именно отсюда происходит и гармония универсума, ибо каждое существо заключает в себе в «сжатом» виде все остальное.

Но человеку дана еще и мысль, подарен взвешивающий и оценивающий разум. Он, как и Бог, имеет в себе все созданные вещи. Но Бог содержит их в себе как первообразы, а человеческий род — как отношение к ценности. Бога Кузанский сравнивает с чеканщиком монеты, а человека — с менялой, определяющим ее ценность. Бог может все создать, мы — все познать, ибо и мы потенциально несем в себе все.

Функцию возрождения света, затмившегося в конкретности мира, Николай Кузанский отводит человеческому уму и человеческой душе, — отмечает А.Ф. Лосев. — Пусть вся природа дремлет сном пассивности и бессознательности; пусть довольствуются своей принадлежностью к природе многие люди, не имеющие сил искать, стучаться, творить. Но тот, кто ищет и

¹ *Sedlmayr H. Verlust der Mitte. Salzburg, 1948. S. 226.*

действует, получает помимо природного дара, принятого им вместе со своим рождением, второй дар — света¹.

Кузанский говорит о неизбежности для человека чисто человеческого же представления об абсолюте. В последующем развитии ренессансной антропологии эта тема радикально переосмысливается. Так, крупный деятель итальянского Ренессанса *Дж. Пико della Мирандола* (1462—1494) высказал догадку: «Если Бог есть создатель самого себя, а человек сотворен по его образу и подобию, стало быть, и сам человек может преобразовать себя, изменить и пересотворить...»

Принадлежащая Пико «Речь о достоинстве человека» — вступительное слово, с которым он предполагал выступить на диспуте в Риме в 1487 г. Она представляет собой одно из самых знаменитых свидетельств ренессансного мировосприятия. В «Речи» поднимаются две главные темы — центральное положение человека в мире и глубокое внутреннее согласие всех безыскусных положений итальянской мысли. В чем проявляется концепция Пико? Всякая сущность, по его мнению, имеет свою природу, которая обуславливает его действия. Именно поэтому собака живет как собака, а лев — как лев.

Человек же не обладает природой, которая его сдерживала бы. В своей знаменитой декларации молодой Пико (в то время ему было лишь 24 года) рисует человеческое существо как создание, по природе неуловимо и безгранично пластичное. Это своего рода «хамелеон», способный имитировать все живые формы как вверху, так и внизу, как ангельские, так и демонические. Человек творит себя в действии, он отец самому себе. Человек имеет единственное условие — отсутствие всяких условий, свободу.

Итальянский мыслитель Э. Гарэн отмечает:

Обусловленность природы человека — быть свободным, избирать свою судьбу, — создавать собственными руками алтарь славы или оковы наказания. Манетти говорил о человеке как о творце мира искусства; Фичино — как о созерцателе миров. Согласно Пико условие человеческого существования — не иметь условий, быть подлинно *guis* (кто), а не *guid* (что): причиной, свободным действием. И человек есть все оттого, что он может быть всем: животным, растением, камнем — но также и ангелом, и «Сыном Божиим». Человек как образ и подобие Бога в этом: в том, что он есть причина, свобода, действие; что он есть результат собственных усилий².

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 313.

² Гарэн Э. Гуманизм итальянский. М., 1986. С. 137.

В этих утверждениях впервые в европейском сознании раскрылось видение человеческой природы как незавершенной возможности, как приключения саморазвития. Человечность, как бы говорит нам Пико, это не закрытый сосуд, но открытая дверь, ведущая к открытой двери и вновь приглашающая нас в долгое путешествие. Чтобы пережить полноту нашей личности, надлежит пройти все эти маршруты. Для Пико состояние бытия человека отнюдь не то, чем оно было всегда для ортодоксального христианства и ортодоксального гуманизма: жестко предписанным выбором между двумя воздухо непроницаемыми отсеками — епархией абсолютной добродетели, с одной стороны, и епархией абсолютного зла — с другой, природы против милосердия, разума против иррационального, здоровья против болезни. Скорее, он призывает нас взглянуть на себя как на гигантский спектр возможностей, неизученные сферы которых включают как богоподобное, так и дьявольское.

Не даем мы тебе, о Адам, — пишет Пико, — ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире¹.

Оригинальность Пико состоит в том, что он выдвигает тезис о превосходстве желания и любви над абстрактным знанием. Современный культуролог Т. Роззак отмечает:

Если бы программа человеческого развития, по Пико, сделалась как он того желал, образовательным стандартом нашей культуры, западное общество могло бы освободиться от буквализма и догматической нетерпимости христианской ортодоксии, не уклоняясь при этом в унылый материализм, господствующий в нашем научном мировоззрении, нам предстояло бы обрести путь к новой культуре духа, открытой для универсального обучения, основанной на опыте, способной высвободить визионерские измерения ума. Но судьбой Пико предназначалось стать инакомыслящим в основном потоке культуры: либо сохранившимся обломком, либо группой безумцев, опирающихся лишь на свое мировоззрение².

¹ Пико дела Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек. М., 1991. С. 221.

² Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эпохи сознания // Человек и общество. М., 1992. Вып. 4. С. 179—180.

Продвижение к личности

В эпоху Ренессанса парадоксальная идея разнообразия людей оценивалась в двух смыслах. Во-первых, предполагалось, что каждый человек обладает от «природы» (от «неба» или «фортуны») индивидуальными чертами, склонностями, талантами, возможностями. Он должен ощутить это своеобразие и занять незаместимое место среди людей. Но этого недостаточно. Человек, во-вторых, должен развить в себе эти дарования, знания, навыки, интересы. Иначе говоря, стать универсальным человеком. Так обнаруживают себя различия внутри индивида. Отечественный философ В.Н. Ярская отмечает:

Эпохе Возрождения мы обязаны тем, что категория времени рассматривается в широком диапазоне культуры... Время средневековья не затрагивало экзистенцию человека, а Возрождение создает предпосылки для восприятия времени через функцию культуры: в его памяти хранится вся история человечества. Позиции провиденциализма расшатываются, хотя принцип историзма еще явно не осознан, важно, что в контексте новой культуры времени развивается прогностическая функция сознания, прогностическая устремленность личности¹.

Средневековый человек, как можно полагать, воспринимал историческое время как внешнее по отношению к существованию человека. Индивид новой эпохи, напротив, осознавал драгоценность времени. Владеть временем означало для него воспринимать историческое время как свое собственное, протекающее сообразно его индивидуальному существованию. Время перестает быть исключительно прерогативой Бога. Оно переходит в объективную картину мира, во власть человека.

Вместе с тем «универсальный человек» Ренессанса — это еще не личность в новоевропейском понимании. Эта культура, по мнению Л.М. Баткина, была знакома не с «личностью», а со сверхличностью и недоличностью одновременно, посредством совмещения их в одном субъекте. «Поэтому подлинной индивидуальности тут еще нет, единичное не дотянуто до особенного. “Разные” индивиды отличаются ведь точно так же, как и “разные” цветы, деревья, животные и пр. ... Особенность без внутреннего обоснования, без субъектности, природная особенность, кажется, не содержит еще решительно никакой возможности головокружительного логического прыжка к понятию личности»².

¹ Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. Саратов, 1989. С. 52—53.

² Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 135.

Само Возрождение, по мысли Л.М. Баткина, не могло построить героическое и натуралистическое понимание индивида до понятия личности. Неполнота, неявность ренессансного человека — это не отражение его неполноценности по сравнению с личностью Нового времени. Напротив, именно в этом — исторически особая зрелость и мощь, то, что делает ее «титанической», «безграничной», словом, ренессансной.

Церковь Средних веков в целом не проводила различия между чувственностью и развращенностью. Человеческая сексуальность трактовалась как погибельная страсть. Но вот следующая эпоха ознаменовалась новым отношением к эросу, которое сопровождалось облагораживанием нравов и чувств. В культуре Ренессанса получило признание эллинское воззрение о том, что жизнь соотносена с человеческой природой. Мыслители той эпохи не сомневались в том, что человеческая красота сообразна с красотой божественной. Люди оценивались как лучшее создание природы и Божества.

Мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного субъекта? Казалось бы, вопрос выглядит абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных культурах? Однако возрождение неоязычества в европейском сознании (философия жизни, «новые правые» во Франции) сопряжено с идеей деперсонализации. В связи с этим огромное значение приобретают «первые и трудные шаги европейской культуры на пути к идее оригинальности и суверенности индивида — идее, с которой мы сжились настолько, что едва ли отдаем себе отчет в том, в какой мере оригинальна сама эта идея»¹.

Гуманизм как специфическая система воззрений складывался на протяжении веков. Он, естественно, отражает в себе исторически предопределенные подходы к проблеме, конкретное представление о тех или иных общечеловеческих ценностях. Гуманизм базируется на философском понимании человека. Без живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, человеколюбие утрачивает свою основу.

Наиболее наглядное воплощение персоналистская традиция европейской культуры нашла в эпоху Ренессанса. Гуманизм становится самостоятельным идейным движением. Мыслители той поры утвердили полную принадлежность человека к земному миру. Они провозгласили свободу человеческой личности, выступили против религиозного аскетизма, за право человека на наслаждение и удовлетворение всех потребностей.

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. С. 6.

В гуманизме Нового и Новейшего времени персоналистская тенденция европейской культуры освободилась от религиозного содержания. Она стала признавать право человека на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Гуманизм рассматривает человека как существо, достойное духовного и физически полноценного существования. В последующие эпохи эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в специфической форме реализовали концепцию возвышения личности.

Со времен Ренессанса идея антропоцентризма фокусируется все больше на самом человеке, а не на его связи со сверхприродным. Развитие науки было использовано гуманизмом для того, чтобы восславить «экспансионизм» человека, его готовность сорвать с природы присущий ей ореол священности.

Новый взлет гуманизм пережил за пределами Италии, в эпоху социально-религиозных движений XVI в. В частности, в Нидерландах и Германии возник так называемый *северный гуманизм*, который существенно отличался от итальянского. Видным представителем этого гуманизма стал Эразм Роттердамский, который рассматривал нравственное совершенствование человека как условие и отправной пункт христианского благочестия.

По мнению Эразма, человек — это некое странное животное, состоящее из двух или трех чрезвычайно разных частей: из души — как бы некоего божества и тела — вроде бессловесной скотины. В природной телесной организации животные превосходят человека. Что касается души, то человек настолько способен воспринять божественное, что сам мог бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом.

Тело наслаждается вещами видимыми. Напротив, душа, памятуя об эфирном своем происхождении, изо всех сил борется с земным своим бременем. Бессмертная, она любит бессмертное, небесная — небесное... Сравнивая человека с неким безмятежным государством, Эразм отмечает: обязанности царя в человеке выполняет разум. Некоторые страсти, хотя они и плотские, можно считать благородными. Это врожденное почитание родителей, любовь к братьям, расположение к друзьям, милосердие к падшим, боязнь дурной славы, желание уважения и т.п.

Но другие движения души так сильно расходятся с установлениями разума, что низводят человека до скотского состояния. Это — похоть, роскошь, зависть и подобные им «хвори души». Страстей у человека множество. Как известно, стойки и перипатетики размышляли о страстях по-разному, но были едины в том, что следует жить разумом, а не чувствами. Ведь страсти не только не полезны для мудрости, но и губительны для нее.

По мнению Эразма, нельзя стать христианином, не будучи прежде человеческим. Бытие христианина никак не может означать отказа от человечности. То, что есть в нас собственно милосердного, человеческого, образует «внутреннего человека». Это выражение употреблял апостол Павел. Имеется в виду то, что философы называют «разумом». Тот, кто отделяет веру от разума или противопоставляет христианство философии, не отдает себе отчета в том, что означает быть христианином.

Как полагает Эразм, человеческое знание и вера связаны преемственностью в мировом порядке, который предустановлен Богом. Они образуют нерасторжимую гармонию. Знание имеет пропедевтическое значение для христианской веры и служит подготовкой, а вовсе не противоположностью другому ее этапу — сверхразумному. На высшем — христианском — этапе человеческого становления разум располагается внутри веры и становится необходимым ее компонентом.

Согласно Эразму велико заблуждение тех людей, которые нередко видят совершенное благочестие в том, что присуще природе. Некоторые страсти, по виду достойные и как бы надевшие личину добродетелей, обманывают неосторожных людей. «В этой концепции запечатлен и путь самого ренессансного гуманизма: от признания высокого значения человечности и человеческого достоинства и на основе этого — к высшим ценностям религии — откровению, сверхчеловеческим, сверхразумным, божественным; от возрождения и обновления человека к возрождению и обновлению христианства; переход от воссоздания языческой мудрости к попыткам реставрировать также и веру евангельских времен, христианство в его предполагаемой первоначальной чистоте»¹.

По мнению В.В. Лазарева, концепция возрождения в северном гуманизме состоит в том, что язычество в нем христианизируется в отличие от итальянского гуманизма, где в христианство вводится целый мир языческих представлений. При оценке гуманизма следует отличать общую риторику вокруг человека от попытки выразить проблемное напряжение темы, т.е. обозначить те сложности, которые сопровождают постижение человеколюбия.

Например, в концепции Никколо Макиавелли титанизм освобожден уже не только от христианской морали, но и от морали вообще, и даже от гуманизма. По словам А.Ф. Лосева, «макиавеллизм» для самого Макиавелли был только разновидностью трагизма, в котором цели и средства оказывались в мучительном проти-

¹ Лазарев В.В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987. С. 37.

воречии¹. В трактате Макиавелли «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» на примере Римской республики обосновывается идея сильного государства, умеющего обуздывать эгоистическую природу человека, сохранять порядок, воспитывать высокие гражданские качества.

Макиавелли как мыслитель примирился со всеми ужасами абсолютистски-полицейского государства. Он был готов наблюдать ненависть и расправы по отношению к отдельным лицам. Гуманизм ли это? Безусловно, если иметь в виду те цели, которые ставил Макиавелли.

Но гуманизм Макиавелли основан не только на гуманных целях, но и на нечеловеческих средствах достижения этого человеческого идеала. Следовательно, гуманизм здесь уже вполне антивозрожденческого типа. Поскольку этот гуманизм формулируется все же в виде цели, правильнее было бы говорить не просто об антивозрожденчестве Макиавелли, но скорее о модифицированном Ренессансе, правда, ужасном и в подлинном смысле слова трагическом².

Здесь речь идет не просто о разложении человеческой личности, которую так высоко оценивал Ренессанс. Это полная противоположность возрожденческой личности.

В эпоху Возрождения, сменяющую Средневековье, появляются специальные (медицинские, юридические) школы, а затем и университеты. Первый в мире университет был открыт в Болонье в XI—XII вв., потом появляются Кембриджский, Краковский, Оксфордский, Парижский, Пражский и др. По сравнению со Средневековьем ситуация в обществе начинает качественно меняться, формируются светская культура и новое понимание гуманизма, мир человека очищается от средневековых оков. Таким образом, начинается новый этап в развитии европейской культуры, в рамках которого продолжают исследования человека, наработанные еще античными философами. Вместе с тем эпоха Возрождения — переходная эпоха, имеющая принципиальное значение для будущего, поскольку именно в этот период начинается разделение науки и ценностей, знания и добродетели, что оказало глубокое влияние на всю последующую историю. Вся философская и педагогическая мысль становится на путь формирования более прагматического, специализированного видения происходящего.

Человек перестает быть вершиной и центром космической жизни. Как пишет Н.А. Бердяев, «западная христианская мысль, от св.

¹ См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 557.

² История всемирной литературы. М., 1973. Т. 3, вып. 3. С. 28.

Фомы Аквината до Лютера и до механического мирозерцания XIX века, слишком нейтрализовала, обезбожила космос»¹. Пожалуй, можно даже утверждать, что в эпоху Ренессанса в отличие от Средних веков особый интерес стали вызывать земная жизнь и человек. Другим становится и его образ.

В человеке развивается осознание красоты окружающей его природы, которого прежде не существовало. Исследователь пишет:

Человек обнаруживает, что он и другие — это индивиды, отдельные существа. Он открывает, что природа — нечто отдельное от него и эта отдельность имеет два аспекта. Во-первых, нужно теоретически и практически ею овладеть, а во-вторых, можно насладиться ее красотой. Человек открывает мир и практически — обнаружив новые континенты, развивает в себе тот дух, который позволил Данте сказать: «Моя страна — весь мир»².

Гуманисты Возрождения открыли для себя культуру и образование античности. Стремясь во всем подражать античному времени, они назвали свое время «Возрождением», т.е. возрождением всего лучшего, что было в человеке и природе в античной традиции.

Лучшие умы эпохи Возрождения, такие, как Н. Кузанский, Э. Роттердамский, М. Монтень, Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Рабле и др., определили человека как главную ценность на земле, разрабатывали новые формы и методы воспитания, стремились увидеть в человеке все то лучшее, что в нем было. Их идеалом стала духовно и физически развитая личность. Выдающиеся представители эпохи Возрождения сами нередко являлись образцом мудрости, духовности, нравственности.

Колыбелью европейского Возрождения считается Италия. Среди итальянских гуманистов Возрождения выделяется *Томмазо Кампанелла* (1568—1639). В своем «Городе Солнца» он изложил взгляды на справедливое устройство человеческого общества, систему воспитания и образования в нем. Каков основной комплекс социальных идей «Города Солнца»? Это полное отсутствие частной собственности, всеобщий обязательный труд, общественная организация производства и распределения, экономическое и политическое равенство граждан, их трудовое воспитание.

В «Городе Солнца» Кампанелла рисует такое государство, в котором люди живут общиной и упразднена частная собственность — основа социального неравенства. Кампанелла пишет: «Община делает всех одновременно и богатыми, и вместе с тем бедными: богатыми — потому, что у них есть все, бедными — потому, что у них

¹ Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск; М., 1975. С. 18.

² Гуревич П.С. Философия человека. М., 1999. Ч. 1. С. 195.

нет никакой собственности, и потому не они служат вещам, а вещи служат им»¹. Сам социальный принцип построения общины не допускает возникновения таких пороков, как лень, хвастовство, хитрость, вороватость, плутовство.

Все в «Городе Солнца» подчинено разумности и все приведено в соответствие с природой. Особенно это проявляется в заботе государства о воспитании и просвещении. Кампанелла не доверяет воспитание детей родителям, так как они дурно их воспитывают, «на гибель государству». Воспитание, как считает Кампанелла, — это самая первая основа благосостояния государства, и воспитывать детей должно только государство, и ручаться за его надежность может только воспитатель, и никто другой.

Сразу после рождения дети передаются на попечение назначенных государством воспитателей и воспитательниц: «...и тут вместе с другими детьми они занимаются, играючи, азбукой, рассматривают картины, бегают, гуляют и борются; занимаются по изображениям историей и языками»². До 7 лет дети изучают родной язык, азбуку, занимаются гимнастикой, бегом, метанием диска и прочими упражнениями и играми, которые развивают их тело. «При этом до седьмого года они ходят всегда босиком и с непокрытой головой. Одновременно с этим их водят в мастерские к сапожникам, пекарям, кузнецам, столярам, живописцам и т.д. для выяснения наклонностей каждого»³. С 7 до 10 лет дети изучают естественные науки; с 10 лет к этому добавляют изучение математики и медицины.

Обучение осуществляется во время прогулок, для этого приспособлены стены внутренних кругов города, на которых в живописной форме представлены все науки, так же изображаются все звезды, все математические фигуры, животные, «все виды деревьев и трав, а иные из них растут там в горшках на выступах наружной стены строений»; «всевозможные породы рыб», птиц, животных и «все достойное изучения представлено там в изумительных изображениях и снабжено пояснительными надписями»⁴. Дети знакомятся со всеми науками наглядным путем до десятилетнего возраста. Изучив естественные науки, обсуждая их и споря, юноши и девушки «получают должности в области тех наук или ремесел, где они преуспели больше всего»⁵.

В теории воспитания Кампанелла обращает внимание на обязательное участие детей в общественно полезном труде. Важная черта

¹ Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 71.

² Там же. С. 64—65.

³ Там же. С. 49.

⁴ Там же. С. 41—42.

⁵ Там же. С. 50.

общественного строя Города Солнца — всеобщее участие в труде, который стал почетным и уважаемым делом. Солярии «того почитают за знатнейшего и достойнейшего, кто изучил больше искусств и ремесел и кто умеет применять их с большим знанием дела»¹. Благодаря обязательному труду для всех граждан в Городе Солнца рабочий день сокращен до 4 часов, остальное время отводится для занятий науками, развития «умственных и телесных способностей и все это делается радостно»².

Идеи Кампанеллы об общественно полезном труде были не только прогрессивными и передовыми в эпоху Возрождения, но остались актуальными и до настоящего времени. Труд — это не только необходимость, он выступает как большая преобразующая сила, кардинально изменяющая человека. В связи с этим идеи Кампанеллы о трудовом воспитании не забыты, а, напротив, дополняются нынешней педагогикой с учетом особенностей современного периода развития общества.

Этические идеи Мишеля Монтеня

Некоторые мыслители Ренессанса обратили внимание на проблему человеческой природы как некой постоянной данности. Так, знаменитый французский скептик XVI в. *Мишель Монтень* (1533—1592) говорит, в частности, о величайшей трудности для тех, кто занимается изучением человеческих поступков. Обычно наши действия так резко противоречат друг другу, что кажется невероятным, чтобы они исходили из одного источника³.

«Опыты» — основное философское произведение Монтеня, в котором в несистематизированной, афористической форме изложены его наблюдения над окружающей жизнью, «практически-философское воззрение» на человека. Монтень подчеркивает, что есть некоторое основание составлять себе суждение о человеке по наиболее обычным для него чертам поведения в жизни. Однако наши обычаи и взгляды непостоянны. Те же мыслители, которые стараются представить нас постоянными, на самом деле подгоняют наши поступки под некий обобщенный образ.

В жизни, как рассуждает Монтень, мы колеблемся между различными планами: в наших желаниях никогда нет постоянства, нет свободы, нет ничего безусловного. Мы все лишены цельности и

¹ Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 50.

² Там же. С. 70.

³ См.: Монтень М. Опыты // Человек. М., 1991. С. 259.

состоим из отдельных частей, каждая из которых в каждый данный момент играет свою роль. Настолько многообразно и пестро наше внутреннее строение, что в разные моменты мы не меньше отличаемся от себя самих, чем от других.

Воззрения Монтеня связаны с тотальной критикой возрожденческого титанизма, не признающего слабости и несовершенства обычного человека. Это выражение бессилия перед хаосом жизни. Монтень чужд возрожденческому титанизму, возрожденческому самоутверждению человеческой личности в ее принципиальном и нерушимом антропоцентризме.

Процесс воспитания детей Монтень сравнивает с земледельческим трудом: «приемы земледелия известны, впрочем как и сам посев. Но проблемы возникают тогда, когда растение надо взрастить. То же самое и с людьми: невелика хитрость посеять их, но едва они появились на свет, как на вас наваливается целая куча самых разнообразных забот, хлопот и тревог, как их вырастить и воспитать»¹. Согласно высказыванию Монтеня воспитание — это тяжелый труд, в итоге которого должен появиться наилучший, с полезными наклонностями, человек. Чтобы процесс воспитания проходил эффективно и с большой пользой для воспитуемого, воспитанием ребенка должны заниматься профессионалы. По мнению Монтеня, наставник в деле воспитания детей играет важную роль: насколько правильно он будет подобран, настолько удачным окажется воспитание ребенка. Наставник должен стремиться воспитывать не столько ученого, сколько просвещенного человека, который бы с помощью изучения наук «обогатил и украсил себя изнутри»².

Монтень предлагает наставнику отказаться от обычного процесса обучения, когда знания вливаются в ребенка «как в воронку», а он лишь повторяет то, что слышал: следует давать ребенку возможность свободно проявлять свои способности: уметь самостоятельно делать выводы, сравнивая явления друг с другом, и находить правильные ответы без помощи наставника.

Будущее обучение и воспитание Монтень представляет как беседу ученика и учителя, в которой больше говорит ученик, а учитель больше слушает. Должна соблюдаться соразмерность в высказываниях учителя и ученика на уроке. «Умение отыскивать такое соответствие и разумно его соблюдать, — пишет Монтень, — одна из труднейших задач, какие я только знаю. Способность снизить до влечений ребенка и руководить ими присуща лишь душе возвышенной и сильной»³.

¹ Монтень М. Опыты. М., 1960. С. 138.

² Там же. С. 140.

³ Там же.

По мнению Монтеня, знания усваиваются лучше, если учащийся исследует окружающий мир самостоятельно, а не принимает знания на веру или из уважения к авторитету.

Пусть наставник заставляет ученика как бы просеивать через сито все, что ему преподносят, и пусть ничего не вдальблывает ему в голову, опираясь на свой авторитет и влияние, пусть принципы Аристотеля не становятся неизменными основами его преподавания, равно как не становятся ими и принципы стоиков или эпикурейцев. Пусть учитель изложит ему, чем отличаются эти учения друг от друга, ученик же, если это будет ему по силам, пусть сделает выбор самостоятельно или, по крайней мере, останется при сомнении. Только глупцы могут быть непоколебимы в своей уверенности¹.

В процессе обучения учеников необходимо знакомить с духовными ценностями, которые были выработаны в античную эпоху. В этом обращении к прошлому прослеживается не только связь времен, но и связь поколений.

В это общение с людьми я включаю, конечно, и притом в первую очередь, — пишет Монтень, — и общение с теми, воспоминание о которых живет только в книгах. Обратившись к истории, юноша будет общаться с великими душами лучших веков. Подобное изучение прошлого для иного — праздная трата времени; другому же оно приносит неоценимую пользу².

История, по мнению Монтеня, открывает нам доступ в наиболее сокровенные тайники нашей природы³.

В своих педагогических опытах Монтень предостерегает от насилия и принуждения в воспитании и обучении детей. Плеткой и порками нельзя пробудить в детях охоту к знаниям. Обучение, по Монтеню, должно основываться на соединении строгости и мягкости.

Откажитесь от насилия и принуждения, — пишет Монтень, — нет ничего, по моему мнению, что так бы уродовало и извращало природу с хорошими задатками. Если вы хотите, чтобы ребенок боялся стыда и наказания, не приучайте его к этим вещам. Приучайте его к поту и холоду, к ветру и жгучему солнцу, ко всем опасностям, которые ему надлежит презирать; отводьте его от изнеженности и разборчивости; пусть он относится с безразличием к тому, во что он одет, на какой постели спит, что ест и что пьет; пусть он привыкнет решительно ко всему. Пусть не будет он маменьким сыночком, похожим на изнеженную девицу, но пусть будет сильным и крепким юношей⁴.

¹ Монтень М. Опыты. С. 141.

² Там же. С. 146.

³ См.: Там же.

⁴ Там же. С. 155.

Главное в воспитании детей, с точки зрения Монтеня, — это привить вкус и любовь к наукам, «иначе мы воспитаем просто ослов, нагруженных книжной премудростью. Поощряя их ударами розог, им отдают на хранение торбу с разными знаниями, но для того, чтобы они были действенным благом, недостаточно их держать при себе — нужно ими проникнуться»¹.

Итак, Монтень один из первых в своих «Опытах» сделал человека предметом своего исследования и пришел к выводу: человек далеко не совершенен в своих знаниях и не должен довольствоваться достигнутым: «философствовать — значит сомневаться». Человеку необходимо развиваться и совершенствоваться, и в этом помогает воспитание и образование. Чем совершеннее воспитание и образование, тем лучше и мудрее становится человек.

Этические идеи Томаса Мора и Эразма Роттердамского

Гуманистические педагогические идеи Возрождения, получившие распространение во Франции, имели продолжение и в других странах Европы, в которых появились свои представители такого направления в педагогике: в Англии — Томас Мор, в Нидерландах — Эразм Роттердамский. Последний (настоящее его имя — Герхард Герхардс) сыграл большую роль в развитии гуманистического движения.

Согласно учению о человеке Эразма каждый человек свободен от природы. Мученическая смерть Христа, который взял на себя все грехи человечества, сделала угнетение личности противоречащим природе человека и христианскому учению. Но поскольку каждый человек свободен, постольку он морально и юридически ответствен перед собой и обществом. На этом положении основывается учение Эразма о правах и достоинстве человека.

Утверждение человека в качестве главного начала требует социальных отношений, основанных на признании свободы человека, опирающихся на законы морали и права, которые приводят к утверждению правового сознания, правовых отношений в качестве нормы жизни. Эти требования касаются как главы государства, живущего по законам морали и права, так и простых граждан.

Вместе с утверждением идеи достоинства человека, признанием силы разума в становлении человека приходит убеждение в необходимости образования и воспитания как главной формы развития

¹ Монтень М. Опыты. С. 166.

человека. Считается, что человек, не получивший образования, невоспитанный человек. Образование становится важнейшей общественной ценностью, и только оно делает человека благородным.

В своих трудах по вопросам воспитания «О первоначальном воспитании детей», «Метод обучения», «О благовоспитанности детей» и др. Эразм опирался на идею необходимости сочетания античной и христианской традиций при выработке педагогических систем и воззрений. Согласно Эразму врожденные способности ребенка могут быть реализованы только благодаря его систематическому и напряженному труду, причем детей необходимо воспитывать с раннего детства: «Воспитание начинается с колыбели, наиболее привлекательного возраста для приобщения ребенка к добродетели и знанию».

Что же нового внес в педагогику Эразм? Впервые в мировой педагогике он обратил внимание на воспитание как на форму становления, формирования и развития человека: «...человеком, думается, становятся не рождаясь, а воспитываясь». И далее он поясняет свою мысль: «Если природа дала тебе сына, то она дала тебе не больше, чем сырой материал, твоя задача — в чуткую ко всякому обучению материю внести лучший дух. Не сделаешь этого — получишь животное; позаботишься — создашь в некоторой мере божественное существо»¹.

Еще одна из важнейших заслуг Эразма состоит в том, что он заинтересовался миром ребенка и его воспитанием с точки зрения его возрастных особенностей. Если раньше Платон и Аристотель смотрели на возрастное развитие ребенка как на внешнюю данность, с которой надо считаться, то Эразм увидел внутренний мир ребенка, его развитие, на основе которых и создал свою педагогическую теорию.

Другой представитель гуманистического Возрождения в Англии — Томас Мор размышлял о жизненном призвании и нравственном долге человека перед обществом и о том, как сделать жизнь менее жестокой, более разумной и справедливой. Ответы на эти вопросы можно найти в его небольшой по объему, но значимой по содержанию книге «Утопия» (1516). Мор пишет, что жители Утопии, рассуждая о нравственности, добродетели и удовольствиях, судят подобно нам. «Однако первый изо всех и главный у них спор о том, в чем состоит человеческое счастье — в чем-нибудь одним или во многом. И в этом деле, кажется, более, чем надобно, склоняются они в сторону группы, защищающей удовольствие, в котором, счи-

¹ *Меньшиков В.М.* Педагогика Эразма Роттердамского: открытие мира детства. М., 1995. С. 20.

тают они, заключено для людей все счастье или же его важнейшая доля»¹. Однако, согласно этике утопийцев, не во всяком удовольствии и наслаждении состоит счастье человека, но только в честном, благоразумном и добропорядочном», основанном на добродетели и устремлении в конечном итоге к «высшему благу, к которому влечет нашу природу сама добродетель»².

Больше всего утопийцы ценят духовные удовольствия, которые они считают «первыми и главенствующими». Такими являются удовольствия, связанные с упражнениями в добродетелях, которые подразумевают жизнь согласно с законами природы. Все законы издаются только для того, чтобы напомнить каждому о долге. «Соблюдать эти законы, — пишет Мор, — заботясь о своей выгоде, — дело благоразумное, думать, кроме того, о выгоде общества — признак благочестия. Однако похищать чужое удовольствие, гоняясь за своим, — несправедливо. И, напротив, отнять что-нибудь у самого себя и отдать это другому — как раз долг человечности и доброты»³.

Другим счастьем в жизни утопийцев является изучение наук, и в этом занятии широта умственных интересов граждан Утопии проявляется в том, что большинство из них весь свой досуг тратит на изучение наук, дабы приобрести истинную свободу для духовной деятельности, направленной на совершенствование своей умственной и нравственной природы. Отдавая себя занятиям «благородными науками», человек довольствуется самым малым, например одним платьем, которое он носит в течение двух лет, но зато имеет максимум времени для занятий наукой. В этом и состоит цель гуманистического общества — дать каждому человеку возможность развить свои духовные силы, заниматься изучением наук и искусств.

Государство это так устроено, — пишет Мор, — что прежде всего важна одна цель: насколько позволяют общественные нужды избавить всех граждан от темного рабства и даровать им как можно больше времени для духовной свободы и просвещения. Ибо в этом, полагают они, заключается счастье жизни⁴.

Система образования в Утопии имела гуманистическую направленность: граждане обоего пола проходили обязательное обучение в школе, которое сочеталось с практическими занятиями земледелием и ремеслами, протекавшими в форме игры и упражнений. «У всех мужчин и женщин без исключения, — пишет Мор, — есть

¹ Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 210.

² Там же. С. 213.

³ Там же. С. 214.

⁴ Там же. С. 190.

единое дело — сельское хозяйство. Ему обучают всех с детства, — отчасти в школе, где дают наставления, отчасти — на полях, поблизости от города, куда выводят детей как бы для игры, однако они не только наблюдают, но, пользуясь удобной возможностью упражнять тело, также и трудятся¹. Эта мысль Мора приводит к созданию системы обучения, при которой учащиеся школы теоретически и практически знакомятся с основными видами производства, т.е. теоретические знания опираются на практический опыт.

Что касается нравственного воспитания людей, то им, по мнению Мора, должны заниматься священники («наставлять в нравах»). Ибо первостепенная социальная задача для Мора — это воспитание высокой нравственности.

Итак, безусловно, идеи Возрождения, связанные с природосообразностью воспитания, демократизацией системы обучения, обогащением содержания образования и воспитания, оказали благотворное воздействие на развитие школы и педагогики. Вместе с тем они не могли быть полностью реализованы, поскольку зачастую носили утопический характер. Впоследствии гуманистические идеи воспитания и образования эпохи Возрождения были подхвачены представителями французского Просвещения, которые внесли значительный вклад в систему педагогической антропологии.

* * *

Размышления представителей позднего Ренессанса о человеческой природе сводились в основном к обоснованию исключительности человека как живого существа, возвышающегося над другими живыми существами. Философы указывали на тот факт, что именно человеческая деятельность выделяет человека из природного царства.

Возрожденческий индивидуализм отражал стихийное самоутверждение человека. Отсюда свободное и независимое отношение к средневековой ортодоксии. Неоплатонизм придавал мироощущению человека Ренессанса поэтический, жизнерадостный характер. Природа осмысливалась как наполненная божественными силами. Все это обусловило рождение гуманизма как системы взглядов в области морали, политики, педагогики и общественного прогресса.

Индивид, который в философии Ренессанса рассматривался как изолированный от всей окружающей природы, не мог трактоваться как последнее и абсолютное основание и для природы, и для общества, и для истории. Отсюда ощущение недостаточности и неокончателности сложившегося образа человека. В истории европейской мысли не было другой эпохи, которая с подобной

¹ Мор Т. Утопия. С. 183.

силой утверждала бы человеческую личность в ее грандиозности, в ее красоте и величии.

Вопросы для размышления

1. Почему эпоха Возрождения несет идею индивидуальности?
2. В чем двойственность свободы как феномена в эпоху Возрождения?
3. Как проявлялся эгоцентризм человека этой эпохи?
4. Как вы понимаете принцип доброты человеческой природы в эпоху Возрождения?
5. Что такое гуманизм как этическое движение?
6. Как можно толковать проблему обожествления человека в эпоху Возрождения?
7. В чем смысл «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола?
8. Как в этике трактуется проблема незавершенности человека?
9. Каковы основные идеи Эразма Роттердамского?
10. В чем основное содержание этики М. Монтеня?

Литература

- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982.
Эстетика Ренессанса / Сост. В.П. Шестаков. М., 1981.
О любви и красоте женщин. Трактаты о любви эпохи Возрождения. М., 1992.
Макиавелли Н. Государь. М., 1990.
Рассел Б. Мудрость Запада. М., 1998.
Честертон Г. Вечный огонь. СПб., 1996.



Тема 14

Этическая концепция «пользы»

Мораль в самом общем понимании — это учение об искусстве направлять действия людей таким образом, чтобы производить наибольшую сумму счастья.

Иеремия Бентам

В истории этики существует две различные тенденции в изучении феномена нравственности. Первая — *натуралистическая*, или позитивистская, пытается выразить духовный мир человека в логических понятиях и теориях с помощью приемов исследования, близких методам естествознания. Второе направление, напротив, подчеркивает уникальность и своеобразие духовного мира человека, настаивает на возможности его изучения и понимания с позиций *естественно-научной* методологии. Это относится к учениям А. Бергсона, У. Джеймса, А. Шутца, М. Шелера, П. Сорокина.

Объяснение, согласно которому альтруизм является принципом действия, воспринятым индивидом от общества, наиболее характерно для *Томаса Гоббса* (1588—1679), *Джона Локка* (1632—1704), *Клода Адриана Гельвеция* (1715—1771) и *Иеремии Бентама* (1748—1832). Гоббс считал, что индивиды должны поручать государству и уполномочивать его побуждать их к деятельности на благо общества. Только таким путем можно прийти к общему благу, в котором эгоизм индивидов найдет наиболее здоровое проявление. Сами по себе люди не могут отрешиться от близорукого эгоизма и поэтому не в состоянии достичь благополучия. Им не остается ничего другого, кроме как определить в своей среде некий авторитет, который будет силой побуждать их к альтруизму¹.

Концепция Джона Локка

Дж. Локк — английский философ и политический мыслитель — разработал эмпирическую теорию познания и идейно-политическую доктрину либерализма.

Его главное философское произведение — «Опыт о человеческом разуме» (1690, рус. перев. 1898). Он утверждал в нем, что добро — это то, что доставляет длительное удовольствие и уменьшает стра-

¹ См.: *Швейцер А.* Культура и этика. С. 163.

дание. В этом и состоит счастье человека. В то же время Локк подчеркивал, что моральное добро — это добровольное подчинение человеческой воли законам и общества и природы, которые находятся в божественной воле — истинной основе морали. Гармония между личными и общественными интересами достигается в благо-разумном и благочестивом поведении.

В вопросе о самоидентичности человеческой личности Локк занимал совсем не такую слабую позицию, как это казалось его критически настроенным современникам. Если проводить различие между памятью и сознанием и не приписывать Локку мнение, что он считал именно память необходимым и достаточным условием личного тождества, тогда его позиция окажется вполне приемлемой.

Свободу воли Локк рассматривает, обращаясь к внутреннему опыту души. По его мнению, воля человека настолько свободна, насколько она способна осуществить свою цель. Кажется, что Локк выдвигает то, что сейчас бы назвали теорией «совместимости» свободы и детерминизма, которая, как об этом свидетельствует сам термин, утверждает, что свобода и детерминизм могут счастливо сосуществовать, если правильно интерпретировать эти понятия.

Согласно концепции Локка Бог и общество сообща принуждают индивида к альтруизму, апеллируя при этом к его эгоизму. В частности, они предусмотрели для обеспечения порядка вещей в разумных пределах поощрения за полезные для общества действия и наказания за действия, наносящие ему вред. В распорядении Бога поощрения и наказания обладают бесконечной продолжительностью. Общество действует двояко: с помощью власти, которой его наделяет юридический закон, и с помощью общественного мнения, применяющего похвалу и порицание как средства духовного принуждения. Движимый желанием и нежеланием, человек оказывается перед необходимостью приспособливаться к этим столь действительно защищающим общее благо нормам и в результате становится нравственным.

Доктрина утилитаризма Иеремии Бентама

В книге английского философа Иеремии Бентама «Введение в принципы нравственности и законодательства» (написана в 1780 г., а опубликована в 1789) содержится первое и наиболее полное изложение доктрины утилитаризма. Бентам исповедует «принцип полезности». В соответствии с этим принципом любые действия следуют поощрять или порицать в зависимости от их тенденции усиливать или ослаблять пользу для отдельного индивида или группы

людей. Можно ли обосновать или доказать данный принцип? Нет, это невозможно, и тем не менее он носит абсолютно фундаментальный характер. В более позднее время Бентам стал называть этот принцип «принципом наибольшего счастья». Каждый закон, каждое установление он предлагал оценивать в зависимости от его полезности, т.е. от того потенциала счастья, которое они содержат для наибольшего числа людей. Полное достижение этого принципа невозможно, но это не мешает обозначить вектор движения и стремиться к возможному счастью.

Впервые после Аристиппа теория о том, что цель жизни человека — осуществление его желаний, получила отчетливое выражение у философов XVII и XVIII вв. Такая концепция могла возникнуть во времена, когда слово «польза» перестало обозначать «пользу для души» (как в Библии), а приобрело значение «материальной, денежной выгоды». Для Томаса Гоббса счастье — это непрерывное движение от одного страстного желания к другому. Французский естествоиспытатель Жюльен Ламетри (1709—1751) даже рекомендует наркотики, поскольку они по крайней мере создают иллюзию счастья. Французский писатель и философ маркиз де Сад (1740—1814) полагал, что удовлетворение жестоких импульсов законно: раз они существуют, значит, должны быть удовлетворены.

Сам Бентам называл в качестве тех мыслителей, которые уже касались этой темы и проводили названный принцип полезности, Ф. Хатчесона, Ч. Беккария, Д. Пристли и К. Гельвеция. Он ссылаясь также на огромное влияние, которое оказала на него третья книга («О морали») работы Д. Юма «Трактат о человеческой природе». Однако ни у кого из предшественников идея пользы не проводилась с такой последовательностью, как у Бентама. По мнению Бентама, данный принцип обнаруживается в четырех сферах: физической, политической, моральной и религиозной. Постоянное действие данного принципа легче всего обнаружить в физической сфере. Бентам, по сути дела, предвосхищает возникновение бихевиоризма как психологического течения XX в. Сторонники бихевиоризма считали, что именно поведение дает нам возможность судить о психологии человека. Точно так же Бентам доказывал, что мотивы и желания еще не свидетельствуют о нравственности человека. Можно исповедовать благие намерения, но быть аморальной личностью. Только реальный поступок дает основание для конкретного вывода о моральном состоянии человека.

Однако насколько реально обращаться к конкретным людям с такой проповедью полезности? Ведь каждый человек добивается личного счастья и не всегда руководствуется чувством долга. Бентам обращался прежде всего к законодателям и политикам, надеясь,

что они смогут использовать систему поощрений и наказаний для максимального приращения «пользы», которая обнаруживает себя уже как всеобщий принцип. Таким образом, в этике Бентама появился нормативный акцент. Собственное личное счастье, по Бентаму, является залогом общего счастья. Поэтому вся система воспитания должна показывать рядовому человеку, как можно обрести обоюдную пользу в общем стремлении к благополучию.

Главным движущим мотивом поведения человека Бентам считал стремление к удовольствию, которое позволяет избегать страданий. Здесь, как мы видим, выражаются иные, нежели у Шопенгауэра, идеи. Пытаясь обосновать принцип удовольствия, Бентам выделял его условия — интенсивность, длительность, определенность, близость. Удовольствие окажется меньшим, если оно будет неинтенсивным, кратковременным, неопределенным и отдаленным от того, кто несет собой это удовольствие. Если же речь идет не об отдельном человеке, а о группе, то здесь обнаруживаются и дополнительные факторы — плодотворность, чистота и широта распространения. Насколько безусловны эти рассуждения? Разумеется, они весьма уязвимы. Ведь многих людей привлекают страдания в силу их психологической природы. Да и стремление к удовольствиям по-разному проявляется в различные эпохи.

Характеризуя эти этические споры, юрист и историк Б.Н. Чичерин писал:

Человек в своей практической деятельности движется побуждениями двоякого рода. С одной стороны, он ищет удовольствия и избегает страдания. Стремление к счастью составляет высшую цель его жизни. С другой стороны, как существо нравственное, он различает добро и зло. Высшим решающим началом является здесь не стремление к удовольствию, а совесть, которая верховным законом человеческой жизни полагает деятельность не для себя, а для других¹.

Утилитаристская модель Милля

Вокруг этического наследия английского философа *Джона Стюарта Милля* (1806—1873) ведутся не только споры исторического характера. Его взгляды оказывают влияние на многих современных этиков. Какие же направления этической мысли английского философа сохранили значение и поныне, а какие, подвергшись творческому отрицанию, лишь оказали влияние на дальнейшее развитие этической теории?

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 121.

Зрелым произведениям Милля присуща большая, чем обычно представляют, «согласованность». Первой известной широкому кругу читателей монографией Милля стала двухтомная «Система логики» (1843). Идея ее создания возникла после выхода в свет книги Уэттли «Элементы логики» (1828), в которой, по мнению Милля, трактуется природа научного исследования и формальной логики. Милль усматривал связь между интуитивизмом, признающим внеопытные пути открытия истины, и консерватизмом. Для интуитивизма истинно все то, во что мы глубоко верим. Стремясь изгнать его из этики, Милль предпринял атаку на самый надежный оплот интуитивистов — математику. Все знание — результат опыта, вывода или индуктивного обобщения. Осуществленный Миллем анализ значения во многом ошибочен и ведет к феноменализму, но этот анализ замечательно согласуется со стремлением создать эмпирическую логику опыта.

В работе «Утилитарианизм» (1863) утилитаристская мораль противопоставляется морали теологической и интуитивистской. Милль отрицает существование как нравственных качеств в природе, так и нравственного чувства в психике человека. Различая далее «закон науки» и «правила практики» у Милля, можно остановиться на «искусстве жизни, в частности на морали. Первым принципом «искусства жизни» служит польза, а его теоретическим базисом — науки о человеческой природе, т.е. психология и социология. Утвердив необходимость первых принципов, Милль естественно пытается доказать истинность принципа «наибольшего счастья» в качестве цели и основания этики.

Действительная трудность состоит в том, чтобы уложить эссе Милля «О свободе» и «О подчинении женщин» в контекст собственного духовного развития философа. Обычно ратующий за авторитеты, стабильность и согласие, Милль здесь защищает разнузданную свободу слова и мысли. В этих колебаниях проявляется его беспокойство по поводу перехода от эпохи христианства к возрожденческому гуманизму. Выступая за свободу мнений, он делает главной мишенью викторианскую нетерпимость к критике христианства и склоняется к религиозному релятивизму.

Милль настаивает на том, что мерилom добра в человеческих действиях должно считаться не собственное счастье деятеля, а величайшая сумма счастья вообще, хотя бы от такого поведения не происходило никакого счастья для самого лица. Но когда ставится вопрос о доказательствах, на которые опирается это учение, Милль пишет:

Невозможно представить иного основания, почему общее счастье желательно, кроме того, что каждое лицо желает своего собственного счастья, насколько оно считает это достижимым. Но так как это — факт, то мы имеем здесь не только единственно возможное в данном случае, но и вообще единственное, какого можно требовать, доказательство, что счастье есть добро; что счастье каждого лица есть добро для этого лица; и что, следовательно, общее счастье есть добро для совокупности всех лиц¹.

Разумеется, если исходить из того факта, что каждый ищет своего счастья, мы, очевидно, не получим иного мерила для человеческой деятельности, кроме личного счастья. Для того чтобы выйти из этого круга, надо доказать, что человек может и должен иметь в виду не личные, а общие цели. Но как же это доказать, когда Милль не допускает, что у человека могут быть иные цели, кроме личного удовольствия.

Если же вообще сумму счастья сделать мерилем человеческих действий, то следует определить: в чем состоит счастье? Если в нем заключаются всевозможные удовольствия, то мы должны будем, по остроумному замечанию Б.Н. Чичерина, назвать добродетельным человеком того, кто угощает других хорошими обедами. Публичная женщина будет самая добродетельная из всех, ибо она большому числу людей доставляет удовольствие. Против такого воззрения, низводящего человека на степень животного, Милль возражает, что удовольствия бывают разные — материальные и духовные. При сравнении их компетентными судьями могут быть единственно те, которым известны те и другие, а эти люди, по крайней мере в большинстве, утверждают, что духовные удовольствия выше материальных. Следовательно, первые должны быть главным предметом человеческих стремлений.

Этот довод Милль изобрел не сам. Он позаимствовал его у моралистов шотландской школы. Но двойной авторитет не придает этому доводу большей убедительности. По-видимому, это доказательство опирается на опыт; но в опыте намеренно устраняются все противоречащие факты, а берутся единственно те, которые подходят под предвзятую модель. Самая же мысль основана на явном софизме. Корень его лежит в том двойственном смысле, который придается слову «знать». Оно не означает здесь знакомства с предметами, возбуждающими удовольствие, ибо нельзя сказать, что люди, предпочитающие материальные удовольствия духовным, были незнакомы, например, с семейной жизнью или с отечеством.

«Знать», как можно понять из объяснений самого Милля, означает здесь ощущение известного удовольствия. Удовольствие такого

¹ Милль Д. Утилитарианизм. СПб., 1900. С. 40.

рода сильнее других наслаждений. Если бы это было не так, люди не стремились бы к знанию. Следовательно, по мысли Чичерина, когда говорят, что люди, знающие удовольствия обоего рода, предпочитают духовные, то это означает только, что те, которым духовные удовольствия доставляют больше наслаждения, нежели материальные, предпочитают первые. В этом, конечно, нельзя сомневаться, ибо это чистая тавтология.

Но какой же можно вывести отсюда общий закон? Разве то же самое рассуждение не прилагается в совершенно одинаковой степени к людям, предпочитающим материальные удовольствия? На каком же основании примем мы мнение о высших духовных удовольствиях? Ясно, что на этой почве нет никакой точки опоры для сравнения. Удовольствие есть чисто личное чувство, о котором каждый судит по-своему. Действительно, если мы величину или качество удовольствия признаем единственным мерилom человеческой деятельности, то на основании опыта можем сказать только, что тут все зависит от личного вкуса. Одни предпочитают одно, другие — другое, а так как личное удовольствие имеет для человека силу законности, то очевидно, что каждый будет следовать только личным своим влечениям. Требовать же, чтобы человеку нравилось то, что ему не нравится, нелепо.

Б.Н. Чичерин показывает, что самый признаваемый утилитаристами факт, что люди нередко предпочитают чужое удовольствие своему собственному, уничтожает всю их теорию, ибо этим явно доказывается, что личное удовольствие не составляет единственной цели человеческой деятельности. Когда нравственный человек действует по обязанности или из любви к человечеству, он вовсе не имеет в виду то удовольствие, которое он от этого получит. Если бы он поставил себе целью свое собственное удовольствие, то нравственный поступок в его глазах тем самым перестал бы быть нравственным, а вместе с этим исчезло бы и само истекающее из него удовольствие¹.

Действительно, нравственное удовольствие существует только там, где оно является не целью, а последствием действия. Как скоро оно становится целью, оно тем самым уничтожается. Таким образом, попытка вывести стремление к общей пользе из искания личного удовольствия основана на полнейшей путанице понятий. Утилитаризм не что иное, как замаскированная теория эгоизма, которая с помощью неясности выражений старается превратить личное начало в общее, но через это впадает в еще большие противоречия.

¹ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 127.

Однако надо подчеркнуть, что Джон Стюарт Милль был одним из проницательных умов XIX в. Он писал:

Признаюсь, я не обольщаюсь насчет жизненного идеала, предлагаемого теми, кто думает, будто нормальное состояние для человеческого существа — это борьба за преуспевание; будто попирает и подавлять друг друга, расталкивать друг друга локтями и наступать друг другу на пятки — что и составляет существующий тип общественной жизни, — это наиболее желательная участь для человечества или же не что иное, как неприятные симптомы одного из этапов промышленного прогресса... Пока богатство пользуется властью, а стать как можно богаче — всеобщий предмет честолюбивых устремлений, наиболее приемлемо, конечно, чтобы путь к достижению этой цели был открыт для всех без предпочтений и пристрастий. Однако наилучшее состояние для человеческой природы такое, при котором нет бедных и никто не жаждет стать богаче, нет оснований опасаться, что кто-то постарается оттолкнуть вас, чтобы пробиться самому¹.

Поскольку Милль исходит из необходимости искать ценности в мире, доступном эмпирическим исследованиям, его можно характеризовать как натуралиста в широком значении этого термина. Метаэтический натурализм Милля связан с его так называемой «натуралистической ошибкой». В «Принципах этики» (1903) Дж. Мур формулирует понятие «натуралистическая ошибка» именно в борьбе против этической концепции утилитаризма.

При характеристике взглядов Милля можно условно пользоваться понятием «аксиология», хотя в работах Милля эта проблематика включалась в сферу «телеологии». Для адекватной интерпретации взглядов Милля необходимо иметь в виду, что общим термином «телеология» у него обозначаются как эпистемологические и логические, так и нормативные проблемы ценности.

Милль пытался обосновать возможность этики, независимой от религии. Он доказывал правомерность психологического гедонизма. Однако может ли психологический гедонизм в той или иной его форме выступать в качестве достаточного обоснования этического гедонизма?

Милль размышляет над вопросом, формируются ли наши моральные оценки в зависимости от мотивов, которыми руководствуется лицо, совершающее поступок, или же оценка производится, исходя из последствий, вызванных этим поступком.

Остановившись на характеристике проблемы моральной обязанности, важно отметить его взгляды на психологические детерминанты справедливых поступков. Не менее важными являются

¹ Милль Д. Утилитарианизм. СПб., 1900. С. 41.

ведущиеся в современной этике споры о соотношении справедливости и полезности, участники которых часто обращаются к взглядам Милля. По мнению многих критиков, среди которых имеются и сторонники утилитаризма, проблема взаимоотношения справедливости и полезности не получила окончательного разрешения в теории Бентама и Милля.

В последние десятилетия среди представителей утилитаризма четко определились два течения: сторонники утилитаризма действия и сторонники утилитаризма правила. Оба направления указывают на Милля как на своего предшественника. Эти притязания обоснованны. Первоначальным объектом оценки у Милля является поступок, действие, рассматриваемые через призму ценности их результатов. Однако конечным объектом оценки оказывается действующий человек, которому приписывается моральная ценность на основе уже проведенной оценки совокупности его действий.

Дж. Милль в трактовке свободы воли исходил из идеи «неправильности языка», поскольку видел источник дискуссии о проблеме свободы воли не в общей теории универсума, а в том способе, каким утверждения о свободе воли соотносятся с самосознанием личности. Согласно теории свободы воли некоторые человеческие проявления свободны от необходимости, а определенные черты характера не порождены действием причин, общим состоянием универсума. Сам Милль пережил духовный кризис, который он связывал с доктриной необходимости. Это состояние духа (беспомощность, бессилие, подвластность бесконтрольным внешним силам) он определял как фатализм. Однако Милль не считал, что теория необходимости обязательно ведет к фатализму, хотя это и совпадает с индивидуальными ощущениями. Он полагал, что и те, кто признает теорию необходимости, и те, кто ее отрицает, ошибаются в одном и том же, а именно: язык, на котором изложена эта доктрина, определяет их ошибку. Милль был убежден, что мысль о том, что доктрина необходимости якобы обрекает личность на фатализм, связана с применением к действию и волнению идей, включенных в обычное словоупотребление слова «необходимость».

Если брать «обычный язык», то чувство фатализма возникает неизбежно. На самом же деле, как считает Милль, идея необходимости вполне сочетается с инстинктивным сознанием свободы. Он заменяет двухзначную формулу «А есть причина В» трехзначной: 1) настоящие мотивы, 2) характер и диспозиции индивида, 3) эффект того способа, каким индивид будет действовать. Милль считал, что эта триада позволяет оставлять открытым вопрос о том, какое количество действующих условий в ней участвует, и оттеняет контрдействия причин.

В своем понимании языка Милль придерживается мнения, что значение слов рождается в определенной ситуации, в которой слово используется. Значение термина, следовательно, неведомо, его еще требуется найти. Поэтому, согласно Миллю, попытка дать терминам оторванное от старого, традиционного, новое употребление обречена на провал. По Миллю, магические заклинания метафизики вытекают из попытки понять слово «необходимость» в метафизическом контексте тем же путем, что и его понимание в обычном словоупотреблении. Если разорвать эту связь, то прояснится отсутствие нового технического языка, который мог бы продуцировать метафизическую магию. Однако остается нерешенным вопрос, почему люди так привязаны к магии метафизики.

В книге «Утилитарианизм» Милль исходит из концепции опытного происхождения нравственных чувств и принципов. Развивая утилитаристскую этику Бентама, согласно которой ценность поведения определяется доставляемым им удовольствием, Милль признает не только эгоистические, но и бескорыстные стремления. В общественной жизни люди должны учитывать взаимные интересы, что дисциплинирует их эгоизм. Развитое нравственное чувство обнаруживается поэтому в стремлении к достижению «наибольшей суммы общего счастья».

Итак, представители утилитаристской этики (И. Бентам, Дж.С. Милль) исходили из того, что моральны те действия, поступки, линия поведения индивида, которые приносят наибольшую пользу (добро) наибольшему числу людей. Понятие пользы (добра) в утилитаристской этике связывается только с результатом определенных действий или поступков. Соответственно в утилитариизме не обращается особое внимание на процесс выбора средств для его достижения. Вот почему утилитаристская этика телеологична, поскольку наше действие, подвергаемое моральным оценкам, и результат этого действия уже отчасти обусловлены нашими целями и ценностями. Свобода выбора фактически связана только с имеющимися альтернативами в выборе средств. В такой ситуации мы действуем исходя из соображений эффективности или некоторых других принципов, не выводящих нас за рамки целерациональности.

Этика Бенедикта Спинозы

С точки зрения последовательного натурализма понятия о добре и зле представляются не более чем предрассудками или способами понимания ограниченного ума, который, не возвышаясь к созерцанию целого и считая себя центром вселенной, все обсуждает с точки зрения личного своего удовлетворения. Так смотрел на этот во-

прос высший представитель натурализма Нового времени *Бенедикт Спиноза* (1632—1677).

Как личность и как мыслитель Спиноза воплотил в себе дух и ценности того времени, когда жил Майстер Экхарт — примерно четыре столетия до него. Однако он также с большой проницательностью отметил те изменения, которые произошли в обществе и в человеке. Он был основателем современной научной психологии, одним из первооткрывателей бессознательного, и его богатая научная интуиция позволила ему дать более систематический и точный анализ различия между активностью и пассивностью, чем это удалось кому-либо из его предшественников.

Поведение человека, согласно Спинозе, направляется тремя основными аффектами: радостью, печалью, вожделением, которые порождают множество производных. Все аффекты основываются на инстинкте самосохранения, поэтому и в целом своем поведении человек направляется не этическими законами добра и зла, а лишь стремлением к собственной выгоде. Добродетель — это лишь стремление человека сохранить свое существование.

Спиноза считал, что человек — раб своих страстей, аффектов, поэтому он не свободен, но затем он показывал, что человек в состоянии выйти из этого рабства и стать свободным, если он составит ясную идею о своих страстях, аффектах, т.е. познает эти состояния. В зависимости от познания своих аффектов разные люди, согласно Спинозе, находятся на разной степени свободы.

Подобно Т. Гоббсу, при объяснении общества Спиноза исходит из теории естественного права и общественного договора, т.е. руководствуется законом природы, который направляет каждого человека по пути самосохранения. Спиноза исходил из неизменной эгоистической человеческой природы, обуздать которую может только государство, возникающее для того, чтобы обеспечить безопасность граждан и взаимную помощь, когда эгоистические интересы граждан могут сочетаться с интересами всего общества.

В отношении форм государства Спиноза выступал сторонником демократии и в отличие от Гоббса не признавал монархию как заслуживающую уважения. Самой лучшей формой государства он считал ту, которая предоставляет всем гражданам участвовать в управлении государством.

Государство, — пишет он в «Этике» (1677), — которое стремится лишь к тому, чтобы его граждане не жили в страхе постоянном, будет скорее безошибочным, чем добродетельным. Но людей нужно вести так, чтобы им представлялось, что они не ведомы, а живут по своей воле и что решают свои дела совсем свободно, чтобы удерживаемы в узде были лишь любовью к свободе, стремлением увеличить имение и надеждой, что достигнут почетных мест в государственных делах.

В своей «Этике» Спиноза проводит различие между активностью и пассивностью (действовать и страдать) как двумя основными видами деятельности ума. Первый критерий действия состоит в том, что действие происходит из человеческой природы:

Я говорю, что мы действуем (что мы активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т.е. ...когда из нашей природы происходит что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо. Наоборот, я говорю, что мы страдаем (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы происходит что-либо такое, чего мы составляем причину только частную¹.

Эти рассуждения трудны для современного читателя, привыкшего считать, что термин «человеческая природа» не соответствует никаким очевидным эмпирическим данным. Однако для Спинозы, как и для Аристотеля, это было не так — как и для некоторых современных нейрофизиологов, биологов и психологов. Спиноза считал, что человеческая природа столь же характерна для человеческих существ, как лошадиная природа — для лошадей. Более того, согласно Спинозе добродетель или порок, успех или неудача, благодеяние или страдание, активность или пассивность зависят от того, в какой степени личности удается достичь оптимальной реализации своей человеческой природы. Чем дальше мы приближаемся к модели человеческой природы, тем полнее наша свобода и наше счастье.

В спинозовской модели человеческих существ атрибут активности неотделим от другого атрибута — разума. Поскольку мы действуем в соответствии с условиями нашего существования и осознаем эти условия как реальные и необходимые, мы знаем правду о самих себе. «Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других — пассивной, а именно: поскольку она имеет идеи адекватные, она необходимо активна, поскольку же имеет идеи неадекватные, она необходимо пассивна»².

Желания делятся на активные и пассивные. Первые коренятся в условиях нашего существования (естественных, а не патологически искаженных). Вторые же вызывают внутренние или внешние искаженные условия. Первые существуют постольку, поскольку мы свободны. Вторые возникают под влиянием внутренней или внешней силы. Все «активные аффекты» необходимо хороши; «страсти» же могут быть хорошими или дурными. Согласно Спинозе активность,

¹ Спиноза Б. *Этика*. Ч. 3. Опр. 2.

² Там же. Ч. 3. Теор. 1.

разум, свобода, благоденствие, радость и самосовершенствование неразрывно связаны — так же как связаны между собой пассивность, иррациональность, зависимость, печаль, бессилие и противоречашие потребностям человеческой природы стремления»¹.

Полностью понять идеи Спинозы о страстях души и пассивности можно, лишь рассмотрев последний — и более созвучный современности — вывод из его размышлений: тот, кто поддается иррациональным страстям, неизбежно станет психически больным человеком. В той мере, в какой мы достигаем оптимального развития, мы не только становимся (соответственно) свободными, сильными, разумными и счастливыми, но и психически здоровыми людьми. Если же нам не удастся достичь цели, мы несвободны, слабы, недостаточно разумны и подавлены. Спиноза был первым из современных мыслителей, кто постулировал, что психическое здоровье и психические заболевания являются результатом правильного или неправильного образа жизни.

Для Спинозы психическое здоровье является в конечном счете свидетельством правильного образа жизни. Психическая же болезнь служит симптомом неумения жить в соответствии с требованиями человеческой природы. Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолюбец — ни о чем, кроме славы, и т.д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолюбие, разврат и т.д. составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням². В этом утверждении, столь чуждом образу мыслей нашего времени, Спиноза рассматривает страсти, не соответствующие потребностям человеческой природы, как патологические; фактически он идет так далеко, что называет их одной из форм сумасшествия.

Спинозовское понимание активности и пассивности является весьма радикальной критикой индустриального общества. В противоположность распространенному в наши дни мнению, что люди, которыми движет жажда денег, наживы или славы, нормальны и хорошо приспособлены к жизни, Спиноза считал таких людей крайне пассивными и, в сущности, больными. Активные личности в понимании Спинозы — сам он являл собой яркий пример такой личности — стали исключениями; их даже считают в некотором роде «невротичными», ведь они столь плохо приспособлены к так называемой нормальной деятельности.

¹ Спиноза Б. Этика. Ч. 4. Теор. 40, 42.

² Там же. Ч. 4. Теор. 44.

Лекарство против этих предрассудков Спиноза видел в отрешении мысли от частных источников и в возвышении ее к Богу, источнику всего сущего. Спиноза, как и Аристотель, исследует специфически человеческую деятельность. Он начинает с рассмотрения деятельности и цели любой вещи, существующей в природе, и определяет, что «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)»¹.

Деятельность и цель человека те же, что и любой другой вещи: способность или стремление пребывать в своем существовании. Спиноза, далее, приходит к понятию добродетели, которое есть только применение этого всеобщего положения к существованию человека. «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти выражения обозначают одно и то же) по руководству разума, на основании стремления к собственной пользе»².

Сохранение существования для Спинозы значит развитие или совершенствование своей сущности (природы). «Лошадь, например,— говорит Спиноза,— исчезает, превращаясь как в человека, так и в насекомое»; а мы могли бы добавить, что и человек исчез бы, стань он ангелом или лошастью. Добродетель тем самым есть развертывание возможностей, присущих каждому организму; для человека — это стремление к совершенствованию своей природы, т.е. стремление к наиболее человеческому существованию.

Соответственно под добром Спиноза понимает то, «что составляет для нас, как мы, наверное, знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному образцу человеческой природы». Под злом же Спиноза понимает то, «что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца»³. Добродетель, следовательно, отождествляется с осуществлением человеческой природы. Наука о человеке есть соответственно теоретическая основа этики.

Тогда как разум указывает человеку, что ему следует делать, чтобы стать подлинно самим собой, и тем самым открывает ему, что есть добро, путь к достижению добродетели заключается в активном применении человеком своих сил. Сила (потенция) в таком случае то же, что и добродетель, а бессилие (импотенция) — то же, что порок. Счастье же — это не цель сама по себе, а переживание, сопровождающее возрастание сил, тогда как импотенция сопровождается депрессией.

¹ Спиноза Б. *Этика*. Ч. 3. Теорема 6.

² Там же. Ч. 4. Теорема 24.

³ Там же. Ч. 4. Предисловие.

Потенция и импотенция относятся ко всем способностям человека. Ценностные суждения применимы только по отношению к человеку и его интересам. Однако ценностные суждения — это не просто высказывания о предпочтениях индивидов, но, поскольку человеческие свойства и способности присущи всем людям как виду, постольку и способность суждения (ценностного) также является общей для всех людей. В интерпретации современного философа способность высказывать ценностные суждения не является субъективной и преимущественной способностью тех или иных людей, но в силу принадлежности людей к одному виду является общей для них и потому объективной (Э. Фромм).

Объективный характер этики Спинозы вытекает из объективного характера человеческой природы, которая, хотя и допускает различные варьирования, в целом идентична для всех людей. Спиноза — радикальный противник авторитарной этики. Для него человек является целью, а не средством в руках отчужденной от него власти. Ценность может быть определена только по отношению к его действительным интересам — свободе и продуктивному творческому использованию своих сил.

Следовательно, по справедливому замечанию Б.Н. Чичерина, когда Спиноза полагает целью человека совершенствование ума и возвышение к Богу, он уничтожает основания собственной системы. Оказывается все-таки необходимым допустить обратный ход, от несовершенного к совершенному, а вместе с тем признать человека самостоятельным источником деятельности. Как только мы это допускаем, так возникает потребность в нравственном мере, которое не задается натурализмом. Отсюда необходимо перейти к другим воззрениям. Нравственный вопрос не может быть устранен. Он возникает сам собою из глубочайших основ человеческой души, а потому разрешение его требуется от всякой теории, которая ставит себе задачей объяснение мировых явлений.

Спиноза отводит радости главное место в своей антропологической концепции. Радость, пишет он, — это «переход человека от меньшего совершенства к большему». Печаль — это «переход человека от большего совершенства к меньшему»¹.

Утверждения Спинозы можно понять до конца только в том случае, если рассматривать их в контексте всей его философской системы. Чтобы избежать полной деградации, мы должны стремиться приблизиться «к образцу человеческой природы», а это значит, что мы должны быть как можно более свободными, разумны-

¹ Спиноза Б. Этика. Ч. 4. Опр. 2, 3.

ми и активными. Мы должны стать тем, кем мы можем быть. Это следует понимать в том смысле, что нашей природе потенциально присуще добро. Радость — это добро; печаль (*tristitia*, что лучше перевести как «скорбь», «уныние») — это зло. Радость — это добродетель; печаль — это грех. Таким образом, радость — это то, что мы испытываем в процессе приближения к цели стать самим собой.

Главная задача Спинозы — вывести человека из состояния невежества и незнания. К распространенным иллюзиям, создающим человеческие слабости, Спиноза относит претензию на автономию, когда представляют «человека в природе как бы государством в государстве»¹. Исследуя основы этих иллюзий, Спиноза ищет пути их преодоления, которые он видит в изучении структуры детерминации тотальности. Помимо субстанции нет вещи, которая существовала бы сама по себе. Субстанция едина, всеобща, она и Бог и природа, а человек является конечным модусом субстанции, который не имеет собственной ценности и находится в необходимой и причинной зависимости от нее. Из этих положений Спиноза делает вывод о природе иллюзий, о состоянии человека и его аффектах. Задача состоит в осознании природы модальной зависимости человека от субстанции. Модальный характер статуса человека имеет два следствия: 1) он является частью природы; 2) он мыслит. Это гетерономное понятие о человеке приводит Спинозу к выводу, что он должен следовать и приспосабливаться к общему порядку природы.

* * *

Известный принцип утилитаризма: все мы должны действовать так, чтобы при данных условиях создавать большее добро. Этот «широкий» принцип есть формулировка ответа на вопрос: «как мы должны действовать?» В более узком значении этот принцип может быть соотнесен с действием отдельного индивида, где он отвечает на вопрос: «как должен действовать я?» Утилитаризм склонен к двум ошибкам. Во-первых, он отождествляет широкий и узкий смысловой вариант этого принципа. Во-вторых, нельзя понятие коллективного действия (нас) дедуцировать из понятия индивидуального действия (я). Понятие правильного для «нас» не может быть дедуцировано с помощью принципа в узком смысловом варианте. То, в чем состоит должное для группы, не есть простая сумма или комбинация индивидуально должного. Неправомерное отождествление вопросов «Что мы должны делать?» и «Что я должен делать?» было присуще утилитаристам.

¹ Спиноза Б. Избр. произведения. Т. 1. М., 1957. С. 454.

Вопросы для размышления

1. Почему Дж. Локк считает волю свободной?
2. Как на протяжении веков менялось представление о феномене «пользы»?
3. Почему Ж. Ламетри рекомендует людям наркотики?
4. В каких сферах, по мнению И. Бентама, обнаруживаются принципы пользы?
5. Какое психологическое направление называют сегодня «психологией поведения»?
6. В какой работе Дж. С. Милля развивается идея опытного происхождения нравственных чувств и принципов?
7. Какие три аффекта называет Б. Спиноза, когда характеризует поведение человека?
8. Кто из утилитаристов понимал добродетель как развертывание способностей?
9. Почему Б. Спиноза считал печаль грехом?
10. Какую мысль выражает Б. Спиноза, когда говорит о том, что лошадь не должна превращаться в человека?

Литература

1. *Локк Дж.* Соч. в 3-х т. М., 1985—1988.
2. *Зинченко Г.А.* Джон Локк. М., 1998.
3. *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973.
4. *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т.1—2. М., 1957.
5. *Миль Дж. Ст.* О свободе. СПб., 1906.



Тема 15

Теории общественного договора

Справедливость (если рассматривать ее объективно) вовсе не основание для апелляции к этическому долгу других (благоволению и доброте); тот, кто требует чего-то на основании справедливости, опирается на свое право...

Иммануил Кант

Теория морали Т. Гоббса

Договорные теории морали оформились в XVII в. и получили совершенно новое звучание в следующем веке. «Рационалисты XVII в. видели в “общественном договоре” прежде всего добровольную санкцию индивидов на существование сильной, единой и стабильной государственной власти, предпочитаемой губительному состоянию “анархии”. Проблема обеспечения “гражданского порядка”, решительного пресечения династических войн, смут, феодальной междоусобицы выдвигается в их концепциях на первый план и доминирует над проблемой права. Наиболее ясным и последовательным выразителем этой позиции был Томас Гоббс»¹.

Теория морали предложена английским философом Т. Гоббсом в «Левиафане» (1651). По Гоббсу, поступок является «правильным», если он согласуется с естественными законами, и «неправильным», если такого согласования нет. В основании теории Гоббса лежит представление о человеческой природе как о себялюбивой, эгоистичной, требующей от индивида соблюдения прежде всего своих собственных интересов. Это порождает естественное состояние — «войну всех против всех», ужасы которой заставляют индивидов понять, что подчинение естественным законам лучше, с любой индивидуальной точки зрения, чем всеобщее несогласие. Так возникает государственный порядок, и каждый индивид, самоограничиваясь в достижении благ и подчиняясь естественным законам, платит ту цену, которая необходима, чтобы побудить других поступать таким же образом.

По Гоббсу, моральное поведение желательно (что очевидно само по себе). Но его теория ничего не говорит о разумности такого поведения, поскольку возможны случаи, когда человек может выбрать аморальное поведение, не побуждая других при этом действовать так же аморально. Способен ли вообще эгоистический индивид Гоббса сотрудничать с другими людьми без принуждения?

¹ *Философия* Канта и современность. М., 1974. С. 184.

Согласно современным нетрадиционным интерпретаторам теории Гоббса мораль может быть рациональна даже с точки зрения отъявленного эгоиста. При таком взгляде в основание морального поведения кладется не себялюбие, а разумность эгоистического индивида, сознательно ограничивающего себя и обладающего определенной концепцией рациональности.

Среди современных интерпретаций учения Гоббса имеется несколько подходов к проблеме связи морали и практической рациональности. Согласно одному из них индивид в естественном состоянии должен видеть, что общее согласие для него лучше, чем общее несогласие. И если все данные индивиды разумны, то каждый будет делать то, что делает другой. Но индивид все же обладает правом выбора, а определяющий принцип и принцип полезности могут повлечь за собой различные решения. И главное, подобная ситуация не соответствует естественному состоянию, где индивиды, по всей вероятности, имели бы много возможностей для отказа или согласия сотрудничать. Любой моральный поступок, совершенный вне аналогии с подобной жестко заданной ситуацией, будет свидетельствовать о том, что вышеуказанная тенденция рациональности неверна и разум не дает здесь возможности избежать естественного состояния.

Она не согласуется и с основными представлениями Гоббса о человеческой природе, поскольку для рационального индивида цель не есть некоторое благо для самого себя. Он скорее отвергает такое благо, поскольку его концепция рациональности требует этого. Таким образом, эгоистический индивид Гоббса не согласуется с современными концепциями рациональности. Действительно, требуемые самоограничения являются рациональными, но они не могут строиться на теории Гоббса.

Поставим перед собой задачу выяснить логическую структуру и историческое значение доктрины Гоббса об обязанностях как моральных, так и политических. Гоббс приравнивает естественные законы к нравственным нормам, при этом он гармонизирует интересы, которыми люди руководствуются в своем поведении, с моралью в трех отношениях. Первое правило поведения людей — благоразумие, своего рода наиболее общий критерий. Люди следуют ему из страха перед смертью, и оно является общим правилом поведения, а не частным действием. При этом именно на благоразумии базируется долг, который защищает людей от взаимного истребления, именно оно приводит к соглашению о гражданском устройстве. По существу, как раз здесь и проявляется функция естественных законов и нравственности, в этом же обнаруживаются и коренные противоречия этической системы Гоббса. Максимум благоразумия, реализующегося в общественном договоре, по сути, является моральным императивом в скрытом виде.

Другая группа проблем связана с положением Гоббса о природном равенстве людей и о равных принципах поведения, включая возможность причинения друг другу равного зла. В результате люди, следуя своим страстям, призваны поступать с другими так же, как последние ведут себя по отношению к ним, причем они опять-таки руководствуются принципами благоразумия и эгоизма. Однако, принимая это положение, Гоббс не может справиться с очередным противоречием, когда он вынужден признать, что источником социального неравенства является исключительно гражданский закон. Если люди от природы равны и ведут себя в соответствии с требованиями благоразумия, неясно, откуда берутся более сильные, которым вынуждены подчиняться слабые, чтобы не погибнуть. Признание Гоббсом социального неравенства фатально для его попытки оправдать равное поведение на стезе добродетели. При этом существенно не то, как это неравенство возникло в прошлом, а то, что именно в настоящем делает людей неравными в их способности причинить зло друг другу.

Третье положение относится к определению государства как института, в котором каждому обеспечивается разумная безопасность. На соглашении о государстве базируется и моральная обязанность по отношению к нему. В сущности, правила поведения индивида распространяются также на условия жизни общества и обеспечение мира между людьми. Гоббс предельно широко определяет понятие «обязанность» — как принуждение внешних обстоятельств. Между тем один из видов государства, которое выделяет Гоббс, образуется не путем институализации, т.е. соглашения, а путем приобретения (или «естественным» путем). В результате с самого начала имеет место неравенство подданных и суверена, что противоречит посылке Гоббса. Из этого вырастает основной конфликт в понимании Гоббсом долга человека как подданного и как личности.

Представление Гоббса о «естественном законе» — типичный пример условно-императивного толкования морали. В самом деле, требования «справедливости, беспристрастия, скромности, милосердия», которые разум, согласно Гоббсу, предписывает человеку в качестве «естественного закона», — это, конечно, моральные добродетели, да и сама общая формула этого закона, которую дает Гоббс («не делай другому, чего не хотел бы, чтобы делали тебе») — это именно та формула, которую Кант приведет позже в качестве популярного разъяснения своего морально-практического, категорического императива¹.

¹ См.: *Философия Канта и современность*. С. 187—188.

Моральная концепция Ж.-Ж. Руссо

Другой вариант «договорной теории» морали находим у французского философа Ж.-Ж. Руссо (1712—1778). В своих работах Руссо анализировал многие вопросы общественного развития и происхождения нравственности. Он рассматривает положение, при котором человек потерял свою свободу, доступную ему в естественном состоянии. Естественное состояние понимается как такое, при котором человек не зависит ни от кого. Это идеал, к которому можно в конце концов вернуться. Естественное состояние дает людям равенство. При нем люди не знали, что такое частная собственность, и поэтому не были испорчены в нравственном отношении.

Руссо полагал, что неравенство существовало не всегда. Оно появилось тогда, когда возникла частная собственность. Расслоение на богатых и бедных — это первая ступень неравенства, которое началось с того момента, когда кто-то первый, отгородив участок земли, сказал: «Это мое» и когда все в это поверили.

Второй этап неравенства начинается, по Руссо, с возникновением государства, когда богатые и бедные заключили между собой союз, договор об образовании государственной власти, при этом одни оказались управляющими, другие — подданными. Таким образом, возникновение государства «наложило новые путы на слабого и придало силы богатому, безвозвратно уничтожило естественную свободу, навсегда установило закон собственности и неравенства, превратило ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекло с тех пор человеческий род на труд, рабство и нищету»¹. Третьим этапом поступательного развития неравенства Руссо считал переход государственной власти в деспотизм, который превращает подданных в рабов. Этот деспотизм должен быть в конце концов отвержен.

Полагая, что переход из естественного состояния к государству порождает порабощение человека, Руссо все же не считает, что этот переход является гибельным для человечества. Он признает положительные стороны заключения такого договора, так как социальный союз дает человеку силы для сохранения того, что он имеет. Кроме того, по его словам, «основное соглашение не только не разрушает естественного равенства, а, напротив, заменяет моральным и законным равенством то физическое неравенство между людьми, которое могла создать природа; люди, будучи неравны по силе и уму, становятся равными в силу соглашения».

В работе «Об общественном договоре» Руссо утверждает важные положения, а именно: что сувереном является народ, что суверени-

¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1938. С. 84.

тет народа неотделим от него и неделим, что законодательная власть принадлежит народу и может принадлежать только ему. В законах должна воплощаться «всеобщая воля народа».

Важный тезис моральной концепции Руссо: человек по природе добр. Но эта доброта не связана с этическим противопоставлением добра и зла. Она по сути дела сложилась раньше этого противопоставления. Природный человек Руссо невинен. Он обладает всеми человеческими добродетелями, связан с другими людьми, способен понимать их страдания. Но тут и возникает вопрос, который по сути исходил из стремления отвергнуть Гоббса: как могли добрые люди создать общество, в котором эта доброта блистательно отсутствует? Руссо считал, что «естественное состояние» человеческого рода вовсе не является ситуацией, которая пропитана всеобщей взаимной угрозой. Руссо преодолевает страх перед состоянием безвластия.

У рядового человека этой эпохи нет внутреннего напряжения, которое обязывало бы искать государственной опеки. Руссо полагает, что деспотизм воплощает в себе стихию государственного принуждения. Суть общественного договора Руссо — достичь равенства в свободе перед лицом закона. Руссо пишет: «Политический организм... обязан своим существованием лишь святости договора... он не обладает никаким иным самостоятельным бытием и является лишь условной личностью»¹.

Просветители XVIII в. видели свою главную задачу в том, чтобы освободить человека от его низменных страстей, пороков и невежества. Поэтому во второй половине XVIII в. намечается возрастающий интерес к педагогике, которая ставит перед собой задачу обновления человека, создания нового образа человека. Ж.-Ж. Руссо — главный выразитель этого нового интереса. Воспитание, по его мнению, не создает добродетелей, но сдерживает пороки. Оно не учит истине, но предохраняет от заблуждений. Оно вырабатывает у человека способность ко всему, что может привести его к истине и направляет его к добру, когда он научается любить добро. Только одному воспитанию подвластно изменить человеческую природу.

Сущность человека, взаимосвязь человека с природой, взаимодействие личности и общества — вот тот круг вопросов, который рассматривал Руссо. Новый образ человека представляется ему отличным от образа человека Возрождения, ибо человек, по мнению Руссо, выступает источником добра. Однако это не означает, что человек не может быть источником зла и страдания, т.е. человек не идеален по своей природе, он обладатель многих отрицательных черт характера. Руссо приходит к простой мысли: чтобы человек не

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 163.

был источником зла и страданий, его надо изменить при помощи воспитания. Поэтому особое внимание следует обратить на воспитание личности, на изменение отрицательных его задатков. Причем, по мнению Руссо, нравственным и счастливым человек может быть тогда, когда он связан с природой, ибо он рождается в природе, живет в ней и погружается в нее после смерти.

В основу своего этического учения Руссо кладет идею о первенстве чувств. Они определяют поведение человека. Однако на одних чувствах, по мнению Руссо, невозможно построить и сформировать воспитанную личность. Здесь на помощь приходит разум. «Естественный человек» Руссо — гармоничен и целостен. Он свободен от эгоизма. В нем развиты такие качества, как ум, смекалка, ловкость в движениях.

Теория морали И. Канта

Этика раннего *И. Канта* (1724—1804) содержит представление о судьбе человека как бесконечной духовной эволюции, совершающейся посредством его борьбы с природой и на основе побед в этой борьбе. С такой позиции докритического периода Кант считает возможным объяснить моральное чувство как результат множественной зависимости каждого индивидуального сознания от другого «в системе духовного совершенства». Законы этой зависимости как духовного взаимодействия могут быть выражены в чувствах любви и уважения, объединяемых общей волей. Поскольку природа обладает разумом, необходимо стремиться к полноте развития интеллектуальных сил, ибо пренебрежение этим ведет к отрицанию разума и имманентных целей природы, заложенных в человеке и составляющих его абсолютную ценность — его свободу, а также и его трансцендентность самой природе. Тем самым обнаруживается парадокс этики Канта, который состоит в том, что, хотя моральное действие прямо связано с осуществлением естественного морального совершенства, это осуществление, основанное на прерогативах чистого разума, невозможно в данном мире.

Телеологическая позиция, выраженная Кантом в произведениях 1784—1795 гг., содержит принцип необходимого развития природы мышления, искусства, а также условий моральной свободы. Человек в себе самом находит конечную цель мира. Именно поэтому он вовлекается в поиск и борьбу за активное личное совершенство и счастье, которые обоснованы его собственным разумом. Без этой высшей цели — морального предназначения свободного индивида — природа сама по себе лишается какой-либо ценности.

У человека есть возможность выбора моральных действий, являющихся основанием каждому отдельному акту выбора. Все тече-

ние жизни человека — это выражение одного акта разумного выбора, который предшествует свободному акту. В этом отношении преодоление врожденной склонности человека ко злу возможно лишь на пути бесконечного прогресса, устремленного к божественной святости и представляющего собой, по выражению Канта, «ноуменальную конверсию зла». Отсюда следует, что Кант, рассматривая моральные действия в качестве процесса борьбы добра и зла, признает наличие в человеке внутреннего разложения (коррупции) и чувства вины. Эти болезненные чувства должны быть преодолены, человеку следует отказаться от них. Сохранение надежды на непостижимую силу избавления, гарантирующую будущее, он считает необходимым условием этого процесса. Такую силу Кант постулирует в качестве божественного провидения. Этот глубоко религиозный взгляд показывает еще раз невозможность осуществления целей и намерений человека в реальном мире.

Многие утверждения Канта формалистичны, остаются недосказанными, и вопрос об их компетентности является центральным в интерпретации его этического учения. Таково, например, положение об априорности морального закона и установления им в качестве конечной цели высшей добродетели.

Свое учение Кант помещает между этикой стоицизма и эпикуреизма, дополняя то и другое представлением о конечной цели, во избежание, как он думает, самопротиворечивости по отношению к принципам морального долга. Развивая этическую доктрину, Кант приходит к выводу о двух необходимо связанных между собой элементах конечной цели — благе и счастье, но это воззрение есть часть его более общей концепции о том, что человек представляет собой единство чувственного и рационального начал и его обязанностью является подчинение чувств требованиям разума. Разум следует считать единственным началом, гармонизирующим указанные элементы; в этом смысле и моральный закон должен рассматриваться в качестве закона реализации человеком своей природы, как чувственной, так и рациональной.

Хотя моральный закон и воплощает, согласно Канту, человеческую природу, но он не предполагает свободы воли. Поэтому лучшее, что человек способен предпринять, — это следование божественным установлениям посредством активной моральной борьбы с изначальным для человеческой природы злом. Подчеркнуто христианскую интерпретацию носит его учение о категорическом императиве, взятое в широком аспекте: оно есть полное выражение этой доктрины.

Возникновение новой этики породило множество вопросов. Первый из них заключался в том, можно ли рассматривать человека как чистый лист бумаги, на котором воспитатели могли бы написать любые письма? Иными словами, может ли человек изначально быть

объектом воспитания? Существует и другой вопрос: человек приходит к этот мир уже готовым, сложившимся субъектом, и никакие усилия воспитания не принесут положительного результата.

Первая проблема, которая встала перед этической мыслью Канта, — возможно ли создание нового человека? Сама по себе эта идея не было новой для XVIII в., ибо впервые эту проблему поставило христианство. С наступлением XVIII в. снова возникают этические вопросы. Нужно ли создавать нового человека? Нужно ли влиять на его человеческую природу? Даст ли воспитание человека необходимые результаты? Другая группа вопросов была связана с фигурой педагога-наставника. Кто имеет право быть моралистом? Какова миссия наставника? В чем его общественное предназначение и мера ответственности перед человеком и обществом?

Именно в XVIII в. человек становится самостоятельным. Ведь в эпоху Средневековья человек в значительной степени зависел от семьи и сословия. Появление свободной личности и тем самым ответственности за свои поступки требовало нового обоснования нравственности. Одно дело, когда ты получаешь все нравственные представления из одной воскресной проповеди, а другое дело, когда ты сам должен решить, как тебе поступить. Воскресной проповеди мало, она неконкретна. В чем же человек должен найти в себе твердую нравственную основу? Прежде человек находил такую нравственную опору в природе, в сословной среде, в Боге. Теперь же ему предстояло найти нравственную основу в самом себе, внутри себя. Так появляется запрос на общезначимую мораль, которая годилась бы для всех.

Этот вызов времени принял Кант, создавший новую этику и назвавшей ее этикой долга, принципиально отличной от прежних этических систем. Человек способен делать добро, утверждал Кант, не только ради корыстных соображений, а ради самой идеи добра, из одного только уважения к нравственному закону и долгу. Нравственность возможна только при условии свободного выбора, если человек не обладает свободой, его решение может оказаться вынужденным.

До Канта многие философы полагали, что мотивами человеческих поступков могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга. Иначе говоря, человек никогда не действует по совести. Кант заговорил о нравственной необходимости. Если человек может преодолеть силу страстей, он обретает разумную свободу. Нравственный закон, следовательно, задается разумом и свидетельствует о ее разумности. Это и должно стать самоочевидной основой поведения всех.

Но ведь человек не просто разумное существо. Он еще и несовершенен. Человеческая воля может действовать в ложном направлении. Поэтому нравственный закон выступает как принуждение, как императив. Но такое моральное веление может быть условным, гипотетичным. Этику Канта было бы правильно назвать этикой

свободы воли. Она предполагает свободу и ответственность человека. Теперь основой нравственности оказывается реальный человек, а не польза и повиновение, как это было в других этических системах.

Главное в новой кантовской системе — нравственное достоинство человека. Это означает, что я поступаю так, как подсказывает мне моя совесть, мои нравственные убеждения, и только в этом случае я поступаю как нравственное существо. Нравственное правило — это тот предел, который нельзя преступать, ибо, преступив его, человек теряет свое человеческое качество. Нравственность — это вектор человечности. В учении Канта впервые появляется мысль об автономности нравственности, ибо все другие, прежние нравственные системы пытались обосновать, доказать, объяснить нравственные нормы из самой практической жизни. Кант говорит, что люди должны быть нравственными, т.е. послушными моральному закону, ибо без этого не будет никакого человеческого общежития.

Кант рассматривал свою теорию морали как венец всей философской системы. Его учение о долге базировалось на понятии «добрая воля», но это не означало, что Кант ограничивался лишь указанием на это понятие, не уделяя внимания его воплощению в поведении. Он подчеркивал, что человек должен стремиться к реализации доброй воли в своем поведении. Абстрагирование понятия «добрая воля» от конкретного поведения прежде всего использовалось им только для четкого определения человеком собственных мотивов поведения.

Происхождение долга Кант основывает на индивидуальности человека, на его свободе и независимости. В моральном поведении нет места Богу. Из чисто практического разума, однако, вытекает постулат бытия Бога, выступающего лишь как идеал высшего блага, в котором объединяются нравственность и высшее счастье. Он не может быть теоретически обоснован и действует лишь как идеал и предмет веры. Равным образом он не является творцом мира и морали. Таким образом, все мотивы своего поведения человек находит в себе самом. Философия религии получает человеческое содержание и редуцируется к философии морали.

Мысль об автономности морали — огромное завоевание этической мысли Канта. Мы познаем мир, приращивая знания. Мы знаем, что наши знания фиксируют содержательность мира. Мораль же обслуживает человеческие отношения, т.е. отношения между людьми. Во-вторых, знания открываются, а моральные принципы избираются, поэтому знания объективны, а моральные нормы субъективны. По мнению Канта, моральный закон сохраняет свою ценность, даже если он не может быть подтвержден ни одним примером. Это кантовское суждение о безусловности, абсолютности морали показывает, что есть некий моральный принцип, и мы можем предположить, что это правило никто не соблюдает, нет ни одного

житейского примера, который подтверждал бы эти нравственные принципы. Однако это не меняет статуса нравственного принципа.

Законы морали обладают абсолютной необходимостью, они самодостаточны в своей полноте. Если мы откажемся от этих установок, то нам придется отказываться от морали вообще. Мораль существует тогда и постольку, когда и поскольку в ней есть абсолютность морального принципа. Но здесь возникает еще один вопрос: что мы можем помыслить в качестве этого абсолютного закона? Этим абсолютным законом для Канта является добрая воля, воля как основоположение морали. Под доброй волей Кант имеет в виду безусловную чистую волю, волю вообще, которая сама по себе не обладает какой-нибудь практической необходимостью.

Никакое человеческое качество такой абсолютностью не обладает. Ни мужество, ни остроумие, ни здоровье не являются безусловной ценностью; если за ними не стоит добрая воля, то они могут обернуться своей противоположностью. Например, мы говорим, что человек не должен никогда терять самообладание, но обязательно имеется в виду, что за этим свойством стоит добрая воля, потому что если за этим свойством стоит злая воля, то самообладание может оказаться хладнокровием злодея, совершающего убийство или другие преступления.

Согласно этической концепции Канта разум не способен понять предметы без предварительного опыта общения с ними. Однако разум может определять волю человека и его практическое поведение. При этом оказывается, что по своему «эмпирическому» характеру, т.е. как личность, человек стоит ниже законов природы, находится под влиянием внешнего мира, несвободен. А вот благодаря своему «познающему» характеру, как индивидуальность, человек свободен и подчиняется только своему практическому разуму. Единственный закон — закон морали, которому он следует, есть категорический императив. Иначе говоря, моральным поступком делают не стремление к счастью, направленное на достижение внешних благ, не любовь или симпатия, а лишь уважение морального закона и следование долгу.

Кантовская этика долга дает не теоретическую, а практическую уверенность и в свободе морального поступка, и в бессмертии морально поступающего лица, поскольку в земной жизни он не имеет права на вознаграждение за свою моральность. Наконец, этика долга дает уверенность в Боге как гаранте моральности и награды за нее. Эти три убеждения Кант назвал практическими постулатами Бога, свободы и бессмертия. Таким образом, мораль свободна от религиозного сознания, самостоятельна, живет по своим законам.

В этике существует так называемое золотое правило нравственности — принятое в этой области науки название библейской запо-

веди: «Во всем, как хотите, чтобы другие поступали с вами, поступайте и вы с ними». У Сенеки есть более краткая формула: «Что ты людям, то и они тебе». Этому древнейшему принципу моральных представлений человечества, игравшему роль житейского благоразумия, — если не хочешь, чтобы тебе причиняли зла, сам никому не делай зла,— более широкое звучание придал Кант в формулировке категорического императива. Смысл его таков: человеку следует поступать так, как он считает правильным поступать для всех людей.

Итак, за многие тысячелетия своего существования человечество накопило ценностные установки, нравственные заповеди. Что нужно, чтобы быть нравственным? По первому впечатлению проблема состоит только в том, чтобы сверять свое поведение с соответствующей добродетелью. Задумал списать чужую контрольную, а тебе говорят: «Учись сам, жить не своим умом стыдно». Возненавидел своего соперника. Такая неприязнь вспыхнула, хоть убей! А тебе советуют: «Не убий!» На соседском столе оказались чьи-то деньги. Ого! Да тут не только на мороженое. Схватить кошелек — и бежать. А тут внутренний голос: «Не укради!»

А, собственно говоря, почему «не убий», «ни укради», «не согреши»? Кто вообще это придумал? Почему лично я должен этим правилам подчиняться? Ну ладно, насчет Канта все понятно. Убьешь человека, так и тебя могут убить... Украдешь, у тебя тоже украдут. Прежде чем совершить поступок, подумай о категорическом императиве Канта. Однако мое собственное бесстыдство подсказывает мне: Бог с ним, с Кантом. Может быть, я-то убью, а от чужой пули-злодейки увернусь. Вон сколько нераскрытых преступлений. Поди, поймай меня. Спишу контрольную, а потом сделаю умные глазки. Вроде бы я сам поднаторел. Ни одна ябеда не продаст. А про кошелек тоже никому не скажу. Молчок...

Выходит, можно построить логику аморальности не хуже, чем это удалось Канту, создавшему логику морали. Однако жить безнравственно и избежать возмездия мало кому удается. Насчет вора, например, есть известная пословица: сколько веревочке не виться, а конец все равно будет. Убийство, даже если оно не раскрыто, рождает такие муки совести, что можно обеспечить себе явку с повинной. Грех тоже не утаишь... Быть безнравственным человеком в обществе, где моральные предписания чтятся, не очень-то просто...

Природа моральной нормы такова, что она включает в себя кристаллизировавшийся нравственный опыт. Она и проверяется длительным временем. Например, человечество убедилось в том, что убийство, воровство, создание кумиров безнравственно. Однако есть моральные нормы, которые действуют в ограниченном историческом пространстве. Например, в аристократическом обществе существовали дуэли. Они отражали господствовавшие в том обществе представления

о чести. Однако подобные нравственные нормы не обеспечили себе долгой жизни и постепенно превратились в моральные предрассудки.

Повторим здесь положения Канта о нравственной ценности добродетели, долга и обязанности человека. Философ считал, что любовь к себе, стремление к собственному счастью никогда не могут быть добродетелью. В качестве нравственного принципа стремление к собственному счастью «наиболее предосудительно не потому, что оно ошибочно... но потому, что определяемые им мотивы нравственного поведения таковы, что скорее снижают и сводят к нулю его возвышенность...»¹.

Человек должен видеть для себя высшее счастье в исполнении своего долга. Реализация морального закона — а следовательно, достижение собственного счастья — возможно единственно в составе целого — нации, государства. Но благоденствие государства не совпадает с благоденствием отдельных граждан и их счастьем.

Таким образом, мы приходим к категорическому императиву практического разума Канта, к верховному нравственному закону, истекающему из существа самого разума. Как и все определения чистого разума, этот закон имеет формальный характер. Он не говорит, что именно человек должен делать; содержание деятельности дается жизнью, следовательно, зависит от опытных данных. Но высшим мерилom всякого опыта он ставит подчинение частных стремлений общему закону. Это подчинение называется обязанностью.

В этом сознании заключается достоинство человека как разумного существа. Этим человек выделяется из чувственного мира и становится носителем высшего, господствующего над ним начала. Вследствие этого сознания он в себе самом видит не простое явление, стоящее в ряду других феноменов. Он признает себя мерилom всех явлений. И в этом он находит высшее удовлетворение, удовлетворение, которое никак не может быть подведено под понятие об удовольствии, ибо оно дается только подчинением удовольствия высшему началу. Удовольствие всегда остается делом личного вкуса. Невозможно требовать от человека, чтобы ему нравилось то, что ему не нравится. Здесь же нравственный закон непременно требует от человека, чтобы ему нравилось то, что ему не нравится. Здесь же нравственный закон непременно требует, чтобы человек удовлетворялся этим, а не другим. Если он этим не удовлетворяется, закон объявляет его безнравственным и требует исправления. И это требование — абсолютное. Разум, как мы видим, есть осознание абсолютных законов своей деятельности, а потому и этот высший закон

¹ См.: *Кант И.* Критика практического разума // Собр. соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 414.

своей деятельности он признает абсолютным, имеющим силу всегда и везде. Всякое от него отступление роняет достоинство человека и лишает его того высшего удовлетворения, которое следует за исполнением закона. В нем водворяется внутренний раздор, который называется угрызениями совести.

Представления о человеке как средстве достижения каких-то целей можно проследить не только на примере отношений двух людей. Часто человек используется и в государственной политике просто как материал. Например, Петр I решил укрепить Российское государство. Он построил город на Неве. Все это далось огромной ценой. Тысячи людей погибли. Зато выиграли государственные интересы. Здесь выступают свои ценности: империя дороже человека. Последний — только средство для достижения более значимых целей.

Но неужели мораль может освятить любые попытки, которые продиктованы желанием наслаждения? Неужели в основе нравственного поступка только соображения «пользы»? Философия Иммануила Канта рассматривает человека не только как познающего, но и как нравственного, достигающего совершенства путем воспитания.

Кант предлагал выразительную метафору для запрещаемого «первоначальным общественным договором» отношения принуждающей власти к индивидам. Он писал о том, что здесь имеет место нечто подобное родительской опеке над детьми, которые в силу моральной незрелости еще не могут выбрать правильных максим поведения. Но как же оценивает немецкий философ такой, по видимости, весьма убедительный патернализм? Он отмечает, что «общественный договор», заключаемый людьми как морально полноценными существами, накладывает вето на эту опеку и квалифицирует ее как первое и основное выражение деспотической власти. «...*Правление отеческое*, — писал Кант, — при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно... такое правление есть *величайший деспотизм*»¹.

Внешняя принудительная власть, по Канту, обязана предоставить молодому человеку полную возможность самому определять свои идеалы, не помогая ему в этом ни кнутом, ни пряником. Но как устранить деспотию, если она отказывается от разумной политики? Кант предлагал гражданам попросту уходить из сферы политического влияния. Внешнее повиновение при внутреннем неучастии — вот эта формула. Речь идет о моральной изоляции деспотической власти. Тиран, лишенный народной поддержки по гениальному принципу пушкинской ремарки «Народ безмолвствует», обречен.

¹ Кант И. Соч. в 6 т. М., 1963—1966. Т. 4. С. 79.

Один из аспектов политизации в современном обществе — это обилие идеологических дебатов, принципиальных разногласий, систематической аргументации по определенным направлениям. Наблюдается тенденция рассматривать все социальные проблемы в системе приемов и методов политики, т.е. в полемике, на конференциях и т.д. Но это слишком узкий и ограниченный взгляд на политизацию, потому что сначала надо убедиться, что все проблемы в наше время стали политическими.

Что же является движущей силой этого феномена? Это факт роста влияния самого государства. Государственный акт регулирует постоянно растущее количество сфер деятельности, средства государственного воздействия постоянно умножаются и совершенствуются. Их важность возрастает. Все это идет рука об руку с неизбежной централизацией и с тотальной организацией общества силами государства.

Второй момент, который обуславливает и детерминирует политизацию общества, — все более активное участие людей в политической жизни. Этот рост политической активности является доктринальным ответвлением демократии — разного рода упорядочивания в тех или иных государствах; благоприятная демографическая ситуация, приближающая массы к постам власти; средства ускоренной коммуникации; развитие образования.

Мыслить обо всем как о политическом, маскировать все употреблением этого слова (наряду со ссылками, начиная с Платона и др.), отдавать все в руки государства, апеллировать к государству при всяких обстоятельствах, подчинять проблемы индивидуальности групповым проблемам, полагать, что каждый поднялся на уровень политических отношений и достаточно зрел, чтобы заниматься ими, — вот факторы, характеризующие политизацию современного человека.

Мы не можем представить себе общество иначе как управляемое вездесущим и всемогущим государством. То, что раньше расценивалось как утопический взгляд на общество, где государство выполняло роль мозга, оказалось в настоящее время не только идеологически признанным, но и основательно внедрилось в глубину нашего сознания.

В нашем сознании все ее живет идущий от прежних веков страх перед состоянием безвластия.

* * *

Власть, если ее не ограничивать и не контролировать, стремится подчинить своей воле не только общественную, но и частную жизнь человека, его душу и помыслы. Она реализуется через авторитет, право и насилие. В ней, как считают многие политические философы, есть нечто демоническое. Выставляя благие цели, со-

временная власть все чаще обращается к негодным средствам. Во имя процветания страны предлагается довести бедняка до крайней степени обнищания.

Вопрос о нравственности в политике — это вопрос о том, как должны в политической деятельности соотноситься цель и средства. Цель — это представление, которое человек стремится осуществить. На пути к тому, чтобы то или иное событие оказалось реальным, используются средства. С их помощью достигается цель. Порой известный мотив или средства превращаются в цель. Например, Скупой рыцарь у Пушкина усматривает в накоплении денег собственную цель. При этом жестокие способы увеличения дохода целиком подчиняют его поведение жажде наживы.

Вопросы для размышления

1. В чем суть теории общественного договора?
2. Кому принадлежит формула «Война всех против всех»?
3. Почему свой труд Т. Гоббс назвал «Левиафан»?
4. Как Ж.-Ж. Руссо понимал «естественного человека»?
5. Почему И. Кант рассматривал свою теорию морали как венец всей философской системы?
6. Отчего, обосновывая мораль, Кант не обращается к Богу?
7. Что означает принцип, согласно которому человек есть цель, а не средство?
8. Что такое, по Канту, «себялюбие удовольствия»?
9. Как Кант трактует «отеческую опеку» государства?
10. Какова судьба теории «общественного договора»?

Литература

- Вольтер.* Бог и люди в 2 т. М., 1961.
Гельвеций. Соч. в 2 т. М., 1973—1974.
Гольбах. Избранные произведения в 2 т. М., 1963.
Дворцов А. Ж.-Ж. Руссо. М., 1980.
Дидро. Соч. в 2 т. М., 1986.
Коломиец Т. Концепция человека во французском материализме XVIII в. Киев, 1978.
Кочарян М. Поль Гольбах. М., 1978.
Кузнецов В. Франсуа Мари Вольтер. М., 1978.
Кузнецов В. Французский материализм XVIII в. М., 1981.
Момджен Х. Французское просвещение XVIII в. М., 1983.
Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1961.
Соколов В. Европейская философия XV—XVII вв. М., 1996.



Тема 16

«Философия жизни» о морали

Былиной снов сольются годы,
С глаз человека спал засов.

Велемир Хлебников

Этическая концепция А. Шопенгауэра

Философия жизни — течение в философии конца XIX — начала XX в. Ключевым понятием этого направления была категория «жизни» как основополагающей основы мира. Философия жизни складывалась в противостоянии гегельянству, фактическим родоначальником этого течения был *Артур Шопенгауэр* (1788—1860). Жизнь человека Шопенгауэр рассматривал в категориях желания и удовлетворения. По своей природе желание — это страдание, и так как удовлетворение желания скоро насыщает человека, то он уже не стремится удовлетворить свое желание, и если достигает его, то это не дает ему возможности насладиться достижением своей цели. Таким образом, удовлетворение потребности приводит к пресыщению и скуке, возникает отчаянье. Счастье — это не блаженное состояние, а только избавление от страдания, но это избавление сопровождается новым страданием, скукой.

Страдание — это постоянная форма проявления жизни, человек может избавляться от страдания лишь в конкретном его выражении. Таким образом, в мире существует мировое зло, которое неискоренимо, счастье иллюзорно, а страдание неотвратимо, оно коренится в самой «воле к жизни». Поэтому для Шопенгауэра оптимизм — это просто насмешка над страданиями человека. В свое время Г. Лейбниц называл существующий мир наилучшим из возможных миров, сформулировав теорию оптимизма. Шопенгауэр, наоборот, называл существующий мир «наихудшим из возможных». Путь избавления от зла Шопенгауэр видит в аскетизме, который наступает, когда человек приходит к тому, что наряду с жизнью уничтожается и мировая воля, так как тело является проявлением воли. Раз уничтожается воля, то уничтожается и весь остальной мир, так как субъекта без объекта не существует.

Шопенгауэр формулирует свое учение о свободе и необходимости. Воля, являясь «вещью в себе», свободна, в то время как мир явлений обусловлен необходимостью и подчиняется закону достаточного основания. Человек как одно из явлений также подчиняется закономерностям эмпирического мира. Поэтому характер человека

должен реагировать на мотивы, побуждающие его к действиям, человек — раб своего характера. Однако Шопенгауэр отвергает фаталистические выводы из этих рассуждений, так как событие предопределено не само по себе, а целью причин, которые предшествуют ему.

Современному читателю многое в книге Шопенгауэра «Афоризмы житейской мудрости» может показаться необычным. Прежде всего — само стремление автора научить людей радостной, зрелой и спокойной жизни. Нам, пережившим опыт мировых катаклизмов, тиранических злодеяний, различающим стоны растерзанной природы, познавшим ужас истребления и распада личности, обездоленным и ожесточенным, нелегко воспринять мысль философа о том, что существует некое понятие житейской мудрости, под которым подразумевается искусство прожить жизнь по возможности легко и счастливо. Доподлинно ли, что есть столь безотказные и вразумляющие афоризмы?

Еще более озадачит, пожалуй, тот факт, что, называя свою «эвдемологию» (от греч. eudaimonia — блаженство) теорией, развивая направление в этике, закладывающее в основу нравственности учение о стремлении человека к счастью, Шопенгауэр менее всего обращается к объективным свидетельствам наук, развернутым обобщениям на базе накопленной статистики, вообще к непререкаемой чужой истине. Он также не отсылает нас ни к античному року, ни к средневековому предопределению, ни к запросам истории, ни к анонимным целеуказаниям. Ни в коей мере Шопенгауэр не предъявляет нам идущее извне, выверенное, неопровержимое знание, отодвигая непреложность которого мы сами лишаем себя счастливой доли.

Все свои доводы немецкий философ черпает из суверенного опыта жизни, обращаясь к человеческой субъективности. Правда, он постоянно цитирует мудрецов древности и современности. Но приводимые афоризмы не претендуют на окончательное проявление проблемы. Они выражают не столько умопостигаемую истину, сколько лаконичное, образное чувство человека, некое отрезвление мысли, возникшее в связи с уникальными проявлениями ума и души, особостью индивида.

Шопенгауэр пытается переориентировать человека на постижение собственной индивидуальности, отличимости от других, на максимумы, которые могут быть удостоверены только своеобычностью воли и переживания. Мы вступаем в мир раскованной мысли, свободно раскрывающей тайны нашего существования, нашей человеческой природы. Опираясь на собственный неповторимый опыт, мы лучше осознаем течение жизни, возможности ее облагораживания.

В известной мере Шопенгауэр постоянно провоцирует присущее нам здравомыслие. Если фундаментом размышления о счастье служит, как подсказывает автор, конкретный жизненный опыт, то почему бы лично мне во всеоружии индивидуальной искусственности

не отвергнуть истины, столь авторитетно зафиксированные немецким философом? Отчего не предъявить собственные, исключительно мною рожденные афоризмы житейской мудрости?

Разумеется, читатель, имеющий привилегию жить более чем два столетия после рождения Шопенгауэра, способен по-своему видеть «проблему счастья». Сегодня, когда разъединенность и одиночество стали мучительной социальной проблемой, странно, наверное, читать о том, что именно в одиночестве человек обретает истинное счастье, что находясь в гармонии индивид может только с самим собой... Наивно, пожалуй, сегодня тем, кто умудрен знанием социальной несправедливости, мафиозности и коррупции, думать вслед за Шопенгауэром, будто именно доброе имя часто расчищает дорогу к богатству, и наоборот.

Существо этической концепции Шопенгауэра обнаруживается, стало быть, не в попытках создать что-то вроде рациональной психологии, изучения душевных обнаружений, а в трактовке человека как носителя воли и интеллекта. И тут выясняется, что критика рационалистической традиции, которую осуществлял Шопенгауэр, сохраняет свою актуальность. Нам, воспитанным в духе культа знания, и сегодня нелегко принять положение Шопенгауэра о том, что наука вовсе не служит для человека абсолютным ориентиром поведения.

Жизненные ориентации человека вырастают из его субъективности, из мира желаний, страстей. Индивид прежде всего хочет чего-то, реализует собственные вожеления. Разумеется, познание играет огромную роль в жизни людей. Но человек далеко не всегда соотносит свое поведение с мерками добытого знания. Надежда и страх, любовь и ненависть искажают наши представления, рожденные интеллектом. Разум, однако, усиливает свою мощь благодаря воле.

Когда человек совершает плохой поступок, он вовсе не склонен относить это за счет собственных дурных свойств. Он взваливает вину на интеллект, заявляя, что не вполне обдумал свои поступки, проявил легкомыслие, глупость. Разве это имело бы место, если бы воля не была ядром человека? — спрашивает Шопенгауэр. Волю как единственно существенное в человеке мы оберегаем, а интеллект легко отдаем на поругание.

Но может ли волящее Я быть одновременно и познающим Я? Пожалуй, в этом пункте и обнаруживается известная противоречивость позиции самого Шопенгауэра. Будучи рабом воли, интеллект обладает способностью познавать. Это дает ему некоторое преимущество перед волей. Порою он направляет волю. Но именно в этой несообразности, выступающей из рассуждений немецкого философа, и обнаруживается противоречивость самой человеческой природы: уникальность человека проявляется именно в этой изначальной «рассогласованности».

Разум находится в крепостнической неволе, в услужении. Но порою он выходит за те пределы, которые поставлены ему, освобождается от подчиненной роли. Так интеллект возвышается до статуса гения, который созерцает мир чисто объективным способом. Стало быть, мир сам по себе не рационален и внерационален. С этой точки зрения хотелось бы освободить философское наследие Шопенгауэра от тех стереотипных оценок, которые встречаются в нашей литературе. Вряд ли, скажем, целесообразно упрекать немецкого философа в неискоренимом иррационализме на том основании, что в его учении о мировой воле и связанной с ним картине мира реальность лишается разума и духа. Такая трактовка кажется нам упрощенной¹.

Шопенгауэр видит изъян многих предшествовавших ему мировоззренческих систем в том, что они рассматривают зло как понятие порицания, требующее безоговорочного осуждения. Немецкий философ так не думает. По его мнению, во зле есть нечто и положительное, оно вообще неотвратимо как следствие желания жить. Но в данном признании немецкого философа нет никакого апофеоза зла. Можно говорить пока лишь о реалистической констатации. Шопенгауэр не считает зло окончательным, неисцелимым. В этом и проявляется его собственная отчужденность от безоговорочного пессимизма, который предполагает безнадежную неисправимость мира. Такого вывода у Шопенгауэра нет.

Немецкий философ полагает, что освобождение от мирового зла не только возможно, но и требует тотального восстановления утраченных или нереализованных возможностей, радикального преобразования наличной действительности. Обнаружив несовершенство окружающего мира, многие этики обращаются к религии, ищут компенсацию в искусстве. Шопенгауэр возлагает надежды на познание, которое, по его мнению, обеспечивает воле конечное освобождение. Мировоззренческая установка Шопенгауэра принципиально отвергает самоубийство как жизненную ориентацию. Причем весьма существенно, что такая позиция не просто декларируется им, а вытекает из последовательно продуманных нравственных предпосылок.

На чем покоится убеждение в философском пессимизме Шопенгауэра? На его учении о неизменности характера. «Никто не может сбросить с себя свою индивидуальность», — пишет Шопенгауэр. Коль скоро это так и уйти от себя невозможно, человек, стало быть, не способен преобразиться. Грешник, выходит, никогда не станет праведником. Немыслимо и духовное исправление обычных людей, не во всем погрязших во зле. Получается, что каждому надлежит нести свой крест.

¹ Этот взгляд проводится, например, в книге Т. Шварца «От Шопенгауэра к Хайдеггеру» (М., 1964. С. 15.)

Но такой приговор опровергается самим шопенгауэровским осмыслением свободы воли. Она обнаруживается, по мнению немецкого философа, не в отдельных поступках и воплощениях воли, а в самой ее направленности. Конкретный индивид может быть эгоистом. В этом случае его действия, вполне естественно, пронизаны мотивами себялюбия. Но эмпирический характер может быть иным. Если человек перестанет быть эгоистом, окажется, допустим, альтруистом, принципиально другими станут и его поступки.

Шопенгауэр рассуждает именно об эмпирическом характере. Следовательно, ни о какой пожизненной приговоренности конкретного индивида к действиям только определенного типа у философа нет и речи. Немецкий мыслитель рассуждает не об абсолютной, а об относительной неизменности характера. Не сбросишь собственной самобытности. Однако индивидуальность сохраняет свою специфичность до тех пор, пока не становится иной. Такая возможность отнюдь не исключается.

Некоторые исследователи усматривают мотивы безнадежности у Шопенгауэра и в противоположном ходе мысли, а именно в тезисе, согласно которому нравственное благо достижимо лишь при условии радикального и непосильного для индивида этического преобразования. Такое воззрение, основанное на принуждающей силе, несет на себе отпечаток фатума. Неужели нельзя быть нравственным, не переделывая себя, не насилуя собственную совесть? Не проступает ли в этом максимализме, как думают многие толкователи Шопенгауэра, контуры пессимистического взгляда на мир?

Такие упреки, усматривающие в данном пункте рассуждения немецкого философа тревожное обнаружение беспросветности, кажутся нам недоказательными. По существу, Шопенгауэр и сам не оставил без внимания названную проблему. Он, в частности, ссылался на то, что нравственное преобразование человека признает и христианство. Никому, однако, не приходит в голову упрекнуть это учение в недостижимых, предельных требованиях к верующему. Спасение индивида в христианстве ставится в зависимость от возрождения, нравственного воскресения человека.

Разумеется, желание освободиться от расхожих стереотипов в оценке Шопенгауэра не может привести нас к мысли, будто он вопреки сложившейся оценке был философским жизнелюбом. Для такой переакцентировки нет оснований. Существенно, скажем, что сам немецкий философ изобличает оптимизм как в корне ложный взгляд на бытие. Лично ему принадлежит утверждение о том, что «самоустранение воли» предполагает воссоединение пессимизма и чувства всеединства. Установка на преодоление оптимизма составляет существенную черту мышления Шопенгауэра.

Однако есть все основания возразить тем исследователям, которые относят «по ведомству пессимизма» такие суждения Шопенгауэра, как, допустим, его убеждение в том, что правовое государство есть не что иное, как в принципе недостижимый идеал, своего рода юридическая фикция. В той же мере нет оснований прибегать к ярлычковым оценкам, если Шопенгауэр усматривает в мире верховенство глупости и скудоумия, эгоизма и злобы. Философия вовсе не призвана оправдывать уютное, безоблачно радостное мировосприятие.

Шопенгауэр трактует пессимизм как такое умонастроение, которое складывается на путях трезвого и отважного стремления к истине. Волю он оценивает как неиссякаемый источник всякой жизни. Но вместе с тем и прародительницу всех бедствий. Идеал, к которому тяготеет воля, недостижим. Это и обуславливает, согласно немецкому философу, наши страдания. Чтобы избежать их, важно отказаться от желания бытия, жизни, наслаждений. Путь, ведущий к нравственности, именно в том и состоит, чтобы воля, обезоруженная разумом, обратилась на самое себя.

По мнению философа, учение об утверждении и отрицании воли составляет сущность христианства, буддизма и вообще всякой морали. В частности, в «Афоризмах житейской мудрости» он ссылается на стоиков, которые предлагают не забывать об условиях человеческой жизни и всегда помнить, что наше бытие, в сущности, весьма грустный и жалкий удел, а бедствия, которым мы подвержены, поистине неисчислимы. Стоическое мировоззрение учит мириться с несовершенством всех вещей.

Шопенгауэр подчеркивает, что Христос, так же как и Будда, учит, что человек вступает в эту жизнь грешным, он представляет собой плод двух слепых страстей. Иисус — это человек, который понимает свою участь и потому добровольно жертвует телом. Он, по сути дела, заглушает в себе волю к жизни, чтобы дух отречения и жертвы вошел в этот мир. По мнению немецкого философа, католицизм оказался более верным духу Евангелия, нежели протестантизм. Католицизм обуздывает волю путем безбрачия, обетов, постов, милостыни. Шопенгауэр полагает, что христианство обнаруживает свою истинность во всех версиях, которые он заимствует у ирийского Востока. Истинная и бессмертная сущность религии Иисуса и Будды состоит, как подчеркивает философ, в учении о жертвенности собственной воли.

Обратившись к «житейской мудрости» Шопенгауэра, читатель, как можно полагать, не обнаружит в ней никакой безысходности. Напротив, она пронизана вкусом к жизни, вниманием к различным проявлениям человеческого существования. Хотя философ признается, что само понятие эвдемологии призрачно, он тем не менее

стремится обосновать такое представление о счастливой жизни, которое может быть предпочтено небытию.

Но здесь сразу обнаруживается парадокс: существует расхождение между тем, каково реальное достоинство жизни человека и как он сам себя оценивает. Индивид может располагать многим, выглядеть в глазах других абсолютным бальвом судьбы, но вместе с тем чувствовать себя несчастным. Статус не только имущественных, но и личностных достояний вовсе не гарантирует человеку благостного самоощущения.

И это верно не только по отношению к индивиду. Еще при жизни Шопенгауэра французский социолог *А. Токвиль* (1805—1859) недоумевал: отчего при общем преуспевании и наглядных плодах прогресса массы людей впадают в меланхолию? Целые народы, как мы могли бы добавить сегодня к Шопенгауэру, счастливы отнюдь не соразмерно собственным приобретениям. Совсем недавно в печати была опубликована мировая статистика о том, каков уровень процветания отдельных народов и как он соотносится с индексом их удовлетворенности жизнью. И еще раз подтвердилась мысль, с которой Шопенгауэр начинает свои размышления о счастье: реальное достояние и субъективное восприятие — совсем не одно и то же.

Основываясь на Аристотеле, который в «Никомаховой этике» разделял блага человеческой жизни на три группы: внешние, духовные и телесные¹, Шопенгауэр разрабатывает собственное представление о том, из чего, вообще говоря, складывается различие в судьбах людей. Он развивает концепцию, которая стала основой для многих последующих, в том числе и современных, истолкований человеческого бытия. Эти различия Шопенгауэр сводит к трем основным категориям.

1. Что такое человек, т.е. его личность в самом широком смысле слова. Сюда следует отнести здоровье, силу, красоту, темперамент, ум и степень его развития.

2. Что человек имеет, т.е. имущество, находящееся в его собственности.

3. Что представляет собой человек: здесь подразумевается то, каким человек является в представлении других, это мнение остальных о нем, мнение, выражающееся в том, каким он окружен почетом, славой, каково его общественное положение.

Высшее благо человека, полагает Шопенгауэр вслед за Гёте, это его личность, т.е. то, что дала ему природа, что воплощено в его телесности, его ум и способности, которые он развил. Все остальное — чины, богатство, приобретенные в годы жизни, славу и величие в глазах окружающих Шопенгауэр оценивает как ложные

¹ См.: *Аристотель. Собр.соч.* в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 56—59.

ориентиры счастья. «По сравнению с истинными личными достоинствами — обширным умом или великим сердцем — все преимущества, доставляемые положением, рождением, хотя бы царственным, богатство и т.п., — заключает Шопенгауэр, — оказываются тем же, чем оказывается театральный король по сравнению с настоящим».

Никто не отрицает того неоспоримого факта, что человек испытывает удовлетворение от внешнего признания, от приобретения богатства. Но Шопенгауэр пытается выявить истинные корни счастливой жизни. По существу, он осмысливает альтернативу бытия и обладания, о которой более обстоятельно в современной литературе пишет Э. Фромм. «Иметь или быть?» — вот существо проблемы. Так и называется книга Фромма¹.

Вслед за Шопенгауэром Фромм отмечает, что за душу человека искони борются два принципа — принцип обладания и принцип бытия. Человек должен быть самим собой, развивать присущие ему качества, а не стремиться к стяжательству, непомерным вожделениям. Если Шопенгауэр исходит из убеждения, что всякое ограничение способствуют счастью, и обращает внимание на благотворность этой установки, то Фромм раскрывает разрушительные последствия принципа обладания в социальной жизни — приобретательство, жажду власти, насилие, агрессию.

Шопенгауэру принадлежит едва ли не классификация человеческих потребностей с точки зрения их значимости для поиска смысла существования. Он выделяет три класса потребностей: естественные и необходимые, естественные и не-необходимые, неестественные и не-необходимые. Так возникает тема искаженных, ложных потребностей человека, которая будет впоследствии более обстоятельно развита в работах Э. Фромма.

«Афоризмы житейской мудрости» как бы возвращают нам во многом утраченную веру в подлинность, суверенность, самостийность личности, сущность которой нередко извращается ложными устремлениями. Взяв в руки томики современных стихов или актуальной публицистики, мы без труда обнаружим перекличку шопенгауэровских мыслей о том, что волнует нас сегодня. Предоставим слово Шопенгауэру: «Глупца в роскошной мантии подавляет его жалкая пустота, тогда как высокий ум оживляет невзрачную обстановку...» Или: «Все наслаждения и роскошь, воспринятые сознанием Сервантеса, окажутся жалкими по сравнению с сознанием Сервантеса, пишущего в тесной тюрьме “Дон-Кихота...”» Шопенгауэр отстаивает приоритет духовно богатой и независимой человеческой субъективности.

¹ См.: Фромм Э. *Иметь или быть? Ради любви к жизни*. М., 2004.

А вот для сравнения цитата из газеты. Современный поэт Н. Коржавин размышляет о том, что в обычном миге нашей жизни многие не способны обнаружить для себя ничего значительного, лично неповторимого. Для некоторых же, напротив, минута каждодневности полна духовного напряжения. «Не только выхожу один я на дорогу... — пишет поэт, — где человек прямо говорит о своей душевной жизни, а даже сушие пустяки. Например, воспоминание о том, что там, откуда ты едешь, осталось прелестное женское существо, с которым ты кокетничал, и, возможно, если захочется, приедешь через год и будешь кокетничать опять. Этого достаточно, чтобы написать "Подъезжая под Ижоры...". Разумеется, если ты такая личность, для которой в этом откроется нечто ценное»¹.

Следуя логике стоицизма, Шопенгауэр призывает ограничить собственные потребности. В нашей публицистике он подчас встречает поддержку, но чаще справедливую критику. Вполне понятно, мы пока лишены даже минимума, а возрождая рыночные отношения, естественно, хотим развития множества потребностей. Но в современной западной этике проповедь умеренности, протесты против «революции растущих ожиданий» (Д. Белл), против безумного расточительства и бездуховного гедонизма отнюдь не редкость.

Можно по-разному оценивать программы воздержания, пуританства, развернутые Шопенгауэром и подтвержденные актуальными дискуссиями. Но речь идет вовсе не о предумышленном убожестве существования. Немецкий философ предлагает соотносить собственные ожидания с опытом суровой жизни. И вместе с тем он настаивает: чем больше источников наслаждения откроет в себе человек, тем счастливее он будет. Здоровье, ум, мужество — разве не эти качества обуславливают счастье? Итак, по мнению Шопенгауэра, наша личность является первым и важнейшим условием счастья. Ценность личности абсолютна, тогда как значимость других благ — относительна.

Разумеется, не каждый читатель согласится с Шопенгауэром, который полагает, что богатая человеческая субъективность — плод индивидуальных усилий, затворничества и одиночества. «Благо тому, кто рассчитывает только на себя и для Я есть все». Отвергая это, можно привести известные аргументы о том, что только в обществе, внутри многообразных общественных связей личность обретает истинное богатство. Однако, вспоминая плоды «ложной корпоративности», с которой нам приходилось сталкиваться многие десятилетия, оценим по достоинству мысль Шопенгауэра о том, что, вступая в общество, нам, чтобы сравниться с другими, приходится отречься от трех четвертей своего Я.

¹ Коржавин Н. Гармония на холостом ходу // Лит. газета. 1989. 26 апреля.

Шопенгауэр исследует не только достоинства человека, но и его пороки, проистекающие из ложно понятых потребностей. Сколь ни парадоксально развивается его мысль, но нельзя не оценить по достоинству критику общественных условностей, в которой полемический тон сочетается с последовательным аналитическим разбором проблемы. В этих рассуждениях немецкого философа — провозвестие будущих ницшеанских изобличений морали, своеобразная переоценка ценностей.

Разбирая различные виды чести — гражданскую, служебную, половую, рыцарскую — немецкий философ вопреки этической традиции с особой изощренностью обрушивается на последнюю. По его мнению, рыцарская честь, которой посвящено столько восторженных слов, не первична, не заложена в основе человеческой природы. Ни греки, ни римляне, ни высокоцивилизованные народы Азии древней и новой эпох не имеют, как подчеркивает философ, понятия об этой чести и ее принципах. Для них нет иной чести, кроме гражданской.

Парадокс, который раскрывает Шопенгауэр, заключается в том, что, согласно рыцарской чести, достоинство человека зависит не от того, что он делает, а от того, что он претерпевает, что с ним случается. К чести не имеет никакого отношения, каков данный человек сам по себе, может ли измениться его нравственный облик, и потому подобные вопросы «праздные». «Раз честь задета, — подчеркивает Шопенгауэр, — или на время утеряна, но если поспешить, ее можно скоро и вполне естественно восстановить только одним способом — дуэлью».

Экспертиза, которая дана Шопенгауэром этому кодексу, пораживает. Она обнажает корни предрассудков, которые подчас формируют облик культуры. Проблемы этических норм философ предлагает решать, ориентируясь на человеческую природу, на то, что органично ей, а не носит характер общепринятой иллюзии. Однако при этом Шопенгауэр не избегает противоречия. С одной стороны, он стремится конкретизировать на базе собственного, отнюдь не универсального опыта жизни мыслителя.

Тот, кто прикоснулся к тексту Шопенгауэра, ощущает себя в непосредственной близости к природе, к человеческому миру. В самом деле, этика конструируется не только теоретическими, сколько смысложизненными вопросами. Нам предельно близка установка Шопенгауэра «стараться понять мир из человека»¹.

Философский бунт Ницше

В своем творчестве *Ф. Ницше* (1844—1900) затронул целый комплекс проблем, которые составляют всю его концепцию. Прежде всего

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. СПб., 1893. Т. 1. С. 773.

центральной для него является проблема воли. Если Шопенгауэр в отказе от «воли к жизни» видел средство спасения, то Ницше противопоставил этому пониманию утверждение в жизни «воли к власти». «Воля к власти» у Ницше — это прежде всего вопрос о значимости любого из явлений общественной жизни. Он пишет: «Что хорошо? Все, что повышает чувство власти, волю к власти, саму власть в человеке. Что дурно? Все, что происходит из слабости». «Воля к власти» — это основа права сильного, она выражается во власти мужчины над женщиной, например. Подрывает волю к власти доминирование интеллекта, хотя бы мораль, которая проповедует любовь к ближнему, социализм, который декларирует равенство между людьми.

Мораль определяется такими понятиями, как «добро» и «зло». Она появляется у Ницше в виде превосходства аристократов, господ над другими людьми — рабами, низшими. Он подходит к морали только с позиций противоположности господской и рабской морали. Возникновение новой морали Ницше рассматривает как «восстание рабов в морали».

В этических вопросах Ницше занимает позицию нигилизма. Современную культуру определяет как выражение декаданса. Для культуры декаданса характерны христианская мораль и религия сострадания. Мораль выступает как разлагающий элемент культуры, она является послушанием, инстинктом толпы. В основе «морали господ» лежат следующие положения: ценность жизни, понимаемая как «воля к власти»; природное неравенство людей, которое опирается на различия в жизненных силах и «воли к власти»; сильный человек не связан никакими моральными нормами.

Субъектом морали выступает сверхчеловек как определенный тип людей, «которые проявляют себя по отношению друг к другу снисходительными, сдержанными, нежными, гордыми и дружелюбными — по отношению к внешнему миру, там, где начинается чужое, чужие, они во многом не лучше необузданных хищных зверей. Здесь они наслаждаются свободой от всякого социального принуждения, они на диком просторе вознаграждают себя за напряжение, созданное долгим умиротворением, которое обусловлено мирным сожительством. Они возвращаются к невинной совести хищного зверя, как торжествующие чудовища, которые идут с ужасной смелости убийств, поджога, насилия, погрома с гордостью и душевным равновесием, уверенные, что у поэтов надолго теперь это станет темой творчества и прославления. В основе всех этих рас нельзя не видеть хищного зверя, великолепную, жадно ищущую добычи и победы белокурую бестию»¹.

¹ Ницше Ф. Генеалогия морали // Соч. в 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 425—426.

Философия Ницше была реакцией, бунтом против философской традиции, подчинявшей индивида внешним для него силам и принципам.

Его тенденция к преувеличению как раз и отражает эту черту его философии. Кроме того, как подмечает Фромм, никогда не отпускаящее Ницше постоянное ощущение — переживание им чувства незащищенности и тревожного состояния способствовало формированию его концепции «сильной личности» как способа самозащиты. Наконец, Ницше находился под впечатлением эволюционной теории с ее положением о «выживании наиболее приспособленных». Такое объяснение не меняет, однако, того факта, что Ницше видел противоречие между любовью к себе и любовью к другим. Но в его взглядах существовало ядро, позволявшее преодолеть эту ложную дихотомию. «Любовь», которую не приемлет Ницше, коренится не в силе человека, а в его слабости. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше “бескорыстие”». Ницше выражается совершенно определенно: «Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите»¹.

Однако человек, личность для Ницше имеет «сверхценное значение». «Сильная» личность та, которая обладает «истинной добротой, благородством, величием души, которая дает не для того, чтобы брат, которая не хочет выделяться своей добротой; “отдача” как тип истинной доброты, богатство личности как источник».

Ту же мысль он выражает в книге «Так говорил Заратустра»: «Один идет к ближнему, потому что ищет себя, а другой — потому, что он хотел бы потерять себя»².

Смысл этой идеи в следующем. Любовь — феномен избытка, избыточности; ее источник — сила дающей личности. Любовь — это утверждение и продуктивность, «она стремится к созиданию и творчеству». Любовь к другому только тогда добродетель, когда она изливается из этой внутренней силы, но она — зло, если будет проявлением «неспособности быть самим собой». Однако факт остается фактом: для Ницше проблема взаимосвязи любви к себе и любви к другим остается неразрешимой антиномией.

В своем скептицизме Ницше идет дальше *Секста Эмпирика* и *Д. Юма*. Каждый из этих философов приходил к выводу, что ему ничего не известно об окружающем мире. Но в то время как Секст Эмпирик и Юм считали, что их мнения могут оказаться ложными,

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Там же. С. 43—44.

² Там же. С. 44.

Ницше полагал, что все мнения являются ложными. В отрицании объективности знания Ницше идет дальше Канта. Если последний полагал, что человеческий разум не в состоянии дать зеркального отражения внешнего мира, то Ницше утверждал, что разум с неизбежностью искажает его. Реальный мир, по Ницше, представляет собой непрерывный хаотический поток бытия, любая попытка познать его заведомо обречена на неудачу; закономерный мир причинно-следственных вещей — фикция, созданная для практических целей, поэтому задача познания сводится только к схематизации, к попытке упорядочения и формализации хаоса в соответствии с нашими прагматическими потребностями.

В отличие от Канта, исходившего из способности человеческого разума познать свою собственную структуру и принципы, Ницше утверждает, что внутренний мир человека не более доступен познанию, чем внешний мир, ибо и тот и другой рассматриваются через призму одних и тех же интеллектуальных форм. По мнению Ницше, тезис Юма и Декарта в том, что познание должно начинаться с анализа «фактов сознания» как более знакомых человеку, чем факты внешнего мира, лежит в основе всех заблуждений философии Нового времени.

Глубокий скептицизм Ницше в теории познания предопределяет его практическую философию. Этический идеал Ницше, однако, значительно отличается от идеала мудреца у Секста Эмпирика и Юма. Для Секста Эмпирика состояние блаженства связывается с отказом от попыток решить неразрешимые проблемы, а Юм видит спасение от «философской меланхолии» в обращении к природе, которая помогает жить без истины. В отличие от обоих Ницше провозглашает идеал «мужественного скептика», который в состоянии соединить в себе отсутствие убеждений (скептицизм) с отсутствием нерешительности.

Стремление к определенности, поиски объективной истины являются выражением слабости духа. Они не только обречены на неудачу с теоретико-познавательной точки зрения, но и ведут к общей деградации — к угасанию страстей, подавлению инстинктов диалектикой ума, снижению темпов жизни. «Мужественный скептик» несет истину в самом себе и не нуждается в фиктивных подпорках. Интерпретация мира в соответствии только со своей точкой зрения ведет «мужественного скептика» к стремлению внести разум в иррациональный поток бытия, сформировать хаотическую реальность и служит выражением его воли к власти.

Ницше не принимал любовь и альтруизм, считая их выражением слабости и самоотрицания. Согласно Ницше потребность в любви свойственна рабам, не способным бороться за то, чего они хотят, и потому стремящимся обрести желаемое через любовь. Альтруизм и любовь к человечеству становятся тем самым символом вырождения.

Сущность хорошей и здоровой аристократии состоит для Ницше в том, что она готова жертвовать массами людей ради осуществления собственных интересов, не испытывая при этом сознания вины.

Ницше писал:

Если, например, аристократия, как это было во Франции в начале революции, с каким-то возвышенным отвращением отрекается от своих привилегий и приносит сама себя в жертву распушенности своего морального чувства, то это коррупция; это был собственно лишь заключительный акт той длившейся века коррупции, в силу которой она шаг за шагом уступала свои права на господство и принизилась до функции королевской власти (а в конце концов даже до ее наряда и украшения). Но в хорошей или здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно королевской власти или общества), а смыслом и высшим оправданием существующего строя, что она поэтому со спокойной совестью принимает жертвы огромного числа людей, которые должны быть подавлены и принижены ради нее до степени людей неполных, до степени рабов и орудий¹.

Ницше толкует *терпение* как особую форму добродетели. Что такое терпение? По Ницше, это прежде всего особый способ видения мира и воздействия на вещи, особая жизненная позиция, связанная с преодолением самого себя — своей собственной вспыльчивости, поспешности, возбудимости. В противоположность нетерпению терпение предполагает направленность всех сил на удержание реакции, на замедление эмоционального порыва, на охлаждение страсти. Терпение есть форма сохранения силы: при одном только намеке на ее исчезновение воля налагает запрет на ее внешнее проявление, на экспансию силы во вне. Терпение есть способ активного воздержания от инстинктивных импульсов и в качестве такового оно деятельно противостоит пассивности нетерпения («принуждению реагировать»). Терпение, наконец, есть интенсивный, творческий поиск свободы. Отказ от рабского следования страстям направлен на выработку новых, подлинно конструктивных состояний.

Сам переход от нетерпения к терпению предстает у Ницше в виде напряженной борьбы с привычными стереотипами — с идолами, закрепостившими сознание; с идолом торопливости, идолом «пожирателя» времени, идолом говорливости и т.д. Соответственно основными мотивами ницшевского терпения оказываются прямо противоположные характеристики: медлительность, независимость от времени и внутреннее спокойствие перед ним, сдержанность и молчаливость.

Те же самые компоненты, будучи развернуты в методическом плане, с одной стороны, сохраняют мировоззренческий смысл тер-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Собр. соч. в 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 380.

пения, а с другой — привносят в него новые, технические мотивы. В способе интерпретации терпения как метода виден возврат Ницше к классической традиции. Метод — это путь, медленный и долгий, который открывается при выходе из платоновской «пещеры». Если заключенный в нее попытается выйти слишком быстро, он будет ослеплен чрезмерным количеством света. Если же философ столь же быстро вернется обратно в темницу пещеры, он также будет ослеплен темнотой. Философия, как и филология, есть медленность без ограничений. Ошибка — это дочь поспешности, такого мнения придерживались и Платон, и Декарт, и Ницше. Философский метод заключается в том, чтобы не спешить — выигрывая время, не боясь потерять его.

Филологическое и философское осмысления были резюмированы Ницше в этическом толковании терпения как некоторой формы добродетели. Терпение как добродетель означает: позволить всему идти своим ходом, научиться внимать «судьбоносности» каждого момента, находить в любом случайном рисунке реальности его внутреннюю закономерность и красоту. В этом смысле ницшевское терпение есть, пользуясь языком Стендаля, постоянное «обещание счастья». Оно автономно-морально и потому противостоит любой патологии, «вульгарности». Его эквивалент в классической философской традиции — понятие свободы.

Нигилизм

Нигилизм (от лат. nihil — ничто) — мировоззренческая и культурная установка, согласно которой сущее не имеет ни ценности, ни смысла, тотальное отрицание без идеалов. Нигилизм стали связывать с философиями трансцендентального субъекта с конца XVIII в. Первое философское применение слова «нигилизм» обнаруживается в письме *Якоби* к *Фихте* (1799). Позже слово благодаря *И.С. Тургеневу* стало обозначением такого воззрения, согласно которому существует только сущее, доступное чувственному восприятию, т.е. собственному опыту человека, и кроме него нет ничего.

Нигилизм отрицает, стало быть, все, что основано на традиции, власти и каком-либо авторитете. Слово «нигилизм» употреблял также немецкий писатель *Жан Поль* в его «Подготовительной школе эстетики» для обозначения романтической поэзии как поэтического нигилизма. С середины XIX в. возникли такие интерпретации идеи субъекта, в которых индивид утверждал собственное право на волевое отношение ко всему сущему, отвергая ценность и смысл бытия (*М. Штирнер*).

После Ницше нигилизм приобрел статус философской категории. Он говорил об «европейском нигилизме», подразумевая под ним пози-

тивизм. Ницше критикует нигилизм как движение, которое охватывало предыдущие века, но теперь наконец осознано. Это тот исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет свою ценность и смысл. Ницше определяет свою метафизику как «классический нигилизм». Прежде под нигилизмом подразумевалось уничтожение и разрушение прежних ценностей, низведение сущего до голого ничто и бесперспективность человеческой истории.

В классическом варианте нигилизм означает освобождение от прежних ценностей, от некой их переоценки. В результате бытие впервые осмысливается как ценность. Метафизика становится мышлением о ценностях. По выражению *М. Хайдеггера*, наиболее заостренным толкованием «классического нигилизма», который безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего, служит идея вечного возвращения того же самого. Метафизика Ницше сводится к пяти главным моментам, которые могут рассматриваться только как целое — «нигилизм», «переоценка всех ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же», сверхчеловек. Разрабатывая проблему нигилизма, Хайдеггер отметил, что ничто и нигилизм не состоят ни в какой необходимой сущностной взаимосвязи с идеей ценности; ничто и nihil означают сущее в его бытии и оказываются бытийным, а вовсе не ценностным понятием. По мнению Хайдеггера, с завершением метафизики впервые может развернуться полное, безусловное, ничем не нарушаемое и не смущаемое господство над сущим.

После 30-х гг. прошлого столетия о нигилизме стали говорить как о явлении политической и духовной культуры, как об умонастроении, которое овладело массовым сознанием. Французский философ *Жан Бодрийяр* (р. 1929) отмечает, что в начале XX в. существовали эстетический, сюрреалистический и дадаистский нигилизм. Главные интерпретаторы нигилизма в прошлом веке (Ясперс, Юнгер, Камю, Сартр, Хайдеггер) провели глубокий анализ современной культуры.

Некоторые исследователи отказывают нигилизму в новизне и толкуют его как некую константу в философствовании, религиозной мысли и жизнеощущении, которая идет непрерывной волной от библейского сатаны и даосской «пустоты» через метафизическое «ничто» гнозиса, через апофатическое, как бы овечное нигилизмом богословие Дионисия Ареопагита, Эриугены, через мистику каббалы, через нигилизм XIX в. вплоть до абсурдизма Беккета, Цорана и Бернхарда. Нигилизм коренится в парадоксальной жажде саморазрушения. Ему противостоит в современной философии и богословии контртенденция «решимости быть» (Пауль Тиллих, 1886—1965).

«Бог умер!»

Самой точной формулой для символического описания того общего кризиса, который привел к нынешней кризисной ситуации в обществе в области морали, можно считать слова Ф. Ницше «Бог умер!».

Именно Ницше лучше, чем кому-либо другому, удалось предугадать наступление «европейского нигилизма» как будущей судьбы. Великое, смутно предчувствуемое событие — смерть Бога — стало началом крушения всех ценностей. С этого момента мораль, лишившаяся своей санкции, уже не в силах устоять, и вслед за ней рушатся все толкования, которые еще недавно позволяли оправдать и узаконить прежние нормы и ценности.

Ф.М. Достоевский выразил почти ту же идею словами: «Если Бога нет, то все дозволено».

«Смерть Бога» — это образ, исчерпывающе характеризующий исторический процесс. Он отражает неверие, ставшее повседневной реальностью, десакрализацию существования, полный разрыв с миром традиции, который, начавшись на Западе в эпоху Возрождения и гуманизма, приобретает в современном человечестве все более очевидный, окончательный и необратимый характер. Этот процесс охватывает все сферы существования, включая также те, где он пока еще проявлен не столь отчетливо благодаря действующему режиму масок, заменяющих «Бога, который умер».

Итальянский философ *Ю. Эвола* (1898—1974) предлагает различать в этом процессе несколько стадий. Ее первоначалом стал разрыв онтологического характера, вследствие которого из человеческой жизни исчезли все реальные связи с трансцендентностью. В этом событии было потенциально заложено все дальнейшее развитие нигилизма. Отныне единственной опорой для морали, утратившей свою прежнюю зависимость от богословия и метафизики, стал авторитет разума, что, в частности, привело к появлению так называемой «автономной» морали¹.

Это можно считать первым явлением, при помощи которого факт «смерти Бога» попытались скрыть от сознания. Характерной приметой рационалистической стадии, ознаменованной появлением таких концепций, как «стоицизм долга», «моральный фетишизм», стало низведение абсолюта с отныне утерянного священного до уровня чисто человеческой морали. Но как только исчезают корни, т.е. распадается изначальная действенная связь человека с высшим миром, мораль утрачивает свое прежде непоколебимое основание. Вскоре она становится уязвимой для критики.

¹ *Эвола Ю.* Оседлать тигра. М., 2005. С. 30—31.

В «автономной», т.е. светской и рациональной, морали, как всего лишь эхо древнего живого закона, остается только выхолощенное и застывшее «ты должен», которому желают придать силу закона, способного обуздать все природные побуждения. Но при любой попытке определить конкретное содержание этого «ты должен» и тем самым узаконить его почва ускользает из-под ног, ибо мысли, умеющей доходить до конца, более не на что опереться, она теряется в пустоте. Это справедливо уже для кантовской этики. Действительно, на этой первой стадии любой «императив» необходимо требует признания аксиоматической ценности за некими неочевидными предпосылками, которые к тому же устанавливаются исключительно на основании личных предпочтений или исходя из фактического устройства данного общества, каковое столь же необоснованно предполагается не подлежащим сомнению.

Следующая стадия распада, сменяющая этический рационализм, отмечена появлением утилитаристской, или «социальной», этики. Отказавшись от признания за «добром» и «злом» абсолютной внутренней основы, предполагают для обоснования действующих моральных норм руководствоваться теми же соображениями, к которым прибегают в повседневной жизни для достижения личной выгоды или общественного материального блага. Эта мораль уже несет на себе стойкий отпечаток нигилизма. Поскольку более не существует никаких внутренних уз, можно попытаться обойти внешнюю социально-юридическую санкцию. Всякое действие или поступок становятся дозволенными, если они не вступают в прямое противоречие с законом.

Окончательно исчезает все, что имело бы внутренне нормативный и императивный характер. Все сводится к чисто формальному соблюдению правил, пришедших на смену ниспровергнутому религиозному закону. После непродолжительного периода господства пуританских норм и этического ригоризма буржуазный мир окончательно встал на этот путь; путь поклонения общественным идолам и конформизму, основанного на соображениях выгоды, трусости, лицемерии и инерции. Но индивидуализм конца XIX в. в свою очередь стал началом завершения этой стадии. Началом стремительно распространяющегося анархического разложения, обретающего все более острые формы. Он пробудил силы хаоса, которым осталось уже недолго скрываться за фасадом мнимого благополучия.

«Европейский нигилизм», предсказанный Ницше как общее и закономерное явление, помимо области морали в узком смысле, охватывает также сферу истины, мировоззрения и последней цели. «Смерть Бога» равнозначна потере всякого смысла жизни, всякого высшего оправдания существования. Круг проблем, поднятых Ницше, хорошо известен: в результате истощения жизненных сил и

нарастания потребности в бегстве от действительности был выдуман «истинный мир», или «мир ценностей», оторванный от этого мира, придающий ему лживый, обманчивый характер и отрицающий за ним всякую ценность, был вымыслен мир бытия, добра и духа, который стал отрицанием и проклятием для мира становления, чувств и живой действительности.

Вопросы для размышления

1. Что такое «философия жизни»?
2. Почему А. Шопенгауэр считается пессимистом?
3. Что А. Шопенгауэр называет «эведомонологией»?
4. В чем философский смысл нигилизма?
5. Почему свою работу Ф. Ницше назвал «Так говорил Заратустра»?
6. Почему Ф. Ницше трактует терпение как особую форму добродетели?
7. Что такое нигилизм и каковы его исторические судьбы?
8. На какие три группы разделяет Аристотель блага человеческой жизни?
9. В чем смысл формулы «Бог умер» и каковы ее последствия?
10. Как вы понимаете формулу «переоценка всех ценностей»?

Задание

Вот строчки из Анны Ахматовой:

...И отступилась я здесь от всего,
От земного всякого блага.
Духом, хранителем «места сего»
Стала лесная коряга...

Подумайте, какое отношение имеют эти строчки к идеям А. Шопенгауэра. О чем идет речь в стихотворении Ахматовой? Как перекликаются идеи философа и поэта?

Литература

- Апресян Р.Г.* Этика. Общий курс. План и программа. М., 2004.
Гуревич П.С. Искусство счастья в этике Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990.
Делёз Ж. Ницше. СПб., 1997.
Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990.
Фишер К. Артур Шопенгауэр. М., 1996.
Эвола Ю. Оседлать тигра. М., 2005.



Тема 17

ПОЗИТИВИЗМ И НЕОПОЗИТИВИЗМ

Я-то думал:
Томление духа,
Вера, совесть и стыд, и честь...
Оказалось — лишь род недуга,
Интенсивный обмен веществ.

Владимир Корнилов

ПОЗИТИВИЗМ

Позитивизм стремится искусственно рационализировать человеческий мир, отождествляя его с природными объектами, рассматривает человека как биофизическую систему. Иррациональные аспекты человеческого поведения также становятся объектом аналитического исследования, но они в конечном счете редуцируются к некоему набору значений, которые выводятся из биофизической природы человека. Этот естественно-научный способ исследования человеческой природы есть выражение прагматической обусловленности современной социальной науки и прямо связан с задачей контроля и управления общественными процессами.

Позитивистский подход не в состоянии полностью раскрыть многообразие духовного мира человека, присущую ему творческую уникальность, ибо субъективный мир человеческих значений не может быть объективирован в практической, рациональной деятельности. Человеческие потребности и влечения представляют собой гораздо более сложные образования, чем те определения, которыми оперирует современная позитивистская этика, пользующаяся ограниченными методами и представлениями в изучении человека.

Позитивисты оказывают предельное доверие «позитивному», т.е. научному факту. Они пытаются осмыслить мораль с позиции научного знания. Английский философ *Герберт Спенсер* — один из основоположников позитивизма. В основе синтетической философии Спенсера лежит идея всеобщего эволюционизма. Он утверждал, что существует фундаментальный закон материи, который он назвал законом постоянства силы. Из этого закона следует, что ничто гомогенное не сохраняется как таковое, если оно испытывает внешнее воздействие, ибо любая внешняя сила должна воздействовать на какую-либо часть его иначе, чем на другую, вызывая тем самым дифференциацию и многообразие. Отсюда следует, что любая сила, продолжающая действовать на что-либо гомогенное, должна приво-

дить к возникновению разнообразия. Этот закон, согласно Спенсеру, является ключевым для понимания всякого развития, как космического, так и биологического.

Г. Спенсер в работе «Социальная статика» (1851) писал, отстаивая необходимость этической науки, что зло возникает потому, что люди неправильно приспособлены к окружающей среде¹. В «Основаниях этики» Спенсер утверждал, что этика должна развиваться не только в свете эволюционного рассмотрения жизни, но и в соответствии с утилитаристским критерием счастья индивидов и групп.

Непознанная и непознаваемая абсолютная сила постоянно действует на материальный мир, производя разнообразие, связь, интеграцию, специализацию и индивидуацию. Свою общую схему эволюции Спенсер применял и к человеческому обществу. Социальная эволюция рассматривалась им как процесс «возрастающей индивидуации». Человеческие общества эволюционируют от недифференцированных орд путем все возрастающего разделения труда в сложные цивилизации. Помимо этого, в изучении человеческого общества Спенсер проводил параллель между ним и животным организмом, став, таким образом, основоположником органической школы в социологии.

Нравственную сферу жизнедеятельности людей Спенсер также анализировал под углом зрения идеи эволюции. Так, он различал нравственность абсолютную и относительную. Под абсолютной нравственностью он понимал идеальное поведение, которому должна следовать личность в обществе, дабы обеспечивать наибольшее счастье для всех и каждого. Абсолютная нравственность — предел, к которому стремится эволюция жизни. Следовательно, естественный закон эволюции тождествен нравственному закону. Такая концепция возвращает Спенсера в лоно античной мысли, согласно которой жить нравственно — значит жить согласно природе.

Между тем именно этический гедонизм — это первая уступка принципу объективности. Допущение, согласно которому удовольствие есть благо для человека, а страдание — зло, являет собой как бы два крайних полюса. Достижение удовольствия, по Спенсеру, есть объективная цель, а все другие стремления носят ценностный избирательный характер. Однако, несмотря на аргументацию Спенсера, согласно которой удовольствие обладает объективной функцией в процессе биологической эволюции, оно не может быть ценностным критерием. Дело в том, что есть люди, которые получают удовольствие от подчинения, а не от свободы, от ненависти, а не от любви, от эксплуатации, а не от продуктивной, творческой работы. Феномен извлечения удовольствия из объективно отрицательных ситуаций типичен для невротического характера, тщательно изучаемом психоанализом.

¹ См.: Спенсер Г. Социальная статика. СПб., 1906.

В «Этике» Спенсера дано одно из наиболее всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия, которым мы можем воспользоваться как отличной стартовой площадкой для наших дальнейших рассуждений. Ключом к пониманию Спенсера принципа «удовольствие — страдание» является понятие эволюции. Он считает, что удовольствие и страдание имеют биологическую функцию побуждения к действию в соответствии с тем, что выгодно человеку. Тем самым удовольствие и страдание выступают как необходимые факторы в эволюционном процессе.

«Страдания суть коррелятивы действий, вредных для организма, удовольствия же — коррелятивы действий, способствующих его здоровью»¹. Для жизни как отдельного индивида, так и всего рода характерно стремление к благоприятному для нее и избеганию всего неблагоприятного. Хотя удовольствие и представляет собой субъективное переживание, тем не менее было бы неверно оценивать его только в терминах субъективного, существует и объективная сторона, которую нельзя не принимать во внимание, а именно физическое и психическое состояние человека.

Спенсер допускает, что в современном обществе имеют место многочисленные случаи «извращенного» удовольствия или страдания, которые он объясняет существующими в обществе противоречиями и его несовершенством. Он заявляет, что «с полным достижением человечеством социального состояния придет понимание того, что действия, поступки будут абсолютно правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижению счастья в будущем, в общем и в частности будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания не в отдаленном будущем, а в ближайшем, всегда будут сопутствовать действиям неправильным». Те же, кто считает, что страдания оказывают благотворное действие, а удовольствие — вредное, искажают их действительный смысл и принимают исключения за правила.

Спенсер проводит параллель между своей теорией биологической функции удовольствия и социологической теорией. Он выдвинул идею, что «формирование природы человека в соответствии с требованиями общественной жизни должно в конечном счете сделать все необходимые для этого действия доставляющими удовольствие, тогда как действия, не доставляющие удовольствия, будут расходиться с этими требованиями». И далее, что «удовольствие, сопровождающее применение средств для достижения цели, само становится целью».

Общими для концепций Платона, Аристотеля, Спинозы и Спенсера являются следующие идеи: 1) что субъективное пережи-

¹ *Spencer H. The Principles of Ethics. N.Y., 1902. V. 1. P. 82.*

вание удовольствия само по себе не является критерием оценки; 2) что счастье связано с благом; 3) что может быть установлен объективный критерий для оценки удовольствия. Платон в качестве критерия истинного удовольствия называл «деятельность людей». Спиноза, как и Аристотель, связывал этот критерий с реализацией сущности человека. Спенсер соотносил его с биологической и социальной эволюцией человека.

Проблема удовольствия как цели, а не удовольствия как средства является чрезвычайно важной для современного общества, в котором цели часто забываются в результате одержимости поисками средств.

Цель и средства

Э. Фромм считал, что проблема средств и целей была четко сформулирована Спенсером. Он предполагал, что удовольствие, связанное с целью, необходимо делает и средства достижения поставленной цели приятными. Он допускает, что при совершенном общественном устройстве совершаемые человеком правильные действия будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания всегда будут сопутствовать действиям неправильным.

На первый взгляд допущение Спенсера кажется правдоподобным. К примеру, если человек собирается приятно провести время в путешествии, то и приготовления к нему будут приятными. Но очевидно, что последнее не всегда верно. Так, если больной вынужден продолжать малоприятные процедуры, то благая цель — его здоровье — не означает, что сами процедуры ему приятны. Также не доставляют удовольствия страдания и боли во время родов. Чтобы привести дело к желаемой цели, мы часто совершаем много неприятных вещей и лишь потому вынуждены делать это, что наш разум подсказывает нам такой способ действий. В лучшем случае неприятности могут быть скрашены предвосхищением удовольствия от ожидаемого результата; предчувствие удовольствия в итоге может даже полностью перевесить дискомфорт, сопутствующий применяемым средствам.

Но проблема средств и целей на этом не кончается. Самый главный аспект этой проблемы мы можем понять только тогда, когда познакомимся с ролью бессознательной мотивации. Мы можем воспользоваться той иллюстрацией проблемы взаимоотношения средств и целей, которую предложил Спенсер. Он описывает бизнесмена, который испытывает удовольствие от того, что каждый раз, когда он подводит баланс своих расходов и доходов, результат оказывается точным до единого пенни. «Если вы спросите, — пишет Спенсер, — почему этот столь кропотливый процесс и столь далекий от собственно предпринимательской деятельности и еще

более далекий от жизненных наслаждений приносит удовлетворение, то ответ будет заключаться в том, что ведение точного счета есть условие успешной предпринимательской деятельности и, таким образом, сам по себе становится ближайшей целью — долгом, который должен быть выполнен, чтобы в свою очередь мог быть выполнен долг получения прибыли, чтобы опять-таки в свою очередь мог быть выполнен долг обеспечения собственного существования, существования своей жены и детей».

Согласно Спенсеру удовольствие, заключенное в средствах — в данном случае в ведении бухгалтерии, — вытекает из предвкушения удовольствия, связанного с конечной целью: или наслаждением жизнью, или выполнением «долга». Спенсер при этом упускает из виду две проблемы. Первая, более очевидная, состоит в том, что сознательные представления человека о своих целях могут отличаться от бессознательных представлений. К примеру, человек может думать, что его цель (или мотив) — наслаждение жизнью или выполнение долга перед семьей, тогда как действительной, хотя и неосознаваемой целью будет власть, приобретаемая с помощью денег, или удовольствие от самого процесса их накопления.

Вторая и более важная проблема связана с допущением, что удовольствие, связываемое с целью, непременно обуславливает удовольствие, связываемое со средствами. Разумеется, не исключено, что конечное удовольствие, скажем, пользование деньгами в будущем, способствует тому, что и средство для этой цели (бухгалтерский учет) тоже будет приносить удовольствие, как думает Спенсер, но удовольствие, испытываемое в процессе бухгалтерского учета, может иметь и другие источники, так что его предполагаемая связь с конечной целью может оказаться фикцией.

Скажем, в подобном положении мог бы оказаться какой-нибудь одержимый делец, которому так нравится вести свои книги и который получает неопишное удовольствие, когда обнаруживает, что записи ведутся безукоризненно. Но если внимательнее приглядеться к нему и к смыслу испытываемого им удовольствия, то окажется, что этот человек полон тревог и сомнений и что процесс бухгалтерского учета доставляет ему удовольствие потому только, что в нем он проявляет свою деловую «активность», но без необходимости принимать решения и ничем не рискуя. Если его бухгалтерские книги в порядке, он удовлетворен, поскольку точность его арифметики есть для него символический ответ на его сомнения о самом себе и собственной жизни. Бухгалтерия есть для него то же, что пасьянс для другого человека или пересчет окон в доме — для третьего. Иными словами, средства становятся независимыми от целей; они узурпируют роль самих целей, а якобы существующая цель имеет место только в воображении.

Наиболее показательный пример — соотносительный с иллюстрацией, приведенной Спенсером, — касающийся средств, доставляющих удовольствие независимо от целей, относится к смыслу понятия труда, как оно развивалось в течение столетий, следовавших за Реформацией, особенно под влиянием кальвинизма.

Обсуждаемая проблема касается, по мысли Фромма, одного из уязвимых мест современного общества. Одна из наиболее характерных психологических особенностей сегодняшней жизни состоит в том, что те действия, которые выступают в качестве средств для достижения каких-то целей, все более и более узурпируют положение цели, тогда как сами цели уходят все глубже в тень и утрачивают реальность. Люди работают ради денег, чтобы на эти деньги наслаждаться жизнью. Работа — средство, а наслаждение — цель. Но что происходит на самом деле? Люди работают, чтобы заработать много денег, потом они используют эти деньги, чтобы иметь еще больше денег, а первоначальная цель — наслаждение жизнью — теряется из виду.

Люди испытывают нехватку времени, они спешат и придумывают изобретения, позволяющие экономить время. Но, сэкономив время, они начинают вновь спешить, чтобы опять его сэкономить, до тех пор пока в этой гонке они не истощатся настолько, что уже не смогут воспользоваться сэкономленным временем. К примеру, мы имеем радио, которое могло бы принести в каждый дом лучшие произведения литературы и искусства. Мы имеем телевизоры, которые способны приобщить нас к классическому искусству. А вместо этого мы по большей части слышим либо рекламу, либо какую-нибудь газетную жвачку, оскорбляющую разум и чувства. Мы владеем самыми прекрасными и удивительными средствами и инструментами, какие когда-либо были созданы, но мы на этом не останавливаемся и спрашиваем: а зачем они нам?

С другой стороны, чрезмерное выпячивание целей также ведет к нарушению различным образом гармоничного равновесия между целями и средствами. Один такой способ — излишняя концентрация на цели и недостаточное обдумывание средств. Такое искажение приводит к тому, что цели становятся абстрактными, нереальными и в конечном счете превращаются в несбыточную мечту. Подобную опасность видел и подробно рассматривал американский философ *Джон Дьюи* (1859—1952).

Обособление целей, их отрыв от средств может иметь обратный эффект: пока цель поддерживается идеологически, она просто служит ширмой для отвлечения внимания от тех действий, которые якобы должны служить в качестве средств достижения этой цели. Лозунг, оправдывающий эту подмену, звучит так: «Цель оправдывает средства». Приверженцы этого принципа не способны понять,

что использование деструктивных средств приводит к трансформации и самой цели, даже если она и поддерживается идеологически.

Спенсеровская концепция социальной функции удовольствия имеет важное социологическое значение для проблемы средств и цели. В соответствии с выдвинутым им положением, согласно которому биологическая функция переживания удовольствия заключается в том, что те действия, которые предпринимаются на благо человека, доставляют удовольствие и потому привлекательны для него, он сформулировал следующее утверждение: «Формирование человеческой природы в соответствии с требованиями социума должно в конце концов сделать все необходимые в связи с этим действия удовлетворительными, то есть доставляющими удовольствие, приятными, тогда как все действия, противоречащие этим требованиям, не будут соответственно обладать этим качеством». Далее он говорит: «Предположим, это согласуется с проблемой сохранения, поддержания жизни, тогда как следует признать, что нет таких действий, которые не становились бы источником удовольствия, и, если предположить, в конце концов любое движение или действие, соответствующее требованиям социальной жизни, будет сопровождаться удовольствием».

Спенсер захватывает здесь один из наиболее значимых механизмов общества: любое общество стремится сформировать структуру характера своих членов таким образом, чтобы заставить их желать то, что они должны сделать, чтобы осуществлять свои социальные функции. Однако он не сумел понять, что в обществе, наносящем ущерб действительным интересам его членов, действия, ущемляющие человека, но полезные с точки зрения функционирования общества как целого, также могут стать источником удовлетворения.

Даже рабы научились довольствоваться своей судьбой, а угнетатели находить радость в жестокости. Сила социальных связей и, следовательно, существование любого общества покоятся на том факте, что почти не существует таких действий, которые не доставляли бы наслаждения, удовольствия, — отсюда следует, что описанный Спенсером феномен может служить источником как задержки в развитии общества, так и, напротив, его прогресса. Главное — понять смысл и функцию любой деятельности, а также смысл и функцию доставляемого ею удовлетворения в терминах природы человека и соответствующих условий его жизни.

Как было показано, удовлетворение, извлекаемое из иррациональных стремлений, отличается от удовольствия, получаемого от деятельности, служащей благу человека, так что подобного рода удовлетворение не может служить критерием ценности. Спенсер прав, говоря, что любая деятельность может стать источником удовольствия, но ошибается, думая, что в силу этого удовольствие

имеет моральную ценность. Лишь проанализировав природу человека, раскрыв суть противоречий между его реальными интересами и интересами, навязанными ему обществом, в котором он живет, можно подойти к пониманию объективных ценностных норм, которые Спенсер пытался обнаружить. Его оптимизм по отношению к его собственному обществу и его будущему, а также изъян в его психологической теории, связанный с недооценкой роли иррациональных побуждений и соответствующего им типа удовлетворения, послужили тому, что он, сам того не желая, подготовил почву для этического релятивизма, который в наши дни стал таким популярным.

В изучении этики абсолютных и этики относительных ценностей часто наблюдается значительная и совершенно неоправданная путаница из-за некритического употребления терминов «абсолютный» и «относительный». Первое значение, в котором употребляется в этике термин «абсолютный», заключается в том, что этические высказывания принимаются как безусловно и всегда истинные и не допускают переоценки. Данная концепция этики абсолютного, свойственная всем авторитарным системам, логически вытекает из тезиса, что критерием оценки служит неоспоримое превосходство и всеведение властей.

Именно в утверждении, что официальная власть не может ошибаться и что все ее требования и запреты всегда правильны, и заключается смысл ее притязания на превосходство. Можно очень кратко показать несостоятельность идеи, согласно которой этические нормы должны быть «абсолютными», чтобы иметь силу. Эта концепция, базирующаяся на теистическом тезисе, что существование «абсолюта» равно совершенству власти, по сравнению с которой человек «относителен» в равной степени несовершенен, была вытеснена из всех других областей научного знания, где стало общепризнанным, что не существует абсолютной истины, но тем не менее действуют объективные законы и принципы.

Как уже говорилось, научные, или рационально обоснованные, положения означают, что все доступные данные наблюдения подкрепляются силой разума и не фальсифицируются ради получения желаемого результата. История науки — это история неадекватных и несовершенных положений, где каждое новое прозрение позволяет понять неадекватность предыдущего уровня и создать как бы трамплин для более адекватных формулировок. История мышления — это история все большего и большего приближения к истине. Научное знание не «абсолютно», а «оптимально», оно содержит оптимум истины, достижимой в данный исторический период. В различных культурах выделяются различные аспекты истины, и чем в большей степени человечество будет достигать культурного единства, тем более эти различные аспекты будут интегрироваться в единую целостную систему.

Этические нормы не абсолютны и еще в одном смысле: они не только могут быть подвергнуты пересмотру, как и вообще любые научные положения, но, кроме того, существуют такие ситуации, которые по природе своей не позволяют однозначно принять правильное решение. Спенсер в своем анализе этики относительного и абсолютного дает соответствующую иллюстрацию этой ситуации. Он приводит в пример фермера-арендатора, желающего голосовать на всеобщих выборах. Ему известно о консерватизме его лендлорда, и, кроме того, он знает, что если проголосует в соответствии со своими собственными, либеральными убеждениями, то рискует быть изгнанным. Конфликт тем самым, по мысли Спенсера, лежит в плоскости принятия решения: либо причинить вред государству, либо собственной семье,— и Спенсер приходит к выводу, что «в бесчисленном количестве случаев невозможно решить, какая из двух альтернатив предпочтительнее как наименьшее из зол».

Однако, думается, что сформулированная Спенсером альтернатива не совсем корректна. Этически нагруженным конфликт был бы и тогда, когда дело не касалось бы семьи фермера, а только его собственного счастья и благополучия. Ведь на карту поставлены не только интересы государства, но и его собственная честность. Действительная для него проблема — выбор между его физическим, а отсюда также (в некоторых отношениях) душевным благополучием, с одной стороны, и его честностью — с другой. Все, что он делает, одновременно и правильно и неправильно.

Он не может сделать обоснованный выбор, ибо проблема, стоящая перед ним, неразрешима. Подобные ситуации неразрешимого нравственного конфликта с необходимостью возникают в связи с экзистенциальной дихотомией, внутренне присущей человеческой ситуации, и в связи с историческими причинами, которые могут быть устранены. Фермер-арендатор столкнулся с неразрешимым конфликтом, потому что социальная система создала для него ситуацию, в которой удовлетворительное решение невозможно. Если бы совокупность социальных условий можно было бы изменить, то за отсутствием почвы исчез бы и нравственный конфликт. Но до тех пор пока эти условия будут существовать, любое принимаемое им решение будет одновременно и правильным и неправильным, хотя решение, принятое в пользу его честности, может оказаться в нравственном отношении выше решения, преследующего лишь жизненное благополучие.

Понимание этики Спенсера основано на том, что «хорошее» и «плохое» есть результат особой природы человека и что наука о поведении основывается на нашем знании человека. В письме к Джону Миллю Спенсер пишет: «Я придерживаюсь того взгляда, что Мораль, то есть так называемая наука о правильном поведении, должна, в

качестве своего предмета, определить, как и почему одни способы поведения вредны, а другие — полезны. Хорошее и плохое не может быть случайным, но с необходимостью вытекает из природы вещей».

Современные этические теории, за редкими исключениями, занимаются только обоснованием причинности и ценностей. Они не исследуют ни мотивацию, ни мотивационные структуры, ни принуждение. Можно сказать, что современные этические теории в строгом смысле не являются этическими. Как известно, один из признаков добродетельной жизни состоит в гармонии между мотивацией и обоснованием причины и ценностей. Если же этика не интересуется тем, что индивид ценит, что именно он называет добром или красотой, то это явный признак душевной болезни. Например, теория гедонистического эгоизма не разрешает своим приверженцам любить или дружить. Ведь для проявления таких чувств им необходимо отказаться от основного побудительного мотива, постулируемого гедонистическим эгоизмом, т.е. отказаться от самого эгоизма.

Неопозитивизм

Неопозитивизм — одно из философских направлений XXI в. Его сторонники продолжают размышлять над объективными, научными критериями моральных предписаний.

Томас Гексли (1825—1895) считал, что оптимизм Спенсера ничем не оправдан. Он попытался показать, что цивилизация не является продуктом эволюции, а напротив, развивается вопреки ей.

В 40-е гг. прошлого века *Джулиан Хаксли* (1887—1975) расширила понятие эволюции, трактуя ее как развитие назад, к неорганическому состоянию и развитие вперед — к сфере человеческих отношений. Эволюционная этика, по Дж. Хаксли, определяет понятия добра и зла, образцы правильного и неправильного, ценности и нормы поведения в соответствии с изменениями, происходящими в структуре эволюционирующей системы. Морально правильным является только то, что согласуется с общим эволюционным направлением изменения.

Б.Ф. Скиннер (р. 1904), произведя эксперименты над крысами, сформулировал «принцип принуждения», однако автором собственной теории как таковой он тогда еще не стал. Сегодня картина изменилась. После публикации «Схемы принуждения» (1957) и «Вербальное поведение» (1957), а также после того как Скиннером был организован журнал, занимающийся вопросами экспериментального анализа поведения, и в особенности после выхода в свет «По ту сторону свободы и достоинства» он поднялся на вершину известности. Скиннер попытался сформулировать положения собственно-го ответвления бихевиоризма.

Хотя Скиннер называет свой подход «радикальным бихевиоризмом», но как и в его ранних, так и в новейших работах чрезвычайно трудно извлечь из текста точное определение «радикального бихевиоризма». Можно, правда, найти в них точное определение «оперантного поведения», которое, согласно Скиннеру, непременно должно быть, направлено на некий выход и обязательно должно произвести определенный эффект на окружение. Претензия Скиннера на создание новой, чрезвычайно действенной концептуальной системы для анализа поведения подвергается сомнению. Радикальный бихевиоризм вовсе не новая концептуальная система, а повседневный набор обычных концепций, замаскированный новым весьма обыденной лексикой.

Методика скиннеровской модификации поведения уже давно применялась в психиатрической практике. Т. Эйллон и Д. Майкл описали ее в конце 50-х гг. Эта методика состоит в том, что пациенты-шизофреники должны «зарабатывать» у обслуживающего персонала «очки» для получения необходимых им удобств (постель, еда) или развлекательных мероприятий (телевизионная передача, кино) путем «желательного» (т.е. нормального) поведения. Введение этой методики в лечебницах дает свои результаты, но едва ли необходим принцип «оперантного поведения», чтобы объяснить такую находку.

Скиннер строит здание своей этики на восхвалении «позитивного подкрепления», которое рассматривается им как «благо». Между предложениями «X есть добро» и «X позитивно подкрепляет Y» можно поставить знак равенства (Y означает поведение). Однако «позитивное подкрепление» вовсе не эквивалентно добру. Отношение между X и Y может быть трех видов: 1) естественно каузальное; 2) чисто случайное; 3) намеренно организованное. В этом случае появляется три версии суждения: а) «X позитивно подкрепляет Y»; б) X случайно подкрепляет Y; в) X намеренно организуется так, чтобы укрепить Y». «Позитивное подкрепление» в свою очередь может быть первичным или вторичным. К первичному следует отнести пищу и воду, а свет электрического фонарика (вслед за которым поступает пища и вода) становится вторичным «позитивным подкреплением». Таким образом, X получает два варианта: — X_п и X_в, а поэтому каждый их трех названных выше случаев может иметь еще две версии, что вносит неясность в любую попытку отождествить «позитивное подкрепление» с добром.

Упомянутая неясность усиливается, если рассмотреть две возможные гипотезы отношения между «позитивным подкреплением» и выбором. Здесь возможно либо выбрать для «подкрепления» какой-нибудь определенный тип поведения, либо выбирать определенные вещи, служащие для вторичного «подкрепления». Однако ни одна из названных альтернатив не может стать основой для на-

туралистической семантики в этике, ибо здесь не оставляется места для свободного выбора и рациональной оценки причин такого выбора. Если же разрушается возможность рационального (т.е. этического) выбора, подрываются основы натуралистической этики.

Поскольку скиннеровская «технология поведения» относится к тому типу философских доктрин, которые весьма легко внедряются в жизнь, да еще в широчайших масштабах, ошибки здесь становятся вдвойне опасными. Многие опасные последствия скиннеровского манипулирования поведением уже обсуждались в работах противников скиннеризма. Опасным аспектом скиннеровского варианта натуралистической этики является отказ Скиннера и его последователей от дискуссий на темы морали, игнорирование ими «языка морали».

В работе «По ту сторону свободы и достоинства» (1971) Скиннер выстраивает концепцию поведенческого контроля. Может также заинтересовать его полемика с теорией «автономного человека», а также теория ценностей, на которой базируется его «бихевиористская технология». Не следует делать различия между самим «добром», и тем, что мы называем «добром». То, что мы называем «добром», и есть на самом деле «добро». Не следует проводить различие между тем, что мы ценим, и тем, что мы должны ценить. Мерой того, что мы должны ценить, является именно то, что мы уже ценим. Скиннер считает, что вместо того, чтобы обращаться к священникам, чтобы узнать, как мы должны поступать, можно вообще пойти к экспертам по человеческому поведению.

Эти специалисты не только способны, по Скиннеру, помочь нам в наших личных затруднениях. Они могут также посоветовать, как создать лучшее (т.е. более «подкрепленное» «подкрепление» — целую систему мер, поощрительных или наказующих факторов, благодаря которым модифицируется поведение человека, ибо все действия для него являются лишь средством подкрепления) и долго существующее общество. Короче говоря, если точка зрения Скиннера на семантику слова «добро» приближается к истине, он достоин того, что Дж. Мур считал недостижимым. Он натурализировал этику. Он сделал ее отраслью естественных наук.

Скиннер и его приверженцы считают обвинения, выдвигаемые против натуралистов в том, что их моральные убеждения неправомерны, ложные и даже клеветнические. Натуралисты вовсе не виноваты в том, что происходят войны, существовало рабство, или в том, что Торквемада посылал людей на костер. Натуралисты только считают все эти жестокости благом для тех, кто наслаждается войной, пьет мятный коктейль, пока их рабы трудятся в поте лица, или любит запах горящего тела.

Определяя слово «благо» в терминах подкрепления и возрождения культуры, Скиннер сформулировал натуралистическую семан-

тику в этике, которая опирается на лучшие достижения современной психологии.

Взгляды друга Дж. Хаксли *Пьера Тейяра де Шардена* (1881—1955) близки к вышеизложенным, но несут отпечаток католической теологии. Его этическая позиция главным образом определена в работах «Божественная среда» (1927) и «Феномен человека» (1955) (опубликована посмертно). Человек, по мысли Тейяра де Шардена, есть развивающееся творение Божье, а конечной целью этого эволюционного процесса является соединение с Богом.

Другим современным представителем эволюционной этики является известный английский генетик *Конрад Уоддингтон*. Свою концепцию он изложил в начале 40-х гг. прошлого века в статье «Отношение между наукой и этикой» и позже в книге «Этическое животное» (1960). Он выступает против позитивистов и представителей аналитической философии, отстаивая объективный характер двух видов эволюции: животную и человеческую. Человек, по его определению, отличается от животного тем, что обладает «этическим чувством», которое позволяет ему устанавливать, что правильно и что ложно, т.е. дает возможность рационально оценивать свое поведение в рамках различных этических систем. Эволюция человека по существу является культурной эволюцией. С биологической точки зрения он выделяет два фактора прогрессивного развития: мутации и естественный отбор. Прогресс собственно человеческий (или культурная эволюция) определяется способностью к научению. Иными словами, по Уоддингтону, прогрессивный характер эволюции определяется увеличением возможности обогащения опыта.

Насколько приемлема эволюционная теория в качестве основания для этической системы? Ведь существуют различные эволюционные теории, каждая из которых имеет свои особенности и противоречия (дарвинизм, неоламаркизм, неodarвинизм, витализм и др.). Необходимо поэтому четко разграничивать, какая из моральных теорий основывается на научных фактах, а какая обусловлена точкой зрения философа-интерпретатора. Это необходимо учитывать потому, что этики-эволюционисты обычно склонны представлять свои теории как сугубо научные выводы из установленных фактов.

Метод, которым пользуются этики-эволюционисты, двойствен, ибо имеет как научную, так и философскую основу. Моральная система, использующая такой двойственный метод, несмотря на свою претензию на «научность», незаметно для себя вводит философские принципы и, таким образом, становится лишь некритическим выражением того или иного философского предубеждения.

Этики-эволюционисты, как правило, не являются профессиональными философами и поэтому не в состоянии ясно отделить в своих теориях философские принципы от научных. В этом состоит

серьезный методологический недостаток их теории. Еще одним существенным недостатком эволюционной этики можно считать нечеткость определения понятия «прогресс», которое весьма часто отождествляется с понятием «эволюция».

В качестве нормативной дисциплины этика должна обеспечивать рациональный кодекс правил поведения. Правила, устанавливаемые современными этиками-эволюционистами, очень общи, исследуют ограниченный круг проблем, обычно повторяют некоторые из точек зрения большинства других этиков. Эволюционный подход в этике чрезвычайно ограничен как по своему масштабу, так и по своей ценности.

Интересным аспектом эволюционной этики можно считать расширение ею понятия «эволюция» за счет культурной истории человека. Впрочем, это ведет к парадоксальному результату. Полагают, что в биологической эволюции прогресс гарантирован природой, а в культурной эволюции люди сами должны обеспечить свое дальнейшее развитие. Отсюда проистекает важный порок эволюционной этики: ошибка Дж. Хаксли и К. Уоддингтона состоит в смешении метода этики и науки (метод этики должен быть тем, что и метод биологии). Еще один недостаток эволюционной этики в том, что ее адепты совершают натуралистическую ошибку, вывода моральные понятия из «естественных».

Социобиология

Мэри Миджли (р. 1919) разрабатывает теорию идентичности природы и животного. Мы не просто похожи на животных, мы — животные, утверждает она, такого понятия, как «человеческая природа», нет вообще. Для экзистенциалистов существуют только «человеческие условия», показывающие, что с человеком происходит, а вовсе не то, каким он рожден. Фрейд относительно многих форм жизни в действительности ничего не мог сказать, ибо эти сферы его нисколько не интересовали, а исследовал он их исключительно с точки зрения секса.

Миджли считает, что наука нуждается в новых и более достоверных концепциях объяснения человеческих мотиваций. Основатель бихевиоризма *Дж. Уотсон* (1878—1958), как известно, исповедовал доктрину Дж. Локка о том, что единственным источником всех идей является опыт, что до опыта человеческий разум есть белый лист бумаги. Уотсон полагал, что человек лишен инстинктов, чем и породил целое направление. Так, Б.Ф. Скиннер в ранней своей работе «Поведение организмов» не упомянул даже об инстинктах, а позже он хотя и признал существование инстинктов, но изучать их не имеет смысла, ибо они неизменны.

По определению Миджли, агрессия есть «общая тенденция нападать на особей своего вида». *К. Лоренц* (р. 1903) прав, что она является неотъемлемым центральным элементом человеческой природы. Стремление избавиться от агрессии абсурдно и сравнимо, по Лоренцу, с намерением отпилить руку, поскольку в ней зажат кинжал.

Для понимания поведения мыслящих существ необходим серьезный подход к мотивации поведения. С этой целью Миджли рассматривает понятия эгоизма и альтруизма.

Философы, обосновывающие эгоизм, не находят объяснения феномену появления альтруизма. Их оппоненты полагают, что поступки могут определяться не только собственными интересами людей, но и вопреки им. Здесь особую важность приобретает проблема лицемерия, поскольку ей свойственно искажать и преувеличивать требования, предъявляемые к нам другими. Благие намерения — это термин, описывающий такую мотивацию, с которой начинается любое действие. Бессознательный альтруизм присущ и животным, которые ухаживают за детенышами, защищают их (зачастую ценой своей жизни), а некоторые даже берут на себя заботу о сиротах. Слоны и дельфины, например, помогают своим взрослым собратьям, дикие собаки «нянчат» чужих детенышей, кормят больных и раненых взрослых особей и т.п.

Традиционная задача философии морали — понять, просветлить, соотнести друг с другом и привести в гармоничный вид различные потребности, характеризующие разные стороны человеческой природы. В этом ей помогает биология, выступающая другим аспектом единого научного исследования морали. Биологизация этики способствуют повышению качества философского анализа морали. Философия есть сортировка общих концепций и организация их в годные к употреблению схемы. Но отношение между фактами биологии и вопросами правильных поступков не простое. Многие согласны с тем, что в начале прошлого века философия морали потерпела серьезную неудачу. В это время в англосаксонских странах наблюдалась кратковременная мода на интуитивизм, который служил как бы дубинкой для побития позитивных традиционных форм морализирования.

Пришедший на смену интуитивизму эмотивизм также не мог серьезно отнестись к реальной действительности. Если интуитивисты шли от факта к ценности, то эмотивисты настаивали на изоляции суждения морали от какого бы то ни было реального исследования целей, мотивов, желаний, хороших и плохих побуждений к действию; анализ проблемы свободы и необходимости, исследование общества и природы человека и т.д. были отброшены как фактуальные или метафизические. Справедливость, счастье, гуманность

трактовались как смешанные случаи, где суждение факта неотличимо от суждения ценности.

Исследуя моральные дилеммы, эмотивисты, как и экзистенциалисты, подчеркивают пропасть, лежащую между возможностями выбора. Они концентрируют свое внимание на взаимоисключающих решениях (например, решение присоединиться к французскому движению Сопротивления или спасти свою мать, как писал Ж.П. Сартр в своей известной работе об экзистенциализме и гуманизме) вместо того, чтобы предложить более сложный, но менее драматический третий путь осмысления событий. Единственная (но огромная) разница между экзистенциализмом и эмотивизмом состоит в том, что экзистенциалисты выступают от первого лица («что я должен делать»), а эмотивисты приспособливают свое решение во втором и третьем лице («ты и он») к более или менее сложным случаям жизни. Миджли предлагает свой путь в решении жизненных проблем, который является не чем иным, как христианской этикой. «Нет никакой причины бояться небес», — пишет Миджли.

По мнению Миджли, разум и эмоция не являются антагонистами. Традиционные признаки человека — речь, разум и культура. Но вопрос, «что же отличает человека от животного», Миджли считает неправомерным, ибо на него нельзя дать однозначный ответ. Хотя Аристотель сам не называл человека «разумным животным», но аристотелевская традиция придерживается именно такого определения. Декарт отрицал понимание человека как разумного животного. Он пришел к выводу, что человек не животное, а мыслящее существо. Животных Декарт считал автоматами, не имеющими сознания, действующими только потому, что у них имеются соответствующие органы. Однако многие люди зачастую руководствуются в своих действиях тем же принципом.

Разум предполагает разумность. Бешеная собака отличается от здоровой собаки точно так же, как умалишенный отличается от нормального человека. Известно, что шимпанзе можно научить изъясняться языком знаков, тем, что пользуются глухонемые. Так, шимпанзе Ушоу в 1966—1971 гг. в США научили пользоваться 150 знаками и еще 200 знаков она понимает. А шимпанзе Элли обучили понимать также и разговорный английский язык. Это означает, что возможна, если воспользоваться терминологией лингвистов, «кроссмодальная» передача мыслей, которая считалась ранее невозможной для животных. Предпринимавшиеся попытки научить обезьян разговаривать были почти безуспешными (обезьяны заучивали всего несколько слов). Однако успешный эксперимент на обезьянах с языком глухонемых показывает, что дело не в интеллекте, а в отсутствии у обезьян необходимой для речевого акта нервной связи между мозгом и гортанью.

Традиционной трудностью в вопросе о том, что отличает человека от животного, считается соотношение между языком и моралью. Мы ощущаем чувство долга перед людьми, но не перед предметами. Если животные не люди, то не имеют значения, как мы с ними обращаемся. Это грубое и простое утверждение показывает глубину противоречия, коренящегося в разграничении между объектом и разумным субъектом.

Философии морали Канта не может быть распространена на животных, поскольку они были, по мнению Миджли, отнесены им в класс предметов, чтобы не усложнять систему. Рассуждение Канта о том, что человек может убить сослужившую свою службу и одряхлевшую собаку, поскольку последняя не имеет способности суждения, хотя Кант и признавал тот факт, что малые дети и умалишенные также не имеют способности суждения. Это противоречие, считает Миджли, является слабым местом в философии морали Канта. Что же касается соотношения между языком и моралью, то вовсе не умение человека разговаривать требует к нему уважения и гуманного отношения. Если бы шимпанзе оказались способными к речевому акту, то это не должно было бы изменить моральный статус по отношению к ним. Жестокое отношение некоторых ученых к животным отнюдь не делает жестокость научным качеством.

Природа человека, как считает Миджли, объединяет разумное начало с животным. Нам, людям, требуются несовместимые противоречивые вещи. Мы довольно агрессивны и в то же время нуждаемся в обществе других людей. Мы любим себе подобных и нуждаемся в их любви, но в то же время мы ждем независимости и хотим путешествовать по миру. Мы любопытны, непоседливы, но стремимся к постоянству. У нас, как и у приматов, имеется общая тенденция к образованию пар, но она несовершенна и приносит нам множество неприятностей. Мы не можем жить без культуры, но она никогда полностью не удовлетворяет нас.

Составной частью культуры является способность человека к критике и самокритике. Умение создавать правила также всеобщая присущая людям характеристика. Одним из наиболее поразительных качеств примитивных культур является множество правил и ограничений по таким вопросам, которые цивилизованному человеку кажутся не требующими регулирования. Татуировка лица и других частей тела, например, не просто украшение. Это знаки возраста и положения, причем значение их строго оговорено рядом правил. Разум не подменяет и не отменяет инстинкта, ибо это не параллельные термины. Инстинкт подсказывает, что нужно делать, а разум — как это нужно делать.

Другой исследователь — Дж. Макши рассматривает схожесть и различия природы человека и животного. Этические теории, ка-

сающиеся природы человека, он подразделяет на три категории: а) зависящие от понятий о природе человека, но систематически не обсуждавшие эту зависимость (начиная от Платона и вплоть до Дж. Роулза; б) сводящие природу человека к единому основному импульсу (Т. Гоббс, И. Бентам, Дж. Ст. Милль); в) стремящиеся вывести этику вида из всеобщего, главным образом биологического, взгляда на природу человека (Аристотель, Д. Юм).

Человек одновременно похож и непохож на животное. Каждый вид высших животных имеет свою собственную систему ценностей. Имеется видовая система ценностей и у людей, но ее нельзя отождествлять с этической системой. Однако человеческая мораль зависит от видовой системы ценностей и является отражением последней. Из этого следует, что все моральные расхождения в принципе могут быть преодолены. Как и все животные, люди способны действовать только на базе чувства, но, если бы они совершали свои поступки, основываясь на каждом ощущаемом им чувстве, человеческий род не выжил бы. Необходима функциональная связь между чувством и окружающими обстоятельствами. Элементы морали содержатся именно в нашей способности удерживаться от действия, пока не появятся некие другие альтернативные решения. Любое чувство человек может преодолеть путем комбинации ряда других чувств.

Существует две главные переменные величины, определяющие качество моральных решений. Наиболее важная из них — степень умения отсрочить действие, называемое «характером». Вторая переменная тесно связана с интеллектом и воспитанием. Она представляет собой «умение заполнить промежуток отсрочки действия целым рядом образов, воссоздающих результирующие и альтернативные эмоции, а также те ситуации, которые в конечном счете могут возникнуть». Идеальное моральное действие совершает индивид, обладающий сильным моральным видовым характером и располагающий максимумом доступной и возможной информации.

Существует мнение, что этика природы человека в действительности не может быть названа этикой, ибо она субъективно-психологична. И действительно, имеются различия между наблюдением за эмоциями других и нашим собственным опытом, однако этическая теория природы человека нормативна по своей сути (мы создаем индивидуальный и общественный кодексы морали и чувствуем себя обязанными подчиняться нормам) и потому бесспорна.

Размышления о тщетности человеческих деяний, об абсурдности существования, о конечной бессмысленности вселенной, конечно, противостоят обыденному сознанию, но, если бы люди и вправду поверили в то, что ничто на свете не стоит и ломаного гроша, они прекратили бы думать и двигаться и вскоре перестали бы жить. Однако исчезновение ценностей в подобном дегуманизи-

рованном сознании лишь подтверждает утверждение о том, что мораль в какой-то степени является биологическим фактором.

Но если моральное чувство присуще всем людям одинаково от рождения, для чего же необходима мораль? И почему мы не можем просто «поступать естественно»? Проследить генезис морали у разумных существ, считает автор, задача весьма трудная. Мораль действия в значительной степени зависит от обстоятельств. Многие же обстоятельства случаются тогда, когда мы не располагаем ни временем, ни возможностью исследовать факты. Кодекс морали есть система обобщений, предлагающая наилучший выбор действий во множестве типических ситуаций. Моральный кодекс необходим для обучения молодежи, для выяснения, как мы поступаем и почему поступаем так, а не иначе.

* * *

Хотя корни теории природы человека биологизированы, не следует забывать и об изучении истории и культуры. Люди становятся людьми только внутри какой-либо культуры, и понимание природы человека требует исследования того, как эта природа проявляла себя в разное время и в разных странах. Мы производим наиболее интересные и важные открытия о себе, о своей природе только тогда, когда изучаем историю и политику, исследуем эстетическую форму окружающей жизни в ходе нашей практической деятельности.

Основания этической теории природы человека зиждутся на тех же нуждах, которые имеются и у животных (пища, вода, воздух, сон), но дальнейшие ценности, свойственные только человеческой природе, предполагают такие достоинства, как воздержание от лжи, исполнение обещания, эмоциональная стабильность, смелость, самоуважение. Поэтому изучение природы человека включает исследование его биологических, психологических, социологических и политических проявлений.

Вопросы для размышления

1. Каков общий смысл позитивизма?
2. Что такое «абсолютная нравственность» в понимании Г. Спенсера?
3. В какой работе дано одно из наиболее всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия?
4. Как Г. Спенсер толкует соотношение целей и средств?
5. Почему, по мысли Г. Спенсера, возникает зло?
6. Отчего позитивисты считают, что «хорошее» и «плохое» не могут быть случайными?

7. В чем отличие неопозитивизма от позитивизма?
8. Каковы основные идеи Б. Скиннера?
9. Что означает формула «натурализовать этику»?
10. Какой общий смысл социобиологии?

Задания

1. Вот пример для размышления.

Китайский профессор приехал в гости к американскому коллеге. При встрече в аэропорту они обнаружили, что проехать по городу будет весьма трудно из-за многочисленных пробок. Тогда китайский профессор предложил воспользоваться подземкой (метро). Действительно, они оказались в центре города возле университета значительно быстрее. Китайский коллега предложил профессору присесть на садовой скамейке и немного отдохнуть, поскольку время сэкономлено. Но эта мысль показалась американцу нелепой. Да, мы сэкономили время, но у нас все равно куча дел и мы должны мчаться вперед, без остановок.

Почему в этом эпизоде средство оказалось подчиненным цели, а цель как бы порвала свою связь со средствами?

2. Согласны ли вы с формулой «Человек — животное, которое убивает»?

3. Вернемся к первому примеру (задание 1). В чем разница во взглядах американского и китайского коллег?

Литература

- История философии. Запад—Россия—Восток. Кн.3. М., 1998.*
Соколова С. Критика этики Спенсера. СПб., 1905.
Трахтенберг О.В. Очерки по истории философии и социологии Англии XIX века. М., 1959.



Тема 18

Прагматизм о морали

В основе каждой уродливой мысли лежит изуродованная в химическом отношении молекула.

Джерард, биохимик

Прагматизм (от греч. *pragma* — дело, действие) — течение в американской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии.

В истории этики, с одной стороны, утверждается ценность вероучительных правил, требований государства, следование традициям. С другой стороны, исповедуется свободное, ничем не ограниченное отношение к нравственным идеалам. Как помочь человеку, который считается с моралью, в конкретной обычной жизни? Прагматики считали, что философия должна заниматься не абстрактными проблемами. Она призвана помочь человеку в различных жизненных («проблематичных») ситуациях, в процессе их практической деятельности, которая протекает в непрерывно меняющемся мире.

Прагматическая этика У. Джеймса

Уильям Джеймс (1842—1910) — американский психолог и философ, один из основателей философии прагматизма и радикального эмпиризма. Согласно Джеймсу человек — это организм, находящийся в определенной среде, стремящийся выжить и активно приспособиться к меняющимся условиям. Сознание индивида есть прежде всего и по преимуществу избирательная активность. Поток опыта — недифференцированный и неоформленный еще активной деятельностью сознания — это сфера ощущения или чувствования, из которого сознание активно выбирает то, что ему надо, и из этого строит свою собственную упорядоченную вселенную, свой мир. В области социальной жизни сфера религиозно-нравственного опыта — это решающая и определяющая сфера опыта вообще. Но и этот опыт активно входит в сферу сознания лишь в силу его полезности для успешности действия человека.

Человеком движут звериные инстинкты. Он может быть агрессивным, неуправляемым. Джеймсу, конечно, безразлично, какой знак примет равнодействующая человеческих интересов. Но его идеализм не в меньшей степени наивен, чем всякий другой: он ве-

рит в добрую веру человека, в торжество сердечной религиозности, терпимости, интересов гуманизма.

Прагматизм взял на себя смелость заявить, что основания нашего идеологического выбора целиком субъективны. Скажем, кто-то считает, что соблюдение поста или веры в посмертное воздаяние за грехи дисциплинирует человека в нравственном смысле. А прагматист признает, что у личной морали могут быть и иные стимулы. Для приверженцев других этических учений идеи Джеймса кощунственны именно вследствие проповедуемого им «принципа личности», согласно которому человек творит свой мир, свой путь, свою истину. Этическое святотатство вменяли Джеймсу и русские мыслители. Например, *С.Л. Франк* (1877—1950) был убежден, что идея самодостаточности человеческих творческих сил должна иметь религиозные основания, вытекать из Божьей воли.

Насколько кощунственно звучит мысль «Человек — творец истины», настолько гуманистичен контекст, в котором она возникает у Джеймса. Субъективные основания могут быть всеобщими. Вселенная улучшается («мелиорируется»), значит, перевешивают именно добрые всеобщие субъективные основания.

Современный прагматизм продолжает опровергать обвинение, предъявленное ему сторонниками иных учений: это, мол, точная копия приземленной американской мечты о материальном благополучии и успехе дел. Однако, как сообщает один из издателей Джеймса, если хрупкая человеческая культура будет напряженно стремиться в будущее по узкой тропе восхождения к материальному богатству, то она утратит все свои отличительные черты и скоро погибнет. Кратковременность индивидуального существования может преодолеваться только жизнью «вширь» — самовыражением человека в разнообразных областях и всесторонним познанием нашего прошлого, других культур.

Мотивы человеческой деятельности разнообразны и могут противоречить друг другу. Чувства подсказывают одно, разум — другое. Джеймса многие критиковали за волюнтаризм его метода. Но напомним, что он превозносил именно добрую, созидательную волю. Формулу «инстинкт руководит, интеллект следует» можно считать его убеждением, но в том самом широком смысле, в соответствии с которым даже когда вы выбираете рационалистическое мировоззрение, то за это ответственны ваши психологические особенности. А «разумные», благие поступки могут быть продиктованы, например, стремлением сохранить чистую совесть и другими требованиями психологического комфорта. Нравственность только ценнее и подлиннее от того, что ее источник — не убеждения, а потребности. Но поскольку получается, что природа добрых дел ничуть не выше недобрых, а она у них просто общая, то первые в борьбе со вторыми

оказываются менее сильными, чем это было бы при их неравнозначном происхождении (добрых — из разума, злых — из инстинктов).

Волонтаризм, субъективное понимание полезности, по Джеймсу, блокируется здравым смыслом. Это и есть земной, человеческий ограничитель злой воли — взамен трансцендентного, не гнущегося в сторону Абсолюта. Здравый смысл не дает реализоваться социально вредному желанию. Следует, правда, заметить, что современная практика весьма убедительно демонстрирует чрезвычайную эластичность этого здравого смысла.

Этика действия сродни психологии предпринимательства. Воля к вере, провозглашенная прагматизмом, ориентирует на преодоление самых трудных препятствий. Истина толкуется не умозрительно, не абстрактно, а как нечто, помогающее быстрее добраться до цели. Полезная, работающая идея воспринимается как открытие. Дух энергии и обновления...

Может быть, у нас грядет бум прагматизма? Вряд ли... Этические ренессансы опираются на исторические аналогии, но не исчерпываются ими. Мода далеко не всегда приводит к эффекту возрождения той или иной духовной настроенности, создающей новую мировоззренческую ситуацию. Сам Джеймс, оценивая прагматизм, сопоставлял его по значению с Реформацией. Однако новое учение не обнаружило в себе столь мощного переустроительного пафоса. Оно обеспечило существенный сдвиг, но не переворот в сознании мыслящего человека.

Прагматизм как философское направление долгое время был у нас в тени. Слишком откровенно просвечивала сквозь него пресловутая буржуазность. Она мешала отечественным историкам философии в полной мере раскрыть эвристическое богатство идей прагматизма.

Будучи давней традицией, рационализм нередко отождествлялся с самой философией. Ведь философ говорит «рационально», т.е. разумно. В то же самое время критика разума реализуется через тот же разум. Прагматизм с самого начала отказался от традиционных идей предшествующей философии и предложил принципиально новый тип философствования.

Главным понятием, вокруг которого выстраивались и формировались другие этические категории, для прагматизма стало человеческое действие. Прагматизм отказался от отвлеченных критериев жизненного поведения. Он был вынужден задуматься над его оправданием.

Джеймс считал, что в этике нужно различать три отдельных вопроса. Назовем их психологическим, метафизическим и казуистическим. Психологический вопрос занимается историческим происхождением наших моральных понятий и суждений, метафизический — рассматривает значения слов «добро», «зло», «обязанность». Казуистический вопрос выясняет, какова мера различных благ и зол,

признаваемых людьми, спрашивает с той целью, чтобы философ мог установить градацию человеческих обязанностей.

Большинство спорящих, считал Джеймс, признают только психологический вопрос. «Когда какой-нибудь доктор теологии докажет, к своему вящему удовольствию, что нужно постулировать одну-единственную способность, называемую совестью, для того чтобы различать добро и зло, или когда восторженный популяризатор науки провозгласит, что “априоризм” — устарелый предрассудок и что наши моральные суждения слагались постепенно, путем воздействия на нас среды, — оба они считают, что этика создана и больше говорить о ней нечего. Общеизвестные названия “интуционист” и “эволюционист”, обычно употребляемые теперь для обозначения всевозможных различий в этических мнениях, в действительности применимы только к психологическому вопросу»¹.

Чем детальнее психология изучает, считает Джеймс, человеческую природу, тем яснее находит она в ней следы вторичных аффектов, которые связывают впечатления окружающего нас мира друг с другом и с нашими импульсами способом, совершенно отличным от тех простых ассоциаций сосуществования и последовательности, которые в действительности только и может допустить чистый эмпиризм. Возьмем склонность к пьянству, застенчивость, страх высоты, расположенность к морской болезни, склонность к обмороку при виде крови, восприимчивость к музыкальным звукам; возьмем чуткость ко всему комическому, страсть к поэзии, к математике — ни одно из этих чувств не может быть выведено вполне ни из ассоциации, ни из пользы. Они сопровождают другие чувства, которые, несомненно, могут быть объяснены таким образом, и некоторые из них обещают в будущем известную пользу, раз все в нас может быть истолковано с точки зрения пользы. Но, по мнению Джеймса, происхождением своим они обязаны случайным осложнением в строении нашего мозга, основные элементы которого складывались вне всякого отношения к восприятию подобных диссонансов и гармоний.

Джеймс утверждал, что стремление к абстрактной справедливости, свойственное некоторым людям, с естественно-исторической точки зрения такая же эксцентрическая вариация, как страсть к музыке или высшему философскому объединению вещей. Чувство внутреннего благородства, которое свойственно некоторым душевным качествам, как-то: миролюбию, спокойствию духа, простоте, правдивости, и чувство вульгарности, которую отличают такие качества, как сварливость, трусость и мелочный эгоизм, — совершенно необъяснимы, если не признать в них врожденного предпочтения более идеальной точки зрения ради нее самой. Мы, конечно,

¹ Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 120.

можем научиться различать «зло», познакомившись на опыте с его последствиями, но какое отношение имеют последствия к тому, что пошло и вульгарно?

Вот какой пример приводит Джеймс. Представим себе, что какой-нибудь человек убил любовника своей жены. Почему же мы чувствуем такое отвращение, когда слышим, что муж и жена помирились и спокойно живут вместе? Итак, тонкие моральные чувства настолько же превосходят все следствия, выводимые из «законов ассоциации», насколько деликатность чувств жениха и невесты превосходит предписываемый руководствами хорошего тона этикет, который нужно соблюдать во время обручения.

Далее Джеймс ставит вопрос о том, что мы подразумеваем под словами «обязанность», «добро», «зло». Прежде всего, по его мнению, эти слова, по-видимому, ни на что не годны в мире, где нет живых и чувствующих существ. Физические факты просто существуют или не существуют. А добро, зло и обязанности должны быть где-нибудь реализованы, для того чтобы действительно существовать. Вывод состоит в том, что неорганическая «природа вещей» не может их реализовать. Ни моральные отношения, ни моральный закон не могут висеть в безвоздушном пространстве. Мир, состоящий исключительно из физических фактов, не может быть таким миром, к которому приложимы этические положения.

Но в тот момент, когда во вселенную вступает хоть одно чувствующее существо, для блага и зла уже представляется возможность реально существовать. Моральные отношения теперь пребывают в сознании этого существа. Признавая какой-либо факт за благо, оно тем самым *делает* его благом, факт этот благо для него. Но в таком случае он — абсолютное благо, ибо существо это — единственный творец ценностей во вселенной, и вне его мнения вещам совершенно не присущ моральный характер.

Далее Джеймс обосновывает так называемый дуалистический мир. Ведь мыслитель не одинок во вселенной. Поэтому в ней не существует единой точки зрения, став на которую можно было бы безусловно судить о ценностях вещей, но нет даже потребности в такой точке зрения, раз предполагается, что оба мыслителя равнодушны к мыслям и действиям друг друга.

Увеличьте число мыслителей во много раз, и вы получите нечто вроде того этического мира, который представляли себе античные скептики, — мира, в котором единичные умы являются мерой всех вещей и в котором нельзя найти ни одного «объективного», но лишь сумму «субъективных» точек зрения¹.

¹ Джеймс У. Воля к вере. С. 124.

Вот почему при первых же попытках решить этические вопросы сказывается тенденция к одному предположению, которое всегда делали люди, спорящие друг с другом относительно вопросов добра и зла. Они представляют себе абстрактный моральный порядок, заключающий в себе объективную истину, и каждый из спорящих старается доказать, что этот предсуществующий порядок точнее отражается в его идеях, нежели в идеях его противников. Единственное возможное основание, в силу которого какое-либо явление должно существовать, заключается в том, что это явление составляет предмет чьего-либо желания. Всякое желание есть в своем роде повеление. Оно становится законным уже в силу того, что существует. Конечно, мы можем сказать, что «вселенная» повелевает, требует или делает обязательным то или другое действие, выражая свои требования посредством того или иного существа.

Но лучше, считает Джеймс, не олицетворять подобным образом вселенную, раз мы не верим в существование вселенского или божественного сознания. Обосновывая принцип субъективности, философ считает, что он удовлетворительно ответил на метафизический вопрос этической философии. Многие термины, которые бытуют в философии, не обозначают абсолютных сущностей, независимых от какой бы то ни было личности, они — объекты чувства и желания, объекты, которым присуще бытие независимо от существования реальных живых сознаний.

Везде, где существуют такие сознания, составляющие суждения о добре и зле и предъявляющие друг другу требования, имеет место и этический мир со всеми своими существенными чертами. «Если бы все остальное — и боги, и люди, и звездное небо — было изъято из вселенной и осталась бы всего одна скала, а на ней — две любящие души, на скале этой царствовал бы такой же моральный порядок, как в любом возможном мире, вечном и необъятном. Конец его был бы, правда, трагическим, ибо обитатели страны вынуждены были бы умереть; но пока они оставались в живых, во вселенной были бы реальное благо и реальное зло; в ней были бы обязательства, требования и ожидания; послушание, неповиновение и разочарование, раскаяние, жажда примирения и внутренний мир при заключении последнего; одним словом, на этой скале была бы душевная жизнь, активная энергия которой могла бы найти границы лишь в ослаблении интереса друг к другу героя и героини»¹.

Но тут возникает вопрос: может ли чисто человеческая система столь хорошо, как религия, удовлетворять требованиям философа? Джеймс называет его казуистическим. Существуют множество идеа-

¹ Джеймс У. Воля к вере. С. 127.

лов, борьба между плотью и духом в каждом человеке, страсти различных людей, разнообразие ценностных установок. Этик-философ прибавляет к этой «смеси» еще и свой идеал, настаивая на том, что над всеми этими индивидуальными мнениями существует еще и *система истин*, которую он может открыть, если постарается.

В качестве оснований для этической системы находили и предлагали самые разнообразные сущности добра. Например, такие, как среднее между двумя крайностями; познаваемость с помощью особой интуитивной способности; умение доставлять счастье не только ему одному, но и другим с течением времени; увеличение совершенств или достоинств действующего лица; требование не быть никому во вред; умение исходить из разума или следовать всеобщему закону; согласование с волей Божьей; способствование сохранению рода человеческого на земле, — все это критерии, каждый из которых считался хоть кем-нибудь сущностью всех благих вещей или действий, поскольку они благо.

Однако ни один из фактически предложенных критериев не дал удовлетворения всем. Некоторые из критериев, очевидно, не всеобщие; например, требования не быть никому во вред или же подчиняться всеобщему закону: ибо лучший способ действий часто бывает жестоким, а многие действия считаются хорошими только потому, что они исключения, а не примеры всеобщего правила. Некоторые критерии, как, например, согласование с волей Божьей, неясны и недоказуемы, другие, как сохранение человеческого рода, совершенно неопределенны по своим последствиям и оставляют нас в беспомощном положении, когда мы больше всего нуждаемся в помощи.

По мнению Джеймса, лучшим из всех подобных критериев и мерил блага является, по-видимому, способность доставлять счастье. Но для того чтобы не потерпеть фиаско, критерий этот должен включать в себя удовлетворение бесчисленных актов и импульсов, которые даже и не имеют своей целью счастье. Таким образом, стремясь найти универсальный принцип, мы неизбежно приходим к самому всеобщему принципу, гласящему, что сущность блага состоит в простом удовлетворении требований. Требования эти могут относиться к чему угодно. У нас так же мало оснований думать, что все наши требования объяснимы с помощью одного общего мотива, лежащего в их основании, как и быть уверенными в том, что все физические процессы — проявления одного и того же закона. Элементарных сил в этике, вероятно, так же много, как в физике. Различные идеалы имеют один общий характер, а именно тот, что они идеалы. Ни один абстрактный принцип не может служить для этика в качестве научно точного и истинно полезного казуистического критерия.

Если бы этик спрашивал только, какова лучшая система благ, какую можно себе вообразить, задача его была бы легкой. Но такой

мир должен был бы иметь совершенно иную физическую организацию, чем тот, в котором мы живем. Наш мир создан по совершенно иному образцу, и казуистический вопрос в нем носит практический характер. В чем, по Джеймсу, и заключается весь его трагизм. Между идеалом и действительностью происходит вечный разлад, который можно устранить, лишь пожертвовав частью идеала. Вряд ли вообразимо какое-нибудь благо, которое не оспаривало бы занимаемого им промежутка времени и места у другого вообразимого блага. Всякое наше желание, по-видимому, исключает достижение другой, столь же желаемой цели. Что выбрать человеку: курение табака и употребление вина или же сохранение нервной системы в порядке — никому не доступно и то и другое. Таким образом, требование со стороны этика истинного критерия для оценки идеалов является плодом чисто практической потребности, из которой частью идеала нужно пожертвовать, и философ хочет знать какой. Он имеет дело с действительно трагическим вопросом.

Философ, придерживаясь своего идеала объективности, не может лишать голоса ни одного из идеалов. Он уверен, и совершенно справедливо, что, просто следуя своим личным интуитивным предпочтениям, он, наверное, пришел бы к искажению истины в ее полноте. Самые лучшие люди равнодушны ко многим благам и даже до смешного, до странности равнодушны. И философ, как всякий человек, чувствует себя вполне естественно в роли воина, смело защищающего от поражения и гибели блага, к которому он не равнодушен. Но если себе представить любого из мыслителей — Шопенгауэра или Спенсера — в роли этиков, которые предписывают нормы мышления всему человечеству, то понятно, что случится многое. Причем они будут не только учителями, но и первосвященниками, облаченными временной властью и правом решать жизненные вопросы. «Все дремлющие в нас революционные инстинкты, — пишет Джеймс, — пробуждаются при мысли, что единственный моралист может располагать подобным правом жизни и смерти»¹. Уж лучше хаос, чем такой порядок.

Вот почему, считает Джеймс, при установлении казуистической шкалы нужно ставить выше всего те идеалы, которые одерживают верх при наименьшем количестве жертв, т.е. такие, при осуществлении которых гибнет наименьшее число других идеалов. Весь ход истории не что иное, как повествование о постоянных попытках целых поколений людей находить все более и более всеобъемлющий порядок. Каждая система моральных правил подавляет бесчисленное количество людей и благ.

¹ Джеймс У. Воля к вере. С. 131.

Исходя из этих соображений, Джеймс приходит к следующему выводу: поскольку дело касается казуистического вопроса, этика совершенно подобна естественной науке. Она так же не может быть выведена из абстрактных принципов. Она просто должна находиться в выжидательном положении и всегда быть готовой к постоянному пересмотру своих заключений. Следовательно, философия этики в прежнем абсолютном значении этого термина невозможна. Философ-этик должен ждать фактов. Откуда появляются мыслители, создающие идеалы, каким образом развиваются их взгляды, — он не знает. Вопрос же о том, который из двух противоположных идеалов рисует лучшую для настоящего времени вселенную, может быть разрешен философом только с помощью других людей. В действительности нет ни абсолютных зол, ни неморальных благ, а *высшая* этическая жизнь — как бы ни было мало людей, избранных нести бремя ее, — всегда состоит в нарушении правил, которые стали слишком узкими для настоящего момента.

Как пишет У. Джеймс,

существует только одна безусловная заповедь, а именно: мы должны непрестанно, со страхом и трепетом, стараться подавать голос и действовать так, чтобы осуществить наибольшее количество всеобщего блага, какое только можем себе представить. Отвлеченные правила, правда, могут принести некоторую пользу, но они тем бесполезнее, чем проникательнее наш взгляд и чем более мы призваны к моральной жизни, ибо каждая реальная дилемма является в буквальном смысле единичным случаем и точная совокупность осуществленных и неудовлетворенных идеалов при каждом решении дает нам картину такой вселенной, какой раньше не было и для которой не существует в прошлом адекватных правил¹.

Таким образом, этик как таковой столь же мало в состоянии определить, какая вселенная была бы лучшей в любом конкретном случае, как и другие люди. Роль философа в наши дни, по мнению Джеймса, совершенно неотличима от роли лучших государственных людей. Главная причина, по которой конкретная этика не может делать решающие выводы, состоит в том, что она должна соотносываться с метафизическими и теологическими верованиями. Ведь реальные этические отношения существуют только в мире, населенном людьми. Они могут быть присущими и тому состоянию, которое Джеймс называет моральным одиночеством, если у мыслящего будут разные идеалы, которые станут привлекать его к себе по очереди.

Джеймс называет тиранические требования *императивами*. Нарушив последние, мы не находим покоя. Отвергнутое нами благо

¹ Джеймс У. Воля к вере. С. 134.

постоянно терзает нас сознанием понесенных потерь, раскаянием, угрызениями совести. Таким образом, понятие обязательства может существовать и внутри сознания одинокого мыслителя. Он может наслаждаться полным миром лишь в том случае, если живет соответственно некоторой казуистической шкале, в начале которой находятся императивные блага. Последние уже в силу своей природы жестоки со своими соперниками. При сравнении с ними ничто не может одержать верх. Они пробуждают всю таящуюся в нас неумолимость и нелегко прощают нам наше мягкосердие, когда мы отказываемся принести им что-либо в жертву.

С практической точки зрения наиболее глубоким различием в моральной жизни человека является различие между легкомысленным и энергичным настроением. Находясь в первом, мы всегда руководствуемся стремлением избавиться от существующего зла. Напротив, считает Джеймс, энергичное настроение делает нас совершенно равнодушными к имеющемуся в наличии злу — лишь бы был достигнут более высокий идеал. Вероятно, в каждом человеке таится склонность к энергичному настроению, но только у некоторых оно пробуждается с большим трудом, чем у других. Для его пробуждения необходимы пылкие страсти, сильный страх, сильная любовь, негодование или же глубоко проникающий в душу призыв одного из лучших качеств: справедливости, любви к правде, к свободе. Это настроение требует выразительного рельефа, а мир, где все горы уравнины, а долины подняты, — не подходящее для него место.

Вот почему у одинокого мыслителя настроение это может навсегда остаться в состоянии дремоты. Он знает, что различные его идеалы в сущности сводятся к предпочтениям и поэтому имеют совершенно одинаковую ценность, так что он может по желанию нарушить любой из них. В силу той же причины в чисто человеческом мире, лишенном Бога, призыв к нашей моральной энергии не имеет своей двигательной силы. Правда, что жизнь и в таком мире по преимуществу этическая симфония, но разыгрывается она, по выражению Джеймса, в пределах жалких октав, и бесконечная шкала ценностей не открывает ее. Если же рождается идея Бога, то перед нами открывается неограниченная перспектива. Шкала симфонии бесконечно удлиняется. Наиболее императивные идеалы возвышают голос с совершенно новой для нас объективностью и настоятельностью и обращаются к нам с глубоко волнующим нас, трагическим, требовательным призывом

Джеймс считал, что склонность к энергичному настроению так глубоко коренится в человеческой природе, что, если бы даже у людей не было метафизических или традиционных оснований верить в Бога, они постулировали бы Божество просто как предлог для того, чтобы вести энергичный образ жизни и сообщать своему

существованию возможно высшую степень напряженности. В мире, где все требования предъявляются к нам только конечными существами, наше отношение к конкретным бедствиям совершенно другое, чем в том мире, где мы со смирением соглашаемся на трагическую участь по требованию существа бесконечного. Все религиозные люди, по Джеймсу, обладают высшей степенью энергии, долготерпения и мужества, а также способностью переносить все жизненные бедствия. Вот почему энергичный тип характера на поле битвы человеческой истории всегда одерживает верх над беззаботным, а религия всегда прижимает к стене безверие.

А вот и окончательный вывод Джеймса: та прочная и систематическая моральная вселенная, к которой стремится философ-этик, возможна лишь в мире, где существует божественный мыслитель со всеобъемлющими требованиями. Если бы существовал такой мыслитель, его способ подчинения одних требований другим был бы окончательный, законной казуистической шкалой, его требования были бы наиболее императивными, его идеальная вселенная — наиболее всеобъемлющей из всех существующих. Если он существует, в его мыслях уже должна быть осуществлена та этическая система, которую можно взять за образец.

Прагматическая этика Дж. Дьюи

Джон Дьюи (1859—1952) считается главным выразителем идей прагматизма, потому что он систематизировал многие положения других представителей этой теории. Хотя в некоторых своих работах Дьюи рассматривает гносеологические и логические проблемы, главные его интересы сосредоточены на социальных вопросах, в центре которых стоял человек и его практические проблемы. Дьюи полагал, что прагматизм совершил своего рода «коперниканскую революцию», перейдя от чисто философских проблем к решению практических. И этому посвящено большинство его произведений.

Дьюи отвергал как авторитаризм, так и релятивизм в этике. Что касается авторитаризма, то Дьюи утверждал, что различные социальные действия, например обращение к откровению, выполнение предписанных тем или иным вероучением правил, требований государства, следование традициям и т.д., имеют одну общую черту, заключающуюся в том, что «существует некий голос, столь властный, что не допускает самостоятельного познания этих вещей». Что же касается релятивизма, то Дьюи утверждает следующее: тот факт, что нечто вызывает удовольствие, еще не включает в себе «суждения о ценности того, что вызывает удовольствие». Удовольствие — первично данное, но оно должно быть верифицировано очевидными фактами

Подобно Спинозе, Дьюи показывает, что к объективно значимым ценностным высказываниям можно прийти, руководствуясь разумом. Для него, как и для Спинозы, цель человеческой жизни — рост и развитие человека, определяемые его природой. Однако неприятие любых жестко определенных целей приводит его к отказу от важнейшей позиции, достигнутой Спинозой, а именно к отказу от «образца человеческой природы» как научного понятия.

Основной упор в позиции Дьюи сделан на взаимоотношении между средствами и целями (следствиями) как эмпирическим базисом обоснованности норм. Оценка, согласно Дьюи, имеет место только тогда, когда есть в ней потребность в виде какой-либо причины: трудностей, с которыми нужно справиться, нужды в чем-либо, недостатка чего-либо, что необходимо восполнить, конфликта каких-либо тенденций, который следует разрешить путем изменения существующих условий. Этот факт в свою очередь доказывает, что всякий раз в оценочной ситуации присутствует интеллектуальный фактор — фактор поиска, — цель сформирована и действие спланировано таким образом, что его выполнение либо удовлетворит нужду, либо восполнит недостаток и решит тем самым существующий конфликт¹.

Цель, по Дьюи, — это «просто серия действий, просматриваемых на некоторой отдаленной ступени; а средства — серия действий, просматриваемых на более близких ступенях. Разграничение средств и целей осуществляется в процессе обозрения всего курса планируемой линии поведения — серии действий, связанных во времени.

Цель — это последнее действие из задуманного, а средства — действия, которые должны быть подготовлены заранее и предшествовать цели... Средства и цели — два названия для одного и того же. Эти два термина обозначают не существующую в действительности разделенность, а только дистинкцию в суждениях².

Акцент, сделанный Дьюи на взаимосвязи средств и целей, — несомненно, важный момент в развитии теории рациональной этики, предостерегающий от бессмысленных и бесполезных теорий, полностью отделяющих цели от средств. Однако, по мнению Фромма, неверно было бы утверждать, будто «мы не знаем, какова наша действительная цель, пока не выработаем плана действий»³.

Цели можно установить путем эмпирического анализа человека как целостного феномена, даже если мы еще не знаем средств для их достижения. Относительно некоторых целей уже теперь можно выдвинуть обоснованные утверждения, хотя в настоящей момент у

¹ Dewey J. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. XI. № 4. P. 34.

² Dewey J. Human Nature and Conduct. N. Y. 1939. P. 34 f.

³ Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998. С. 52.

них еще нет, так сказать, ни рук, ни ног. Наука о человеке, показывает Фромм, может дать нам такую картину «модели человеческой природы», из которой можно вывести цели прежде, чем будут найдены средства для их достижения». Психоаналитик замечает, что утопии являют собой мечту о целях без средств к их осуществлению, и все-таки они не лишены смысла, напротив, некоторые из них внесли значительный вклад в прогрессивную мысль, не говоря уже о том, что они значили для поддержания веры в будущее человечества.

Эмпирическое исследование — ключевое понятие этики и психологии Дьюи. Он признает бессознательную мотивацию, а его понятие «привычки» отличается от аналогичного дескриптивного понятия традиционного бихевиоризма. Его утверждение, что современная клиническая психология «проявляет чувство реальности, настойчиво подчеркивая громадную важность бессознательных сил, детерминирующих не только внешнее поведение, но и скрытые желания, суждения, веру, идеализации»¹, показывает, что он придает большое значение фактору бессознательного, хотя последний и не исчерпывает всех возможностей этого нового метода в его этике.

Дьюи считал нравственность чем-то вроде социального инженерного искусства. Акцент, сделанный Дьюи на взаимосвязи средств и целей, несомненно, важный момент в развитии рациональной этики, которая предостерегает нас от бессмысленных и бесполезных теорий, полностью отделяющих цели от средств. Однако откуда берутся цели? Всегда ли ясно, с помощью каких средств можно достичь поставленных целей?

* * *

Прагматисты утверждают, что мы желаем обладать истиной, мы хотим верить, что наш опыт открывает еще большую истину. В этом желании мы находим поддержку других членов нашего сообщества. Наша страстная человеческая натура не только имеет право, но и должна делать выбор, если это подлинный выбор, который по своей природе нельзя осуществить только на основе лишь интеллекта. Человек часто борется за что-то, потому что верит в свою способность достичь поставленной цели и решительно действует на основании своей веры. Оценивая свои усилия как истинные, такой человек живет ими, приносит себя в жертву, рискует. Его вера творит для самой себя систему проверки. Человек, согласно прагматистам, — это такое существо, которое стремится выжить и активно приспосабливается к меняющимся условиям.

¹ Dewey J. Op. cit. P. 86.

Сегодняшние единомышленники Джеймса (Р. Рорти и др.) разрабатывают именно реформаторские аспекты его философии, и это свидетельствует о том, что прагматизмом была уловлена существенная философская тенденция, которая не могла не усиливаться со временем, — тенденция к разрыву со стереотипами, абсолютами, «духом серьезности» и непреклонной правоты.

Вопросы для размышления

1. Какие социально-исторические факторы вызвали появление прагматизма как философского направления?
2. Что такое опыт в понимании прагматистов и какую он играет роль в познании?
3. Что позволяет говорить о том, что прагматизм сродни психологии предпринимательства?
4. Почему мысль «Человек — творец истины» кажется У. Джеймсу кощунственной?
5. Как У. Джеймс обосновывает идею о многообразии мотивов человеческой деятельности?
6. Отчего прагматизм в нашей стране долгое время не освещался вообще?
7. Как различаются у У. Джеймса психологический, метафизический и казуистический вопросы?
8. Что У. Джеймс называл императивами?
9. Почему Дж. Дьюи отвергал релятивизм в этике?
10. Как Дж. Дьюи трактует соотношение целей и средств?

Задание

Обдумайте известное изречение, выражающее дух прагматизма: «Если ты умен, то почему не богат».

Справедливо ли это суждение? Может ли ум быть подчинен только идее богатства?

Литература

- Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997.
Эбер М. Прагматизм. СПб., 1911.
Фрэнк С.Л. Прагматизм как гносеологическое учение // Новые идеи в философии. СПб., 1913.
Юлина Н.С. Очерки философии в США, XX век. М., 1999.
Юлина Н.С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998.



Тема 19



Перфекционизм и теория справедливости Дж. Роулза

Теории «морального совершенствования»

Перфекционизм (от фр. perfection) — этическая установка, утверждающая значимость совершенствования как отдельного человека, так и всех людей. Перфекционисты считают, что идеал совершенства включает в себя добродетели и предполагает также развитие талантов и дарований, данных человеку. В предельном выражении перфекционизм исходит из предположения, что именно моральное совершенствование является смыслом человеческой истории.

К перфекционистам можно отнести Г.В. Лейбница, А.Э.К. Шефтсбери, М.А. Кондорсе, Х. Вольфа, И. Канта и других. В этическом сознании XVIII в. особое место занимает английский философ и литератор *Антони Шефтсбери* (1671—1713). Он не выводил этики ни из соображений полезности, ни из интеллекта, считая, что своим происхождением этика связана со сферой чувств. Шефтсбери был убежден, что в универсуме царит гармония и назначение человека — ощутить в себе эту гармонию. Эстетическое чувство и этическое мышление являются для него формами слияния с божественной жизнью, которая стремится к самовыражению как в духовном бытии человека, так и в природе.

Начиная с Шефтсбери, по словам А. Швейцера,

этика с каменистых нагорий спускается в цветущую долину. Утилитаристы еще ничего не знают о мире. Они ограничивают этику рамками отношений человека к обществу. Знания о мире антиутилитаристов неверны. Они разрабатывают этику методами школьной теологии и школьного философствования о вселенной. Шефтсбери же переносит этическое мышление на почву реального универсума, увиденного им сквозь призму идеализирующего оптимизма, и приходит таким образом к непосредственному и универсальному понятию нравственного¹.

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) — немецкий философ, развивший теорию оптимизма. Он писал о том, что, хотя наш мир содержит много зла, не совершенен и имеет много недостатков, все

¹ См.: Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 174.

же он наилучший и совершеннейший из всех возможных миров. Это положение вылилось в иронию Вольтера: «Все к лучшему в этом лучшем из миров».

Современные формы теории морального совершенствования (перфекционизма) и утилитаризма могут служить дополнением *деонтологических* концепций права и справедливости (*деонтология* — от греч. *deon* — долг и *logos* — учение, слово — раздел этической теории, в котором рассматриваются проблемы долга, моральных требований и нормативов и вообще долженствования как специфической для нравственности формы проявления социальной необходимости). Психологическое развитие может быть представлено как совокупность интересов, которые нуждаются в защите в рамках справедливой политической системы. Разветвленные политические структуры должны защищать эти интересы даже в том случае, когда они предоставляют субъекту минимум индивидуальных прав. Существует возможность позитивного развития этих прав и свобод в противоположность концепции либертарианства.

Развитым в нормальном отношении обществом является то, где люди восприимчивы по отношению к другим и руководствуются в своем поведении скорее мотивом доброты, чем стремлением к обогащению, где общественное сознание способствует развитию достоинства и благосостояния граждан.

Если обратиться к традиции классического перфекционизма, то мы обнаружим область внутренней трансценденции, идеал божественности. Характерными примерами в данном случае является индуизм и мистические аспекты христианства, аллегория платоновской пещеры и рассуждения Аристотеля о достоинствах разума, учения буддизма и конфуцианства. Эта традиция тесно связана с утверждением позитивных идеалов и тенденций к духовному развитию. В рамках учения перфекционизма мы не найдем принципов прав и обязанностей, что характерно для современных этических теорий. Классические теории перфекционизма редко утверждают социальные идеалы. Даже «Республика» Платона служит доказательством скорее невозможности достижения совершенства социального устройства.

Теория перфекционизма включает в себя две составные части. Если первая касается предмета совершенствования, то вторая — самого процесса совершенствования. Традиционно в центре учения перфекционизма стоят личность и потенциал ее морального развития. Античный перфекционизм описывает внутреннее развитие с помощью телеологической концепции человеческой природы. Согласно этой концепции сущностная природа человека как конечная цель его развития присутствует в нем в латентной форме с момента

его рождения. Процесс становления выступает как реализация сущности субъекта.

Таким образом, в основе нормального развития должно лежать естественное развитие субъекта. Естественное развитие определяет неизменные границы эволюционных возможностей человека. Это развитие избрано на основе принципа благоразумия. Существует два типа моральных принципов перфекционизма. Если первый из них касается прогресса личностных ценностей, то второй — уважения личности. Будучи добродетельным, субъект не только является добрым сам по себе, но и распространяет добро по отношению к другим людям.

Естественное развитие — это необходимое средство для морального самовыражения личности. Если добродетель служит основой для свободной моральной мотивации, то общество, свободное в демократическом смысле, целиком соответствует принципам перфекционизма. Эти принципы могут выступать как своего рода критерии оценки общественного устройства. Совершенство определяется как конечная цель естественного процесса развития, отвечающего критериям моральной адекватности, качества и ценности.

Перфекционизм ориентирует субъекта на достижение максимального понимания человека во всех областях его деятельности. С этической точки зрения эта теория ставит перед собой такие вопросы: что лежит в основе человеческого счастья и добродетели? что такое благо и как оно достигается? Этические теории — это общие теории ценностей, тесно связанные с определенными ценностными принципами. Совокупность моральных принципов призвана объяснить процесс формирования добродетельных качеств, моральную мотивацию и моральные обязательства субъекта. Теория перфекционизма касается не столько великих достижений в области искусства, науки или культуры, сколько процессов воспитания моральных добродетелей.

Моральные и общественные идеалы, выдвигаемые такими представителями перфекционизма, как Конфуций, Аристотель или Ницше, отражали их собственный опыт, интересы и оценки. Следовательно, подобные идеалы приобретают релятивистский оттенок. Дело в том, что моральные идеалы применимы лишь в определенном контексте, относительно определенных целей.

Учение перфекционизма строится на основе подлинных ценностей личности. Формирование этих ценностей оказывает значительное влияние на социальное поведение индивида, способствуя совершенствованию общественного устройства. Ценность личности безусловна, поскольку сама личность является носителем этой ценности. Моральное самовыражение обладает значимостью в том слу-

чае, когда признается моральное Я субъекта, помогая ему удовлетворить свои потребности. Представители перфекционизма стремятся максимально развить у субъекта способность оценки так, чтобы он осознал свои интересы. Если обратиться к истории развития личности, то обнаружится рост достоинства, включая достоинство добродетели и способность к оценке. Субъект становится в большей степени добродетельным, когда он развивается в нормальном отношении, не нанося ущерба достоинству других людей.

Естественное развитие есть переход от уровня справедливости к уровню блага. Быть добродетельным — значит реализовать свое моральное Я. Поскольку такие понятия, как благоразумие и справедливость, нередко совпадают, быть справедливым означает особое достоинство, особую форму следования чувству долга, которая предполагает определенные жертвы в определенных обстоятельствах. Если перфекционизм понимается как теория естественного развития, то идеал блага выступает в качестве необходимой предпосылки этой теории. Этот идеал должен формироваться на основе взаимодействий индивидов, эволюционирующих в моральном отношении, в обществе, которое отражает их развитие с помощью своих институтов.

Хотя подобный идеал и может показаться утопичным, столь же утопичным представляется современный уровень развития морали и цивилизации для индивида, живущего в условиях варварства. Поскольку конкретное социальное устройство далеко от идеала, каждая личность использует все свои способности и таланты, навыки и опыт, чтобы сформулировать и усвоить основные моральные принципы. Ценность морального прогресса личности более значима, чем ценность ее морального самовыражения. Для достижения морального блага не требуется особых навыков и способностей: каждый индивид в состоянии добиться этого блага с помощью своих природных качеств.

С точки зрения телеологической теории концепция этического перфекционизма является неестественной, поскольку в данном случае существует значительное противоречие между удовлетворением потребностей отдельного индивида и реализацией социально значимых целей. Их идеалами являлись скорее полнота и интеграция, нежели благо и совершенство в моральном плане. Характерным примером подобного рода теорий может служить учение *К. Маркса* образца 1844 г., где моральные обязанности либо вовсе отсутствуют, либо сведены к уровню законов. Однако природа человека не столь социально обусловлена, как это представлялось марксистам. Направление социального развития, по Марксу, скорее идеалистично, чем естественно.

Телеологические взгляды неизбежно ведут к игнорированию индивидуальной автономии субъекта, поскольку они рассматривают человека не как свободное, а лишь как чувствующее существо.

Эволюции и совершенствованию подвергаются не столько общество, сколько его члены. То, что люди делают, — это отчасти то, что они думают о том, что им следует делать, это выражает их естественное развитие. Подобная концепция морального самовыражения природы субъекта берет свое начало в традиции кантианства. Общество может быть представлено в качестве гигантского субъекта, естественное развитие которого является прямым продолжением функции его членов. Теория перфекционизма включает в себя идеал, достигаемый для каждого субъекта. Она предлагает вдохновляющую картину того, чем субъект может быть или может стать. Уважать моральную свободу означает поощрять такое развитие индивида, которое укрепляло бы его моральную убежденность.

Следующие положения перфекционизма сочетают в себе логику морали и права с практическими следствиями: 1) право на развитие составляет фундаментальное естественное право личности; 2) это фундаментальное право должно быть защищено по отношению к другим правам в первую очередь; 3) с деонтологической точки зрения моральные категории и принципы должны быть сформулированы таким образом, чтобы обеспечить максимальное утверждение морали с помощью свободных и равных индивидов; 4) политика, гарантирующая в демократическом обществе соблюдение фундаментальных прав личности, должна соответствовать критериям справедливости; 5) естественное, моральное развитие есть переход от позиции справедливости к позиции добродетели; 6) в истории существует устойчивая система формирования справедливого общества и укрепления справедливых социальных институтов; 7) следовательно, в истории возникает тенденция к формированию добродетельного общества.

Теория общественного развития обосновывает положение о том, что моральные рекомендации — это не что-то утопическое и антиисторическое, а практическое и благоразумное. Моральное развитие — это психологический процесс, не лишенный социальных тенденций. Познание человека обуславливает его поведение. Это познание и поведение обуславливают социальное сознание. Совокупное влияние указанных факторов определяет характер социальных институтов и социальной практики. Моральный прогресс не может опираться лишь на законы психологии индивидов, поскольку индивиды, будучи членами общества, принадлежат к тому или иному поколению людей. Изменяясь, социальные институты корректиру-

ют моральные убеждения в соответствии с принципами экономики, социологии и политики.

Отношение естественного развития и морального прогресса в истории не может ограничиться лишь натуралистической редукцией. Представители перфекционизма стремятся к тому, чтобы мораль в той или иной степени оказывала влияние на поведение людей, реализуя на практике идеал справедливости. Что касается справедливости, то она по своей форме не подвержена эволюции, это скорее конечное состояние, нежели процесс. В то же время если общественное устройство справедливо и в нем соблюдаются права человека на развитие и совершенствование, то социальная политика в данном случае должна соответствовать принципам перфекционизма. В том случае, если в обществе придерживаются идеала справедливости и достигнут социально-экономический уровень, достаточный для дальнейшего социального развития, но вместе с тем нарушаются принципы перфекционизма, то есть все основания полагать, что в этом обществе нарушаются естественные права на развитие и совершенствование индивида. Вмешательство власти в процесс формирования индивида неприемлемо для демократического общества.

Существует временной разрыв между естественным развитием членов общества и соответствующим развитием общественного сознания, а также между общественным сознанием и его выражением в социальной политике, в то время как требование социальной справедливости не допускает разрыва между законной волей народа и социальной политикой. Общественное сознание должно отражать лишь стабильные, понятные и здравые взгляды. Взгляды, отражающие перемену мнений или фанатичные убеждения, обречены на скорую смерть. Не существует единой морали для различных классов и социальных групп. Общественное сознание формируется в результате столкновения различных взглядов, кропотливой работы ученых и политиков. Лишь те моральные взгляды, которые оказываются доминирующими в обществе, становятся частью общественного сознания. Философия не призвана служить в качестве моральной апологии той или иной политической структуры. Напротив, философия должна предлагать альтернативные пути развития, подвергая фундаментальной критике существующее политическое и моральное сознание. Иными словами, философия — это почва для глобальной критики и глобальных реформ на основе моральных принципов.

Справедливость как феномен. Дж. Роулз

«Справедливость — общая нравственная санкция совместной жизни людей, рассмотренной по преимуществу под углом зрения

сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей; способ обоснования и распределения между индивидами выгод и тягот их совместного существования в рамках единого социального пространства»¹.

Развитие концепции справедливости в античном мире прослеживается через философию и этику древнегреческого и древнеримского обществ. Разумеется, критерии справедливости исторически менялись, и это отражалось в искусстве, мифологии, философии, праве. Аристотель видел теснейшую связь между такими понятиями, как «мера» и «справедливость». Он первым понял, что справедливость является «самой социальной из всех добродетелей». Он разграничивал широкое и узкое значения данного понятия. Справедливость в широком смысле — это разумность общественной жизни. В узком значении речь идет о нравственном санкционированном распределении выгод и тягот совместной жизни людей. Принцип справедливости в римском обществе имел как бы три измерения: вести достойную жизнь, не отягощать других, каждому воздавать по его заслугам.

Новое в средневековых концепциях справедливости состояло в том, что впервые предпринималась попытка разрешить проблему реализации справедливости на практике. Эпоха Возрождения (например, этика Николая Кузанского) обходится без религии в самом подходе к справедливости. В эту эпоху приобретает актуальность выделение относительных моментов справедливости.

В Новое время происходит дальнейшее развитие справедливости. Так, особенностью концепции английского философа Томаса Гоббса является построение ее на основе государственного права. По английскому философу *Дэвиду Юму* (1711—1776), справедливость представляет собой искусственную добродетель, продукт истории, который людям нужно было открыть для того, чтобы наладить социальную организацию. В концепции французского философа Жана-Жака Руссо понятия справедливости и несправедливости рождаются вместе с понятием социального неравенства. У немецкого философа Иммануила Канта право не является критерием справедливости. Напротив, справедливость оказывается критерием справедливости, образуя содержание правотворческого процесса. Немецкий философ *Георг Гегель* (1770—1831) видит главную цель наказания в реализации принципа «покушение за покушение».

В современной этике значительную популярность приобрела теория американского политического философа *Джона Роулза* (1921—2002). Его труд «Теория справедливости» (1971) посвящен

¹ Гусейнов А.А. Справедливость // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 816.

разработке основных принципов справедливого устройства общества и обоснованию современной философии либерализма.

Теория Роулза относится к теории общественного договора. В основу роулзовской теории, названной им «справедливость как честность», лежит идея беспристрастности, честности, в «исходной позиции» превращающейся в принципы справедливости. Как их применять в повседневной общественной практике — предмет соглашения. Иными словами, честная сделка должна приносить справедливые результаты. Роулз называет свой метод «чистой процедурной справедливостью». Для выработки этой процедуры он обращается к теории «общественного договора».

Эта теория дает представление о политическом обществе как о форме ассоциации, целью которой является защита интересов его членов на основе внутренней автономии каждого. Идея общественного договора позволяет объединить весьма различные индивидуальные интересы с помощью широко употребляемого средства — компромисса. В этой изначальной ориентации на компромисс заключается наиболее важное отличие западной либеральной этической модели от моральных норм восточных обществ. Таким образом, основная идея Роулза заключается в том, что справедливость является объектом соглашения.

Однако для Роулза исходный договор — это не столько реальный, сколько гипотетический контракт. Его жизнеспособность зависит не столько от сути договоренности, сколько от идеи, что при необходимых гипотетических условиях может быть достигнуто соглашение. Результатом подобного соглашения является не ряд обязанностей для индивидов, а принципы справедливости, относящиеся к обществу в целом. Принципы справедливости, разработанные Роулзом, должны определять соответствующее распределение в условиях социального сотрудничества.

Прежде чем охарактеризовать людей, принимающих участие в процедуре договора, Роулз оговаривает следующие предварительные условия: 1) сотрудничество людей возможно и необходимо; 2) участники договора придерживаются правила рационального выбора; 3) они стремятся к получению определенных приоритетных благ, необходимых для обретения любых других индивидуальных благ; 4) договорный процесс ограничивается минимальными требованиями морали, достаточными лишь для того, чтобы принципы, принятые участниками договора, носили всеобщий с точки зрения применения общественный характер; 5) участники договора обладают чувством справедливости и стремятся одобрить соответствующие принципы.

Поскольку понятие блага само по себе не может служить источником права, справедливость должна проистекать из другого источника. Здесь Роулз вновь обращается к понятию честности, подразумевающей систему независимых этических ограничений. Честность ограничивает то, что люди могут делать по отношению друг к другу в процессе стремления к благу. Чтобы прийти к справедливости, люди «в исходной позиции» должны быть свободными и равными. Свобода и равенство понимаются здесь как высшие ценности для человека. Роулз вкладывает в понятие «свободного гражданина» то, что люди выступают в качестве независимых и автономных источников прав, реализация которых ведет к социальному сотрудничеству. Их рациональный эгоизм проявляется в том, что, не стремясь навредить, они в то же время не проявляют друг к другу никакого интереса, заботясь лишь о собственном благополучии. Они свободны предлагать любые принципы справедливости, но придут к соглашению только тогда, когда найдут наилучшие условия для себя.

Модель справедливости Роулза включает в себя следующие принципы: 1) принцип наивысшей равной свободы; 2) принцип справедливого равенства возможностей. С точки зрения Роулза, принцип равных возможностей недостаточен. Он считает, что распределение способностей личности столь же произвольно с моральной точки зрения, как и пол или семейное благосостояние. Распределение является честным лишь тогда, когда все, чем владеют люди, рассматривается как коллективное благо. Единственно честным принципом является такой, который признает неравенство только в том случае, если оно идет на пользу наименее обеспеченных. Роулз вводит новую концепцию блага как объекта распределительного интереса. Если моральность права обращается к нашему Я и говорит о том, что людей различает, то моральность блага говорит о единстве людей, о том, что их связывает. В деонтологической этике, где право обладает приоритетом по отношению к благу, это означает, что разделяющее людей начало в известном смысле приоритетно относительно соединяющего. Люди рассматриваются в первую очередь как отдельные индивиды, и только затем они формируют отношения друг с другом.

Тезис Роулза сводится к тому, что концепция справедливости должна аннулировать неравенство природных задатков людей. Честность, по Роулзу, требует, чтобы мы абстрагировались от всякого различия между людьми, когда стремимся к содержательному определению принципов справедливости. По Роулзу, нет моральных оснований для наличия несущественных различий. Несущественные различия — это «лотерея природы». Сущностные свойства человека отличаются от тех свойств, которые личность проявляет. Последние

включают и естественные различия индивидов. Фундаментальный долг личности состоит в том, чтобы реализовать свое «истинное Я», развив сущностные характеристики (рациональность, моральность, свободу и равенство). Свойства, распределенные неравно между людьми, не являются существенными.

Равенство естественных свойств индивидов Роулз рассматривает как минимальный уровень рациональности и свободы. Игнорирование естественных различий у Роулза при построении теории справедливости автор называет «вуалью неведения», которая играет важную роль в регуляции природного неравенства. «Вуаль неведения» связана с «оригинальной позицией» как базовым термином в теории Роулза: «Принципы справедливости таковы, что рациональные личности должны прийти к согласию о них, если понуждены к выбору под давлением определяющей позиции, которую Роулз называет «оригинальной позицией».

Роулз придает большое значение различию между индивидами. Задача Роулза в свете такой оценки состоит в том, чтобы сформулировать принципы, которые обеспечивают права каждого на самовыражение, дают каждому право в определении характера фундаментальных социально-политических институтов. Можно быть уверенным, по Роулзу, в правильном выборе этих институтов, если они отражают нечто, присущее личностям как личностям. Если индивиды в сущности неравны, то отношения неравенства надо интерпретировать как противоречащие их сущности. Отсюда следует, что только те принципы, которые отражают равенство, могут вызвать единодушное признание.

Единственное право на выражение специальных естественных задатков, которые Роулз признает, — право утилизировать их тем способом, который соответствует принципам, избранным в упомянутой выше «оригинальной позиции». Роулзу приписывается утверждение права личности на выражение своих личностных характеристик, поскольку они составляют во всей своей конкретности и единичности Я личности. Приобретая право на самовыражение, личность приобретает право на своеобразие. Идентичность личности отнюдь не является независимой от ее естественных свойств. Связывая всего несколько идей (некоторый набор базовых свойств личности, право на равное уважение, тезис о природном неравенстве), он обосновывает тезис о естественном праве на выражение сущностной природы личности.

Наша вера в мораль находится под сильным влиянием общей культуры, которая нас воспитала, зависит от исторического периода, в котором мы живем. Во многом наши моральные убеждения обуславливаются традицией, средствами массовой информации,

религией. Таким образом, связанность моральной интуиции, согласно Роулзу, основывается не на философском идеале моральной истины, а на прагматической политической цели.

Вопросы для размышления

1. Есть ли пределы у «морального совершенствования»?
2. Как соотносится перфекционизм и деонтология?
3. Каковы особенности античного перфекционизма?
4. Что такое переход от уровня справедливости к уровню блага?
5. Почему идея перфекционизма рождала критическое отношение в истории этики?
6. Справедливость — идеал или частичная реальность?
7. Что лучше — причинять несправедливость или страдать от несправедливости? (Вопрос Сократа.)
8. Как соотносятся понятия «справедливости» и «честности»?
9. Какие вы знаете исторические формы справедливости как равенства?
10. Что такое справедливость как социальная проблема?

Задания

1. Восстановите в памяти основные идеи Платона в «Республике». Что означает совершенство социального устройства в трактовке Платона?
2. Попробуйте организовать диспут о справедливости. Какие примеры явной несправедливости вы обнаружите?

Литература

Алексеева Т.А. Справедливость: Морально-политическая философия Джона Роулза. М., 1992.

Гусейнов А.А. Справедливость // *Этика: Энциклопедический словарь.* М., 2001. С. 816—817.

Роулз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. С. 336—359.

Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // *Фрейд З. Основной инстинкт.* М., 1997. С. 431—512.

Хеффе О. Политика, право, справедливость. М., 1994.



Тема 20

Неореалистическая трактовка нравственности

Добро постигается интуицией

Неореализм — течение в англо-американской философии, возникшее на рубеже XIX и XX в., для которого характерно признание независимого существования внешних объектов и их непосредственной данности познающему субъекту. Неореализм явился реакцией на абсолютный идеализм неогегельянства и американский прагматизм. В Англии первыми представителями неореализма были Дж. Мур, Т.П. Нанн и Б. Рассел.

Джордж Эдуард Мур (1873—1958) создал вариант морали, которая носила индивидуалистический характер и основывалась на критике «этического натурализма», рассматривающего добро как объективное рациональное понятие. Добро для Мура — основополагающая этическая категория, смысл которой постигается лишь с помощью интуиции.

Этика Мура основана на признании добра и зла неопределимыми понятиями.

Дж. Мур отмечал, что этика является таким предметом, вокруг которого до сих пор существует огромное разнообразие мнений. Конечно, есть и такие проблемы, которые не вызывают больших разногласий. Ведь все согласятся с тем, что некоторых поступков, как правило, следует избегать и что в некоторых постоянно повторяющихся ситуациях в принципе лучше поступать так, а не иначе. Более того, почти все согласятся с тем, что было бы лучше, если бы кое-чего из того, что существует на свете, никогда не существовало бы, либо, по меньшей мере, не происходило столь часто, как это имеет место, и что было бы лучше, чтобы некоторые вещи происходили чаще. Однако во многих случаях даже такого рода утверждения вызывают разноречивые мнения. Поступки, которые некоторые философы называют совершенно неправильными, другие считают правильными, то, что одни считают злом, другие трактуют как добро.

Когда же мы подходим к проблемам более фундаментальным, различие суждений становится еще более зримым. Философы, изучающие мораль, в большинстве своем фактически не занимались ни установлением правил, являющихся критерием того, что неко-

торые виды поведения вообще или всегда являются правильными, а другие неправильными, ни тем более составлением перечней добра и зла, а стремились прежде всего ответить на вопросы более общие и принципиальные, как, например, следующие: «Что в конечном счете мы хотим сказать о каком-то поступке, когда говорим, что он является правильным или что он должен быть совершен? И что мы хотим сказать о каком-то положении вещей, когда говорим, что это — добро или зло? Можем ли мы обнаружить какую-то общую черту, присущую всем без исключения правильным поступкам независимо от того, как они отличаются друг от друга в иных отношениях, и которая не была бы присуща никаким другим поступкам, кроме тех, которые являются правильными? И точно так же можем ли мы выявить такую особенность, которая свойственна всем без исключения “хорошим” предметам и явлениям и которая не была бы присуща ни одному другому предмету или явлению, кроме тех, которые были бы “хорошими”? Или же: в состоянии ли мы выявить какое-то единое свойство, которое было бы одинаково характерно для всех правильных поступков и в каждом конкретном случае было бы именно тем свойством, благодаря которому данный поступок является правильным, если он вообще является правильным. И точно так же можем ли мы выявить какое-то свойство, которое было бы именно тем свойством, благодаря которому какой-то предмет или явление были бы “хорошими” и которое составляло в то же время причину, объясняющую, почему данный предмет или явление лучше, чем другие, если они вообще лучше? А может быть, ни в одном из этих случаев такого единого свойства не существует?» По вопросам подобного рода среди философов до сих пор существуют самые различные взгляды.

Теория Мура утверждает, что большинство наших поступков являются намеренными в том смысле, что мы могли бы их избежать, если бы за минуту ранее приняли такое решение. Он не рассматривает вопрос, действительно ли мы могли бы решить их избежать; он говорит лишь, что если бы мы так решили, то нам должно было бы это удалиться. И самой важной проблемой является установление некоторых абсолютно всеобщих правил, определяющих условия, при которых поступки этого рода являются правильными или неправильными: при которых они должны быть совершены или не должны; при которых нашим долгом является их совершение или несовершение; ведь не подлежит сомнению, что мы действительно думаем, что существуют такие намеренные поступки, которые являются правильными, и такие, которые неправильны, что есть такие поступки, которые должны быть совершены, и такие, которые не должны быть совершены, и что нашей обязанностью было совершать или не совершать некоторые из них.

Каждый из нас знает, что многие наши поступки служат причиной удовольствий и страданий не только для нас самих, но также и для других людей, а иногда, возможно, и животных и что с этой точки зрения последствия наших поступков часто не ограничиваются лишь последствиями более или менее близкими и непосредственными, но их опосредованные и далекие последствия не менее, а может быть, даже и более важны. Чтобы установить сумму удовольствий и страданий, приносимых каким-то поступком, мы должны, конечно, рассмотреть все его последствия без исключения, как близкие, так и дальние, непосредственные и опосредованные, мы должны также иметь в виду все без исключения существа, способные испытывать удовольствие и страдание, которые могли бы когда бы то ни было ощутить последствия этого поступка; мы должны, стало быть, учитывать не только нас самих и наших близких, но также всех низших существ, животных, которые в результате этого поступка могли бы как-либо, пусть и не непосредственно, ощутить страдание или удовольствие; мы должны также учитывать всех других существ на свете, если бы таковые были, которые также могли бы ощутить последствия этого поступка. Некоторые люди утверждают, например, что существуют Бог и бестелесные духи, которым наши поступки могут приносить удовольствие или страдание. Если бы действительно так было, то при определении принесенной поступком суммы удовольствий и страданий мы должны были бы учитывать не только те удовольствия и страдания, которые он влечет за собой по отношению к людям и животным на Земле, но также и те, которые он влечет за собой по отношению к Богу и иным бестелесным духам. Стало быть, говоря о сумме удовольствий и страданий, принесенных таким поступком, эта теория имеет в виду именно то, что утверждает. Она имеет в виду все то, что составило бы сумму удовольствий и страданий, если бы мы могли рассмотреть все без исключения удовольствия и страдания, которые повлек бы за собой данный поступок; при этом не имеет ни малейшего значения, насколько опосредованы и отдалены могут быть последствия этого поступка или какова природа затронутых ими существ.

Если, однако, принесенная каким-то поступком сумма удовольствий или страданий понимается нами именно в этом значении, то, вероятно, можно выделить, по крайней мере теоретически, шесть возможных вариантов. Во-первых, теоретически возможно, что какой-то поступок, с учетом всех его последствий, приносит явное удовольствие при полном отсутствии страдания; во-вторых, также возможно, что в случае, когда он приносит как удовольствие, так и страдание, количество удовольствий может быть больше, чем количество страданий. Это — два из шести теоретически возможных вариантов. Можно их объединить, сказав, что в обоих случаях дан-

ный поступок приносит перевес удовольствий над страданиями. Это описание, понимаемое дословно, относится, конечно, лишь ко второму случаю: как-то нелепо говорить о поступке, не приносящем никакого страдания, что он приносит больше удовольствия, чем страдания. Хорошо, однако, иметь некоторую формулу, которая охватывала бы оба случая: если мы опишем полное отсутствие страдания как нулевое, то можно, очевидно, сказать, что поступок, который приносит удовольствие при полном отсутствии страдания, действительно приносит большее количество удовольствия, чем страдания, поскольку каждая положительная величина больше, чем нуль. Но удобнее говорить, что в обоих рассмотренных случаях поступок приносит перевес удовольствия над страданием.

Два других теоретически возможных варианта следующие: во-первых, какой-то поступок, с учетом всех его последствий, приносит страдание при полном отсутствии удовольствия; и во-вторых, в случае, когда какой-то поступок приносит как удовольствие, так и страдание, сумма страданий больше, чем сумма удовольствий. В обоих этих случаях следует сказать, что поступок приносит перевес страдания над удовольствием.

Остаются еще два теоретически возможных варианта, а именно: если поступок приносит полное отсутствие удовольствия и полное отсутствие страдания; если поступок приносит как удовольствие, так и страдание; и обе суммы совершенно равны. В обоих таких случаях мы можем, вероятно, сказать, что данный поступок не приносит никакого перевеса — ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием.

Следовательно, про каждый без исключения поступок можно сказать, что в указанном значении он приводит либо к перевесу страдания над удовольствием, либо к перевесу удовольствия над страданием, либо не имеет места ни одна из этих возможностей. Этот тройной расклад охватывает все шесть возможных вариантов. Очевидно, про любой из двух поступков, каждый из которых приносит перевес удовольствия над страданием или перевес страдания над удовольствием, можно сказать, что перевес, приносимый первым из них, больше, чем перевес, приносимый вторым. А если дело обстоит так, все поступки, по крайней мере теоретически, могут быть упорядочены по шкале, которая на самом высоком месте помещает поступки, приносящие наибольший перевес удовольствия над страданием; спускаясь вниз по ступеням соответствующих вариантов, в которых перевес удовольствия над страданием постепенно становится все меньше, мы доходим в конце концов до тех поступков, которые не приносят никакого перевеса — ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием; в то же время, начиная от поступков, приносящих наименьший из возможных

перевес страдания над удовольствием, и спускаясь далее по ступеням соответствующих вариантов, в которых перевес страдания над удовольствием постепенно становится все больше, доходим в конце концов до самого низа, т.е. до тех случаев, когда перевес страдания над удовольствием является наибольшим.

Принцип этот таков: каждый поступок, который приносит перевес удовольствия над страданием, всегда занимает более высокое место на шкале, чем поступок, который либо приносит меньший перевес удовольствия над страданием, либо не приносит никакого перевеса, ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием, либо приносит перевес страдания над удовольствием; каждый поступок, который приносит меньший перевес страдания над удовольствием, будет всегда выше, чем поступок, приносящий больший перевес страдания над удовольствием. Конечно, эта формулировка несколько сложна. Но пока нет более простого способа точного изложения принципа, на котором основана шкала. Говоря, что некоторый поступок занимает более высокое место на шкале, чем другой, мы можем иметь в виду каждую из пяти различных возможностей; и пока не удалось найти никакого простого выражения, которое действительно соответствовало бы абсолютно точно всем пяти вариантам.

Среди этиков принято говорить о каждом поступке, находящемся с точки зрения какого-либо из выделенных пяти вариантов, выше [по шкале], чем другой поступок, что он приносит больше удовольствия, чем этот другой, или что он приносит больший перевес удовольствия над страданием. Если, например, мы сравнивали бы пять разных поступков, то было принято считать, что среди этих пяти поступков тот поступок занимает более высокое место, который приносит максимум удовольствия или максимум перевеса удовольствия над страданием. Это определение, конечно, по многим причинам совершенно неточно. Известно, например, что поступок, занимающий более низкое место на шкале, может в действительности давать больше удовольствия, чем поступок, находящийся выше, если он создает вместе с тем значительно больше страдания. Так же несомненно может быть и так, что в случае двух поступков, один из которых находится на шкале выше, чем другой, ни один из них не приносит перевеса удовольствия над страданием, но оба приносят на самом деле больше страдания, чем удовольствия. По этой причине не совсем точно утверждать, что якобы место поступка на шкале определялось либо приносимой им суммой удовольствия, либо приносимым им перевесом удовольствия над страданием. Но это определение, хотя и не совсем точное, однако, необыкновенно удобно; из двух альтернативных выражений то, которое менее точно, является более удобным. Намного удобнее определять поступок,

находящийся выше на шкале, как поступок, приносящий просто больше удовольствия, чем быть вынужденным каждый раз говорить, что он приносит больший перевес удовольствия над страданием.

Этика поступка

Если теперь мы понимаем высказывание, что «определенный поступок приносит больше удовольствия, чем другой» в указанном выше значении, то мы можем следующим образом выразить первый принцип, который представленная теория формулирует по отношению к правильности и неправильности намеренных поступков. Этот принцип, очень простой, утверждает лишь, что намеренный поступок является правильным тогда, и только тогда, когда действующее лицо не могло бы, даже если бы приняло такое решение, совершить вместо него никакой другой поступок, который принес бы больше удовольствия, чем осуществленный им поступок, и что намеренный поступок является неправильным тогда, и только тогда, когда действующее лицо могло бы, если бы так решило, совершить вместо этого поступка какой-то другой поступок, который принес бы больше удовольствия, чем осуществленный им поступок. Следует помнить, что наша теория не утверждает, что индивид мог бы вообще выбрать какой-либо другой поступок, нежели тот, который действительно совершил. Она утверждает только, что при всех намеренных поступках он мог бы поступить иначе, если бы принял такое решение, а не то, что он мог бы осуществить определенный выбор. Она не утверждает также, что правильность и неправильность зависят от того, что он мог выбрать. Об этом теория вообще не высказывается, не подтверждает, не отрицает, что они именно от этого зависят. Она утверждает лишь, что они действительно зависят от того, что индивид мог или мог бы сделать, если бы принял такое решение. Каждый намеренный поступок таков, что мы могли бы, если бы на минуту ранее приняли такое решение, совершить вместо него по крайней мере один какой-нибудь другой поступок.

Таково было определение намеренного поступка, и кажется весьма вероятным, что многие поступки являются намеренными в этом смысле слова. И наша теория утверждает, что если среди тех поступков, которые мы могли бы совершить, если бы приняли такое решение, существует такой, который принес бы больше удовольствия, чем совершенный нами, то этот наш поступок всегда будет неправильным; в каждом же ином случае он будет правильным. Именно это утверждает наша теория, если мы помним, что выражение «приносит больше удовольствия» должно пониматься в указанном ранее не совсем точном смысле.

Для удобства мы введем еще одно упрощение в дальнейшее изложение теории. Теория утверждает, как мы видели, что решение проблемы, является ли какой-либо намеренный поступок правильным или неправильным, зависит от ответа на вопрос, имеется ли не имеется среди всех других поступков, которые могло вместо этого поступка совершить действующее лицо, если бы приняло такое решение, такой поступок, который создавал бы больше удовольствия, чем поступок, им совершенный. Было бы, однако, весьма затруднительно в каждом случае, когда мы должны сослаться на теорию, использовать весь оборот: «Все другие поступки, какие могло бы вместо этого поступка совершить действующее лицо, если бы приняло такое решение». Вместо этого можно говорить просто: «Все те поступки, которые человек мог бы совершить» или: «Которые были для него возможны». Это, конечно, упрощение, ибо в определенном смысле неверно, что он мог бы их предпринять, если он не мог их выбрать, и теория не намерена рассматривать, мог ли бы вообще он их выбрать. Более того, даже если было бы правильно, что иногда он мог бы выбрать какой-то поступок, который он не выбрал, то, разумеется, так бывает не всегда; иногда он не в состоянии выбрать поступок, который несомненно мог бы совершить, если бы принял такое решение. Стало быть, неверно, что все те поступки, которые он мог бы совершить, суть поступки, которые он мог бы совершить, даже если это и верно в отношении некоторых из них. Это не должно привести к недоразумениям, если только ясно понято, что имеется в виду. Следует, кроме того, отдавать себе отчет, что, когда в дальнейшем [я буду] говорить обо всех этих поступках, которые мог бы совершить человек, или о всех тех поступках, которые для него возможны в определенных обстоятельствах, [я буду] иметь в виду только те поступки, которые он мог бы совершить, если бы принял такое решение.

Уяснив это, мы можем кратко сформулировать, первый принцип, который устанавливает наша теория, говоря: «Намеренный поступок является правильным тогда и только тогда, когда никакой другой поступок, возможный для действующего лица в данных обстоятельствах, не принес бы больше удовольствия; во всех других случаях этот поступок является неправильным». Так теория отвечает на вопросы, какое свойство присуще всем тем намеренным поступкам, которые являются правильными, и только тем из них, которые являются правильными; и какое свойство присуще всем тем намеренным поступкам, которые являются неправильными, и только тем из них, которые являются неправильными. Но те же самые вопросы относятся также и к двум другим классам намеренных поступков — тем, которые следует или не следует совершать, или тем, совершать или не совершать которые — наша обязанность, наш долг. Ответ теории на вопросы, касающиеся

этих понятий, отличается от ответа на вопросы, касающиеся правильности и неправильности. Это отличие, по сути дела, относительно неважно и все-таки заслуживает внимания.

Как можно было заметить, теория не утверждает, что намеренный поступок является правильным только тогда, когда приносит больше удовольствия, чем какой-то другой поступок, который мог быть совершен вместо него. Теория ограничивается утверждением, что, для того чтобы поступок был правильным, он должен принести по крайней мере столько же удовольствия, что и какой-то другой поступок, который мог быть совершен вместо него. Смысл этого ограничения следующий. Вероятно, по меньшей мере теоретически, что среди открытых в данный момент альтернативных возможностей выбора поступка может быть две или более таких, осуществление которых приносит одинаковое количество удовольствия, тогда как осуществление каждой из альтернативных возможностей приносит больше удовольствия, чем осуществление какой-либо другой альтернативной возможности; в таком случае теория скажет, что каждый из этих поступков является совершенно правильным. Теория признает затем, что могут существовать случаи, в которых ни один конкретный поступок, относящийся к числу всех возможных для данного действующего лица, не может быть выделен как именно такой правильный поступок, который должен быть совершен, наоборот, во многих случаях каждый из нескольких возможных поступков может быть одинаково правильным; иными словами, теория признает, что утверждение, что кто-то поступил правильно, не предполагает с необходимостью, что если бы он поступил иначе, то поступил бы неправильно. Это полностью соответствует общепринятому словоупотреблению. Ведь обычно мы все отдаем себе отчет, что иногда, когда кто-то поступил правильно, делая то, что сделал, он мог бы поступить столь же правильно, если бы поступил иначе. Он мог иметь перед собой несколько равных возможностей поведения, ни об одной из которых нельзя решительно сказать, что она неправильна. Вот почему теория воздерживается от признания точки зрения, что поступок является правильным только тогда, когда он создает больше удовольствия, чем какой-либо другой возможный альтернативный поступок. Ибо если бы было так, отсюда следовало бы, что два альтернативных поступка никогда не могут быть одинаково правильными: один из них должен был бы быть именно правильным поступком, все же остальные — неправильными. Именно этим, согласно данной теории, понятие долга и должного отличается от того, что является «правильным». Когда мы говорим, что кто-то обязан предпринять некоторый определенный поступок или же что это является его долгом, мы говорим тем самым, что он поступил бы неправильно, если бы поступил иначе.

Наша теория, следовательно, утверждает, что, используя слова «долг», «обязан», мы хотим сказать то, чего не могли бы сказать, используя слова «правильный» и «неправильный», а именно что поступок должен быть совершен или что он является долгом только тогда, когда приносит больше удовольствия, чем какой-либо другой поступок, который мы могли бы вместо него совершить.

Это различие имеет несколько следствий. Во-первых, из него следует, что намеренный поступок может быть «правильным», не являясь одновременно поступком, который мы обязаны или должны совершить. Конечно, наша обязанность — всегда поступать правильно в том смысле, что если мы не поступили правильно, то мы сделаем то, чего не должны были бы делать по справедливости, и то, что, поступая правильно, мы всегда выполняем свою обязанность и делаем то, что требует долг. Но неверно, что если какой-то поступок является правильным, то мы обязаны всегда совершать именно этот определенный поступок, и никакой другой. Это неверно, ибо могут возникнуть, хотя бы теоретически, такие ситуации, когда какой-то другой поступок был бы столь же правильным. Независимо от того, какой поступок мы совершим, мы выполним свой долг и сделаем то, что обязаны сделать. И было бы опрометчиво утверждать, что такие случаи никогда в действительности не встречаются. Мы обычно считаем, что они встречаются и что очень часто у нас нет никакой безусловной обязанности совершать именно такой поступок, а не другой и что не имеет ни малейшего значения, какой именно поступок мы совершим. Не следует поэтому утверждать, что, поскольку нашей обязанностью всегда является поступать правильно, каждый конкретный правильный поступок всегда должен быть именно тем, который мы обязаны совершить. Это не так, потому что даже тогда, когда поступок является правильным, из этого не следует, что было бы чем-то неправильным, если бы мы вместо него совершили какой-то другой поступок. В то время как в случае, если какой-то поступок является нашей обязанностью или тем, который мы несомненно должны совершить, было бы всегда неправильным, если бы мы вместо него сделали что-то другое.

Следовательно, первым выводом, вытекающим из различия того, что правильно, от того, что должно быть сделано или является нашей обязанностью, становится то, что намеренный поступок может быть правильным, не будучи в то же время нашей обязанностью или нашим долгом. Отсюда вытекает, далее, что соотношение между тем, что правильно, и тем, что должно быть сделано, не равно соотношению между тем, что неправильно, и тем, что не должно быть сделано. Каждый поступок, который является неправильным, есть одновременно поступок, который не должен быть совершен и который мы обязаны не совершать; и наоборот, каждый поступок, кото-

рый мы не обязаны выполнять и не выполнять который есть наш долг, является неправильным. Эти три негативных термина имеют абсолютно одинаковые значения. Сказать, что какой-то поступок является или являлся неправильным, это то же самое, что утверждать, что этот поступок не должен быть совершен сейчас или в прошлом. Это верно и в обратном порядке. Однако в случае слов «правильно» и «должно» верно только одно из двух взаимообратных утверждений. Каждый поступок, который должен быть совершен или является нашей обязанностью, является в то же время и правильным; утверждая о каком-то поступке одно, мы утверждаем и второе. Но здесь обратная связь не верна, поскольку, как мы видели, из утверждения, что поступок является правильным, не вытекает, что он должен быть совершен либо что он является нашим долгом; поступок может быть правильным, даже если окажется, что он не должен быть совершен и не является нашей обязанностью. В этом смысле соотношение между позитивными понятиями «правильный» и «должный» не соответствует соотношению между негативными понятиями «неправильный» и «не должный». Оба позитивных понятия имеют разные значения, оба же понятия негативных — одинаковые.

Наконец, в-третьих, отсюда вытекает также, что хотя каждый без исключения намеренный поступок должен быть либо правильным, либо неправильным, но ни в коем случае не обязательно, что каждый намеренный поступок должен быть или не должен быть совершен, или что мы обязаны или не обязаны совершать его, или что это наш долг совершать или не совершать его. Наоборот, очень часто у нас нет ни долга совершать какой-либо определенный поступок, ни обязанности его не совершать. Бывает, что только среди открытых для нас альтернативных возможностей существует два или более таких поступка, каждый из которых был бы одинаково правильным. Именно поэтому мы не должны считать, что коль скоро мы имеем перед собой определенный набор поступков, среди которых можем выбирать, то всегда среди них найдется такой (если бы мы только могли знать какой), который и есть тот самый поступок, который следует совершить, тогда как все другие поступки являются явно неправильными. Возможно, что среди тех поступков не существует ни одного, совершить который — наш непосредственный долг, хотя всегда в этом наборе поступков должен быть хотя бы один, совершить который было бы правильно. Лишь в тех случаях и только в тех, когда оказывается, что это — единственный правильный поступок в этих обстоятельствах, т.е., иначе говоря, когда не существует нескольких поступков, каждый из которых является одинаково правильным, но только один определенный из имеющихся для нас возможных поступков является тем единственно правильным, только тогда это будет тот поступок, который мы

несомненно должны совершить. Отсюда следует, что во многих случаях мы не можем определенно сказать о каком-то намеренном поступке, что мы должны были или не должны были выполнить его. Может случиться, что ни одна из имеющихся у нас возможностей поступка не является четко требуемой от нас долгом.

Итак, подытожим: наша теория, предлагает следующие ответы на первый вид вопросов. Свойство, присущее всем правильным намеренным поступкам и только тем, которые являются правильными, — это, согласно теории, то, что все эти поступки приносят по меньшей мере столько же удовольствия, сколько какой-либо другой поступок, который мог бы быть вместо них совершен; иными словами, все эти поступки создают некий максимум удовольствия. Свойство, присущее всем тем намеренным поступкам, которые должны быть совершены или которые мы обязаны совершить, и только им, как говорит теория, несколько другое: оно состоит в том, что все эти поступки создают больше удовольствия, чем какой-либо другой поступок, который мог бы быть совершен вместо них; или, другими словами, среди всех возможных альтернативных поступков именно эти поступки создают определенный максимум удовольствия. И наконец, свойство, присущее всем намеренным поступкам, являющимся неправильными, или тем, которые не должны быть совершены, или тем, которые мы не должны совершать, и только им, во всех трех случаях одно и то же, а именно: все эти поступки приносят меньше удовольствия, чем какой-либо другой поступок, который мог бы быть совершен вместо них. Эти три утверждения вместе создают то, что назовем первой частью теории; несмотря на то, согласятся с ними или нет, они должны быть признаны столь важными и столь значительными, что хорошо было бы знать, если возможно, являются ли они истинными или ложными.

Популярность утилитаризма среди западной интеллигенции остается весьма значительной. Даже в книге Дж. Мура «Принципы этики» содержится своеобразная адаптация философии утилитаризма, влияние которой было особенно сильным до начала Второй мировой войны и остается в наши дни. Утилитаристская доктрина, настаивающая на необходимости общей меры достижений и потерь, вновь вызвана современными политическими расчетами.

«Формалистический утилитаризм» Мура предписывает максимизацию добра без определения, что такое добро. Говоря о добре, по Муру, можно подразумевать в равной степени и любовь, и катанье на коньках, и вкусную еду. Словом, равно как и эгоизм, все виды утилитаризма создают несоответствие между причинностью и побудительными мотивами.

В утилитаризме не принимается во внимание индивид. Эти теории не позволяют нам ни любить, ни ценить кого-нибудь или забо-

тяться о ком-то, ибо они дегуманизированы, т.е. лишены самого главного — людей.

В нынешнее время все первоначальные дефекты этой доктрины становятся очевидными. Мораль отдельно взятого человека и мораль социальной группы состоит из двух частей: 1) картина действий, которые могут привести к желательному, идеальному образу жизни, и 2) неизбежный долг и необходимость, без которых невозможны элементы человеческого достоинства и достойный образ жизни. Эти части рационально не связаны между собой. Требование морали «абсолютно»: если не бывает таких обстоятельств, при которых прекращалось бы его существование, и если оно вступает в противоречие с другим абсолютным требованием морали и одно из двух в конечном счете побеждает. В политической жизни ситуация конфликта обычно возникает, когда противопоставляются две ценности, т.е. конфликтуют два образа жизни, каждый из которых может быть полностью реализован только за счет другого. В политике невозможно быть лояльным к своим личным друзьям и одновременно полностью беспристрастно и эффективно служить общественным интересам. Сделку между такими противоположными ценностями можно оправдать ссылкой на Аристотеля, который допускал балансирование между практическими и теоретическими интересами.

По мнению Мура, этические положения раскрывают эмоции говорящего, возбуждают эмоции слушателя или в скрытом виде выражают повеления. Из этого аксиологического интуитивизма Мура развились две линии в современной позитивистской этике: эмотивизм и метаэтика как «анализ этических высказываний».

Господствующий стиль этической мысли на Западе в минувшие десятилетия формировался под влиянием идей Мура о невозможности определения моральных явлений и их обоснования рациональными средствами. Сказалось также влияние веберовской социологии, выступающей за освобождение моральных суждений от ценностей. Эти рассуждения легли в основу направления в этике, которое отвергает научное объяснение нормативной этики, предписывающей определенные нормы и ценности. Этому стилю мышления присущи следующие характеристики: требование освободить науку, содержащую дескриптивные и индикативные суждения, от ценностных предпосылок, т.е. освободить ее от идеологии как субъективного феномена; отрицание нормативной этики как науки; обеднение категориального аппарата этического познания путем сведения его к самым общим категориям (ценность, добро, долг).

С точки зрения простоты изложения утилитаризм можно разделить на несколько различных видов. *Утилитаризм поступка* гласит, что некий определенный поступок правилен, если, и только если нет

другого поступка, который моральный агент может совершить в это же время и который будет иметь (либо, возможно, будет иметь, только по мнению морального агента) наилучшие последствия. Такие известные философы, как Дж.Э. Мур, Г. Сиджвик, Б. Рассел, отстаивали именно этот взгляд на мораль. *Утилитаризм правила* пользуется большей популярностью среди философов и гласит, что поступок морально правилен, если (и только если) разрешающий его моральный кодекс (или структура характера) будет столь же полезен, сколь полезен моральный кодекс, запрещающий этот поступок. Существуют и другие виды утилитаризма, но эти два являются наиболее важными.

Современные оппоненты неоутилитаризма обычно направляют свои критические стрелы на утилитаризм поступка. Приверженцы утилитаризма правила со своей стороны критикуют утилитаризм поступка, хотя эти две теории тесно связаны. Утилитаризм поступка — наиболее древняя форма утилитаризма, ибо восходит еще к Эпикуру (теория естественной справедливости) и Фоме Аквинскому (теория естественного закона). В истории английской философии предшественниками утилитаризма правила были Р. Камберленд, Э. Беркли и Д.Ст. Милль.

Утилитаристы правила прежде всего заботятся о морали всего общества, которая представляет собой совокупность сознаний отдельных членов общества. Для них найти морально верное и морально неверное означает определить, какие именно действия дозволены оптимальной системой морали общества, к которому принадлежит моральный агент. Они называют морально верным лишь такой поступок, который разрешен оптимальным моральным кодексом общества и который максимизирует полезность. Понятие полезности подразумевает удовольствие, гедонистический подход, счастье. Когда мы говорим о максимизации полезности, речь идет не о простой сумме полезности, а о максимизации среднего баланса так называемых «гедонистических моментов» (последние понимаются как единицы измерения счастья). Концепция «оптимального морального кодекса» для данного общества подразумевает такую цельную систему, которая имеет среднюю степень распространенности среди населения и никогда не получает стопроцентной реализации.

Эмотивистская концепция

Любую попытку подхода к этике как к науке отвергают А.Д. Айер, Б. Рассел, Р. Карнап, Х. Рейхенбах. Эмотивисты утверждают, что языковые выражения могут иметь или эмоциональное, или дескриптивное значение, или то и другое одновременно. Существуют и другие формы (побудительная, церемониальная, форма совета).

Ошибочно также противопоставлять, как это делает Айер, формы значения друг другу. Граница между дескриптивными и недескриптивными формами не является достаточно четкой, а этические выражения не могут быть отнесены к одной какой-либо форме значений. Айер необоснованно приписывает этическим выражениям лишь эмоциональное значение, отрицая их познавательный смысл. Эта позиция вступает в противоречие с общепринятым употреблением этих выражений. Так, предложение «Убийство Цезаря Брутом было преступлением» не только выражает чувства, но и «говорит о чем-то», содержит в себе «описание» самого Брута.

Рассмотрение эмотивистской концепции анализа языка этики убеждает в неадекватности этого анализа как у Айера, так и у Стивенсона. Этот анализ не только не находит отражения в использовании языка этики в жизни, но не имеет смысла как предлагаемая эмотивистами реформа такого использования. Непонятно, для чего следует изменять существующие нормы пользования языком и делать это в соответствии с предложениями эмотивистов.

Эмотивисты критикуют и принадлежащих к другим направлениям этиков за выдвигание ими на первый план дескриптивного в ущерб эмоциональному. Антидескриптивная направленность эмотивистской концепции является отправным моментом при решении основных вопросов метаэтики: проблемы дефиниции, проблемы обоснования и т.д.

В дефинициях этических выражений эмоциональные моменты не могут быть приняты во внимание, ибо задача логического анализа в области этики заключается в уточнении общепринятых этических терминов и в замене многозначных, расплывчатых и эмоциональных терминов точными терминами этики. Выражения языка этики должны быть семантическими дефинициями, лишенными внедескриптивных значений. Каждая семантическая дефиниция должна вместе с тем быть дополнена прагматическими характеристиками.

Эмотивистская позиция в отношении обоснования в этике сводится к отрицанию за обоснованием права на логическую ценность, а обоснованным признается лишь то, что убедительно. Эта позиция не соответствует общепринятому понятию, согласно которому обоснованным признается лишь то, что обосновывается научно. С другой стороны, однако, обоснование в этике не тождественно обоснованию в точных науках. Специфика его заключается прежде всего в практическом воздействии. Это обстоятельство побуждает заниматься прагматическими аспектами обоснования в этике. Одновременно следует изучать обоснование в методологическом плане. В этом плане не существует, вероятно, различий между этикой и точными науками.

Этика и точные науки не могут быть противопоставлены друг другу, как это имеет место у эмотивистов. И в этике, и в точных

науках существуют определенные модели рациональности, позволяющие провести границу между «хорошей», «рациональной» наукой или этикой и «плохой», «иррациональной». Критерии рациональности доставляются общественной практикой. Этика, вероятно, может считаться наукой. Однако в отличие от теоретической биологии, физики или астрономии она не входит в число теоретических наук, а относится к практическим наукам наряду с медициной и техническими науками.

Метаэтика — раздел этики, в котором разрабатываются проблемы гносеологической и логической природы языка морали. Термин введен в этику логическими позитивистами, рассматривавшими метаэтику как особую философскую дисциплину, которая в противоположность нормативной этике исследует лишь язык морали, обнаруживая нейтральное отношение к самим нравственным позициям.

Вопросы для размышления

1. Почему и когда возник неореализм?
2. Отчего Дж. Мур считал, что добро можно постичь лишь интуитивно?
3. Что такое утилитаризм поступка?
4. Чем он отличается от утилитаризма правила?
5. На какие направления в этике повлиял неореализм?

Литература

- Хилл Т.И.* Современные теории познания. М., 1995.
Мур Дж. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М., 1987.
Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998.
Луканов Д.М. Гносеология американского «реализма». М., 1968.
Богомолов А.С. Современная буржуазная философия XX в. М., 1973.



Тема 21

Этика экзистенциализма

Судить о том, что жизнь стоит того, чтобы быть живым, означает отвечать на основной вопрос философии.

Альбер Камю

Истоки философии существования

Экзистенциализм, или философия существования, рассматривает живые, трепетные переживания человека, такие, как одиночество, тоска, ощущение своей конечности. Экзистенциалисты рассуждают примерно так. Хороших советов, мудрых мыслей множество. А что выбрать в страшную минуту? Что говорит сердце? Что — разум? Чему довериться? Нравственность хороша только тогда, когда она выстрадана. А какой в ней смысл, если она заемна, чужеродна? Быть нравственным и не знать, что такое страдание, — это бессмыслица...

Датский философ *Сёрен Кьеркегор* (1813—1855) в книге «Страх и трепет» пересказывает библейскую историю из Ветхого Завета. Задумал Господь испытать Авраама, главу еврейского рода. Вот тебе повеление: не барашка заколи, а собственного сына. Что делать? С одной стороны, страшная пытка — самому убить сына. Как это возможно? Но с другой стороны, ведь это Божий наказ. Допустимо ли послушаться? Может быть, проще остаться с сыном, отречься от Бога? Думай, Авраам, думай, решай...

В этике Кьеркегора тоже содержится отвержение предназначенных предписаний. Правда, принципы высшего добра и нравственного долга не оспариваются датским мыслителем. Но он придает им статус личных, индивидуальных исканий: человек должен выстрадать эти ценности как результат собственного неповторимого опыта. Нравственность гибнет, как только появляется грех. Раскаяние, т.е. уникальное, индивидуальное чувство, есть высшее напряжение нравственного.

По мнению *Карла Ясперса* (1883—1969), в основе развития жизни индивида лежит определенный набор исходных качеств и среда. Врожденные потенции могут лишь стимулироваться средой и принимать под ее воздействием ту или иную форму либо сохраняться в латентном состоянии вплоть до полного угасания. Предрасположенность и среда действуют прежде всего при посредстве биологических факторов, лежащих вне сознания. На этом уровне мы пытаемся понять причинно-следственные связи. Далее, в сознательной жизни они функционируют психологически понятным образом. Так, факторы среды (такие, на-

пример, как рождение или изменения в жизненной ситуации) формируют бытие индивида и сами в свою очередь испытывают воздействие с его стороны¹. В процессе естественного саморазвития индивид со своей конституцией противостоит среде и вступает в состояние действительного обмена с ней. Отсюда, по Ясперсу, протекает весь опыт человеческой судьбы, деяний, усилий и страданий.

Человек, согласно экзистенциалистам, всегда находится в какой-либо ситуации. В конечном счете все эти частные ситуации разрешаются в пограничные ситуации, т.е. определенные, неизменные ситуации, которые принадлежат бытию как таковому: в них наличное бытие отдельного человека, терпя крушение, одновременно пробуждается к экзистенции. Эмпирическая психология не в силах осветить эти крайние пределы бытия и ответить на вопрос о том, на что способен человек, непосредственно столкнувшийся с ними или отгородившийся, отстранившийся от них.

Считается общепризнанным, что экзистенциалистская философия не представила систематически разработанной этики. Она не оспаривает этого взгляда, но настаивает на том, что хотя этики как выделенной научной дисциплины с четко обозначенными определениями и содержательными положениями общеобязательного характера в экзистенциализме нет (что объясняется своеобразием экзистенциального мышления, особенностями его структуры, проблематики и внутренними сложностями), этический настрой все же тут выражен весьма отчетливо. Экзистенциальная философия проливает свет на многие аспекты эстетического бытия, в поле ее зрения попадают те вопросы, которые при других подходах остаются без внимания. Это имеет особую силу по отношению к Ясперсу, философия которого проникнута пафосом этичности.

В силу своей основной установки Ясперс видит свою задачу не в теоретической разработке нравственных законов, но в таком пробуждении и обострении сознания индивида, чтобы он в каждой определенной ситуации был способен принять решение нравственно. Ясперс хочет укоренить поведение человека в некоторой глубокой безусловности, которая может дать внешнюю заповедь этическому долженствованию. Он указывает на свободное решение экзистенции как на последнюю основу поведения. Для него определяющим в нравственном отношении является не вопрос «Как я должен действовать?», подразумевающий необходимость согласования своего поведения с некоторым внешним ориентиром, а вопрос «Каким я должен быть?», подразумевающий свободный выбор самого себя в качестве нравственной личности. Место нравственного долженствования находится у Ясперса внутри экзистенции и связано с вопро-

¹ См.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 37.

сом о сущности самобытия человека в мире, т.е. этическое у него является неотъемлемым параметром экзистенции. Поэтому, чтобы нарисовать картину возможной экзистенциальной этики Ясперса, важно обратиться к фундаментальному понятию его философии — понятию экзистенции. При этом он отмечает своеобразие экзистенциалистского мышления, которое хотя и использует общеподсофские понятия, но совсем в другом смысле.

Определение экзистенции как бытия возможного, а не данного содержит одно из основных понятий философии Ясперса — понятие безусловного решения. Безусловность постигается и становится бытием экзистенции в безусловном решении. Экзистенция только тогда действительно безусловна, когда она безусловно решает и действует. Экзистенциальное решение, или выбор, — это выбор самого себя, своей сущности, которая потом творчески производит свое собственное бытие. Отсюда экзистенция определяется как «место, в котором я сам создаю себя». Понятие экзистенциального решения (выбора) указывает у Ясперса на принципиальную свободу человека. Ибо если самобытие — результат решения, то это решение свободное, и человек несет ответственность за свои бытие и дела, поскольку он сам создает себя в качестве возможного самобытия. Свобода — не характеристика мира, но специфическое измерение человека, означающее, что его бытие не исчерпывается наличным бытием и «открыто» еще в некотором другом направлении, отличном от мира. Человек не может находиться вне выбора: либо выбирает он (экзистенциально), либо выбирают его (при этом он теряет себя и превращается в материал кого-то или чего-то другого, существующего неэкзистенциально). В ситуациях, в которых человек оказывается, он всегда стоит перед необходимостью различения добра и зла. Принципиальный выбор добра Ясперс относит к основополагающим решениям, приводящим к формированию нравственной личности.

Еще одной характеристикой экзистенции является историчность. Наличное бытие человека характеризуется конечностью и временностью, единичностью, конкретностью и однократностью ситуаций. У каждого человека своя собственная история, накладывающая на него отпечаток. Историчность определяется Ясперсом «как единство наличного бытия и экзистенции». Человек фактически связан со своим наличным бытием, которое означает для него пребывание в мире, ситуациях, коммуникациях. Безусловность этического требования выводится Ясперсом из единства экзистенции и наличного бытия, следовательно, из историчности. Это означает, что этическое требование не остается абстрактным, его содержание (конкретно осуществляемое добро) выясняется только при учете всех жизненных условий (в наличном бытии, обществе, коммуникациях).

Экзистенцию невозможно понять без трансценденции. Трансценденция — необходимое для Ясперса понятие, противоположное понятию наличного бытия в мире и служащее для обозначения другого источника для экзистенции, помимо наличного бытия. Именно в трансценденции заключена возможность безусловности, свободы и самобытия экзистенции. Экзистенции, таким образом, с одной стороны, противопоставит мир, с другой — трансценденция. Без понятия трансценденции невозможно понять учение Ясперса о всеобъемлющем и его метод трансцендирования или «подведение-к-границе», посредством которого достигается объемлющее.

Понятие трансценденции является у Ясперса достаточно проблематичным. Каждый вид объемлющего получается путем методического трансцендирования. Экзистенция сама является трансценденцией наличного бытия и в то же время ей противопоставит ее собственная трансценденция. Трансценденция не может быть познана, но только обнаружена экзистенциально, ее очевидность возможна лишь в форме шифра, являющегося ее языком. Шифр — это бытие, которое вызывается присутствием трансценденции в имманентном.

Этические взгляды Ясперса, и прежде всего его отношение к проблеме общезначимости этических принципов, проясняются при характеристике экзистенции с помощью понятий объективности и субъективности. Основными феноменами нашего сознания является то, что Я как сознание (субъект) противопоставлено объекту как предмету этого сознания. В этом расколе на субъект и объект выступает все, что для нас должно быть действительным в мире. Изначальное, собственное бытие не является ни объектом, ни субъектом, но предпосылкой того и другого — объемлющим. Объемлющее не может быть мыслимо или быть явленным. Мы прорываемся к нему, выходя за пределы данности раскола на субъект и объект. Объективность и субъективность взаимно обуславливают друг друга, при нарушении их жизненной связи экзистенция (как их единство и объемлющее) теряется.

Ясперс разрабатывает также столь важную для нравственного поведения форму объективности, как общезначимые законы долженствования. Объективное долженствование выступает в форме нравственных законов, принципов, моральных и правовых установок, регламентирующих поведение индивидов в обществе и создающих необходимый внешний порядок. Ясперс считает, что в силу радикальной историчности человеческого бытия нет общезначимой формулы, под которую можно было бы подвести каждое нравственное действие. Поэтому общезначимый нравственный закон всегда формален, он схватывает только форму нравственного действия, но не его содержание. Данное нам общезначимое этическое требование выступает как внешняя форма экзистенциального долженствования, т.е. оно

получает свою безусловность в экзистенции, являющейся единственным источником этической достоверности. Этому источнику противостоят уже данные миром этические и моральные законы, которые, с одной стороны, выступают против колебаний индивидуальной этической силы, а с другой — как противопоставленные экзистенциальной безусловности способствуют осознанию экзистенцией достоверности ее собственного долженствования.

Понимание собственного безусловного действия как долженствования в мире является борьбой, в которой своя этическая безусловность может быть понята как сообразная с законом, имеющим источник в вечности. Итак, этическое действие на основе общезначимого закона понимается неадекватно, ибо источник этической безусловности содержится не в нем, а в исторической экзистенции. Поэтому действие в ситуации не может мыслиться как конкретизация общего нравственного закона. Для наглядного объяснения своей позиции в отношении проблемы общезначимости и историчности Яспер использует пример этического осуждения лжи.

Абсолютному запрету лжи он противопоставляет позицию нравственной допустимости лжи при определенных условиях, например, если истина способна нанести вред. Сторонники ригористической позиции не применяют, по мнению Ясперса, нравственных критериев к последствиям правдивых поступков, поэтому строгое соблюдение принципа, запрещающего лгать, может быть как нравственно хорошим, так и формальным, безответственным. Конкретная этическая ситуация не охватывается полностью некоторым общим законом, так как общее не может схватить то, что является истиной экзистенции. Есть ситуации, когда добро может быть достигнуто только с помощью лжи. Поэтому позитивное решение вопроса возможно лишь путем обоснования безусловности экзистенции.

Ложь для Ясперса — это не факт лжи, а внутренняя неправдивость, неистинность самой личности. Ясперс ставит вследствие этого под сомнение этику принципов, безразличную к следствию этических действий, и отстаивает этику ответственности, в равной степени учитывающую и нравственные принципы, и нравственные следствия. Человек должен нести ответственность за последствия своих поступков и убеждений, только тогда он является нравственной личностью. Ложь в конкретной ситуации может быть истинным действием, не становясь при этом общезначимым законом. Вопрос о лжи тесно связан с личностью агента, который принимает решение в соответствии со своей внутренней нравственной позицией.

Вся философия Ясперса является попыткой показать, как должна мыслиться экзистенция, чтобы можно было доверять ее решениям в отношении содержания этических действий. Ясперс вскрывает напряжение между общезначимостью и историчностью, стремится по-

казать, как безусловность этического требования может опосредоваться историчностью человеческого существования. Вследствие радикальной историчности человеческого бытия Ясперс допускает всеобщее только в отношении нравственности. Одним из таких моментов всеобщности является принцип, утверждающий добро: то, что я делаю в качестве экзистенции, должно быть осуществлением добра.

Постижение различия между добром и злом играет решающую роль в экзистенциалистской этике. Добро и зло не являются характеристиками внешнего мира, это чисто человеческое измерение. Различие между ними полагается не абстрактно, но экзистенция сама выбирает добро и тем самым утверждает свое самобытие. Только воля человека может быть доброй или злой. Конкретно содержательной характеристики добра Ясперс не дает. Он выделяет три ступени различения добра и зла: моральную, этическую и метафизическую. На моральной ступени действуют моральные нормы, условности. Эта стадия не безусловна. Здесь нет воли ко злу, но лишь слабость и нерадивость, злым считается неограниченное удовлетворение интересов наличного бытия, без учета общества в целом.

На этической ступени отношение между добром и злом этическое, т.е. здесь речь идет уже о внутренней истинности, а не о внешнем соответствии общему правилу, здесь важно, происходит ли действие из безусловного или само осуществление безусловного подчиняется условиям, используется в интересах наличного бытия, чем разрушается сам корень нравственности. Извращение отношения между безусловным и обусловленным Ясперс обозначает как «изначальное зло» (термин И. Канта), которое означает, что человек может казаться нравственным, не являясь таковым, ибо он делает добро только постольку, поскольку оно не вредит интересам его наличного бытия. В самом добром таится поэтому опасность впадения во зло.

Самоудовлетворенность добрым бытием может превратиться в агрессивный морализм. Тот, кто считает самого себя хорошим, не является таковым, ибо доброе бытие находится постоянно в становлении, им никогда не обладают. Совесть на этической ступени является инстанцией, показывающей, чем добро должно быть для меня. На метафизической ступени отношение добра и зла метафизическое. Этический вопрос о добре переходит в вопрос о том, что в конечном счете порождает волю к добру, в вопрос о сущности доброго и сущности экзистенции. Здесь возможна воля ко злу как таковому.

Зло обращается против себя, и прежде всего против самобытия. Злой воле противостоит любовь. Любовь-ненависть является основополагающим различием у Ясперса, из которого он выводит все остальные. В любви он видит принцип жизни, основу познания. Добро, его содержание и сущность открываются только любящему. Содержание экзистенции раскрывается только в любви, сама экзи-

стенция определяется как «открытость в любви». Любовь как бы напоминает о довременном существовании в вечности. Через ступени взлетов она ведет человека к его подлинному бытию. Но самостановление никогда не осуществляется изолированно. Любя, я ищу других. Только в коммуникации человек осознает себя, свои возможности, осуществляет взлет к самобытию. В коммуникации устанавливается связь с другими и миром, важным оказывается то, как действия одного человека оказывают влияние на других и что они приносят с собой в мир.

Этика, выявляющаяся у Ясперса, не определяется с помощью этических основоположений, моральных принципов, указывающих воле человека правильный путь для воления; ее цель состоит в том, чтобы изменить эту волю в ее основе посредством экзистенциально проясняющего призыва к самобытию, пробуждать стремление к нему, заставлять действовать. Экзистенциалистская этика предъявляет высокие требования к отдельной личности. Поскольку содержательных поведенческих предписаний в ней нет, то этическое решение выступает как задача, которую каждый должен иметь перед собой и нести ответственность за ее решение.

Человек — не безличный объект. М. Хайдеггер

Если иметь в виду строго экзистенциалистскую проблематику *М. Хайдеггера* (1889—1976), то антиподом его философии является Г.В. Гегель, олицетворяющий ту философскую традицию, которую пытается разрушить Хайдеггер. Для раннего Хайдеггера преодоление метафизики есть прежде всего преодоление гегелевской философии тождества. Однако, с точки зрения позднего Хайдеггера, метафизической является и философия Ницше. Ницше — последний величайший метафизик, более метафизик, чем Гегель.

Метафизика — это не только традиция, идущая от Платона, — рассматривать мир идей добра, истины и красоты как подлинный мир. Такой взгляд был преодолен уже в концепции Ницше. Существуют гораздо более фундаментальные формы метафизики, а именно: принцип субъективности, или рассмотрение вещей такими, какими они даны нашему сознанию, а не как они существуют сами по себе. Сознание при таком подходе рассматривается как абсолютно свободное и независимое от окружающего мира. У Ницше эта независимость выражается в воле к власти. Философия Ницше, с одной стороны, необычайно близка к хайдеггеровской проблематике, а с другой — резко противоречит ей. Ницшеанские атаки на платонизм вдохновляли исследования Хайдеггера, в то же время антропоцентризм Ницше, его учение о неограниченной власти че-

ловека над мировым порядком в работах позднего Хайдеггера были подвергнуты резкой критике.

Общность философии Ницше и раннего Хайдеггера заключается в отрицании потустороннего мира (реальность для них есть бытие в мире), в признании единства разума и тела человека при одновременном подчеркивании животной, а не рациональной основы этого единства. Кроме того, как Ницше, так и ранний Хайдеггер считали, что концептуальный порядок в мире есть результат деятельности человека. Расхождение между Ницше и Хайдеггером заключается в следующем. Хотя человек и свободен, с точки зрения Хайдеггера, тем не менее он «заброшен» в реальную ситуацию, и его свобода есть балансирование между свободной волей и внешними условиями.

В более поздних работах Хайдеггера этот мотив ограничения свободы внешним миром становится доминирующим. Бытие как нечто независимое от человека начинает все более превалировать над конечным человеческим существованием. Человек более не центр мира, а, скорее, участник бытия, воспринимающий его постольку, поскольку оно ему открывается. Конфликт между проектом и заброшенностью, выявленный в работе «Бытие и время» (1927), перерастает в конфликт между человеческой техникой и судьбой мира.

Человек лишь участник в борьбе сверхчеловеческих сил, в борьбе света и тьмы, значимости и хаоса, мира и земли. Воля, с точки зрения позднего Хайдеггера, есть лишь готовность принадлежать судьбе. Таким образом, Хайдеггер делает поворот от ницшеанского антропоцентризма к немецкому традиционному мистицизму. С точки зрения Хайдеггера, Ницше остается традиционным метафизиком, так как мир предстает перед ним либо через туман дионисийского опьянения, либо с высот аполлонического разума. Ницше всегда рассматривает бытие с точки зрения человеческой перспективы. Более того, в отличие от предшествующих метафизиков он развил понимание мысли как действий, упорядочивающих мир. У Ницше нет понятия реальности, к которой должен приспособиться свободный человек. Реальность есть «ложь», созданная человеком и приспособленная к его нуждам. Хайдеггер же против такого самоуверенного отношения к бытию. Напротив, с точки зрения позднего Хайдеггера, необходимо не изменять бытие, а вслушиваться — только в результате вслушивания мы можем услышать голос собственной судьбы.

Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как вещи. Но разве в повседневной жизни, где господствует техника, анонимность человеческих связей, человек не воспринимается как безличный объект? Хайдеггер доказывает, что сущность поведенческих стандартов та же, что и в техническом мире. Молотки, гвозди,

сверла, отвертки, шурупы и клей взаимосвязаны в многочисленных звеньях ролей, которые созданы нормами плотницкой практики.

Чем отличается использование человеком инструментов от применения палки обезьяной? Дело вовсе не в том, что люди применяют вещи более умно или эффективно и что только человек распоряжается орудиями для обработки других предметов. Главное различие, считают экзистенциалисты, заключается в том, что орудия в руках человека имеют конкретное применение. Каждое орудие предназначено для чего-то определенного. Если обезьяна берет палку, чтобы достать банан, то она не осознает, использует ли она эту палку по назначению. Может быть, тут происходит что-нибудь другое? Возможно, палкой не удастся сбить банан. Именно так и муравей распоряжается тлей: он выдавливает из нее сок, не зная о том, что каждое «орудие» имеет собственное применение.

Иное дело человек. Он может пользоваться отверткой по назначению — для закручивания шурупов — или не по назначению, царапая надписи на стенах метро. Неправильное употребление отвертки для порчи стены («злоупотребление») — это не то, для чего отвертка предназначена. Обезьяна не может использовать палку неправильно, что бы она ни делала.

Быть отверткой, как и шахматным королем, означает быть тем, что играет определенную роль по отношению к другим вещам. Эти взаимно определяющие ролевые отношения характерны для техники. Одни предметы техники всегда согласуются с другими: стамеска, рубанок, дрель, топор.

Представим себе общество, члены которого подобны пчелиному рою. Каждая пчела есть орган или придаток некоего роя. Эти рои воспроизводят поведение других роев и контролируют друг друга, тем самым устанавливают нормы поведения роя. Но что такое поведение роя? Если отдельная пчела прилетает на запретный цветок, является ли это действием роя или отдельной пчелы? Для того чтобы пчела держалась в стороне от запретных цветов, достаточно наказать (как можно предположить) сестер той, которая отклонилась от обязательных норм. Рой как целое оценивается с учетом действий его частей. Улей в целом есть единство ответственности и, следовательно, хозяин поведения.

Человек же, по мнению Хайдеггера, выходит за пределы других существ и даже самого себя. Данные примеры показывают, что человек, выходя за пределы реального конкретного бытия, постоянно дополняет, «досоздает» мир, который его окружает, и свой собственный.

Правда ли, что мир, в котором мы живем, стал нам привычным, знакомым? Мы, дети постиндустриального мира, живем в повседневности сложившегося уклада жизни. Может быть, он формирует

наши мысли, привычки, представления? Или, напротив, каждый человек несет тайну своей единственности, своей судьбы, своего внутреннего мира? В самом деле, что в человеке «подлинно человеческого»? Иначе говоря, что в нем неизменно, неистребимо, неиссякаемо? Что не поддается влиянию жизненной рутины или преходящего образа жизни? Что не зависит от окружающего нас реквизита постиндустриальной эпохи?

Ситуация повседневного выбора

Кажется, будто человек во все времена одинаков. Под туникой, рыцарским плащом, скафандром космонавта бьется сердце мечтателя, подвижника. Он рождается, утверждает или отвергает повседневность, познает мир, переустраивает его. Он переживает любовь, воодушевление, радость общения, ненависть, одержимость. Заговорит ли древний пергамент или откроет свои тайны поселение, некогда скрывшееся под земной твердью, мы слышим знакомый, понятный нам голос человеческой страсти, горения, открытости. Нам вполне понятны чувства одиночества, разочарования, скорби, нам вняты стремления вырваться за рамки времени, ощутить отблеск человеческого бытия.

Повседневность неотступно предлагает нам ситуацию выбора и властно требует ответа. Искать желанную профессию или присоединиться к решению приятеля? Изложить собственное мнение или проголосовать как все? Довериться любимой или сразить ее жесткостью? Испытать радость общения на людном перекрестке жизни или «ощутить сиротство как блаженство»?

Хайдеггеровское представление о человеке трагично. Не обесценивает ли оно таким образом жизнь, не стирает ли различие между «надо» и «нельзя»? Нет, поскольку «надо» принять условия человеческого существования, каковыми они являются. Истинное существование противопоставляется неистинному, безличности, банальной повседневности, закрывающей глаза на смерть и видящей в тоске только унижение.

Бытие и свобода

Человек ответствен не только за себя, но и за других. Он озабочен судьбой всех людей. Разясняя это положение своей философии, *Ж.П. Сартр* (1905—1980) подчеркивает, что человек постигает себя через другого. Этот «иной» так же достоверен для него, как и он сам. Другой потребен для собственного существования и самопознания человека.

Когда человек совершает тот или иной поступок, он толкает на определенную жизненную магистраль не только себя, но и других, а то и все человечество. Разве это не повышает меру ответственности человека за свои действия? Человеческое бытие — совершенно уникальная реальность. Ничто внешнее не властно над человеком. Он есть причина самого себя. Экзистенциалисты утверждают, что человек свободен, он осужден быть свободным.

Что же является основанием свободы для человека? Тот факт, что он сам себя создает, сам ответствен за содеянное? Сартр считает, что все люди свободны, потому что никто не может исключить из сознания свободу. Свобода абсолютна. Человек отличается от всех других созданий именно тем, что он свободен выбирать самого себя, быть самим собой и нести ответственность (прежде всего перед собой) за свой выбор.

У Хайдеггера мы встречаем несколько иную позицию. У человека много альтернатив. Но не всегда свобода дарует ему счастливую возможность приблизиться к бытию. Поэтому человек может частично ограничить свою свободу, поставив себя перед последней возможностью инобытия — смертью. Только в этом случае человек может услышать то, что «говорит» ему в этот момент бытие.

По мнению К. Ясперса, вопрос о бытии человека не однозначен. Человек всегда есть нечто большее, чем то, что он знает. Всегда есть возможность превзойти самого себя. Человек неодинаков во всех случаях, потому что постоянно находится в пути. Как уже отмечалось, человеческое бытие расколото хотя бы потому, что он рождается мужчиной или женщиной. Но бытие человека расщеплено не только тайной пола. В нем парадоксально сосуществуют дух и плоть, рассудок и чувственность, душа и тело, долг и свобода. Это означает, что существование человека — не круговорот, который повторяет себя во всех поколениях. Человек может изменить себя через свободу. Человек — не только существование, но и некая возможность, даруемая ему свободой.

«Человек из барака». Г. Марсель

Французский экзистенциалист *Габриэль Марсель* (1889—1973) утверждал, что в наше время обнажилась сердцевина человеческого бытия. Всякая попытка забыть об этом вряд ли приемлема для человека, который стремится к ясности ума. Экзистенциальные проблемы Марсель рассматривает на примере «человека из барака», т.е. полного изгоя общества. Такому человеку далеко не бессмысленно поставить вопросы: кто же я? зачем живу?

Марсель рассуждает так: хотя все то, чего лишился «человек из барака» (социальное поведение, родина, средства существования), у меня есть, тем не менее я не могу задаться теми же вопросами, обратив их к себе. Но почему? Свои рассуждения Марсель строит по логическому принципу «от противного». Допустим, я, по соображениям благоразумия, замыкаюсь в привилегированной части людей, которых подобные вопросы не касаются и не беспокоят. Ведь располагая свободой, человек склонен думать, что так оно и должно быть. Но стоит мне в своем воображении поставить себя на место «человека из барака», как я начинаю его глазами, его мерками оценивать свою попытку жить среди привилегированных, которых не тревожат вопросы о том, кто они и зачем живут. Оторвавшись от своих условий существования, я мгновенно осознаю: не знаю, кто я... Ставить себя в положение изгоя, человека, который ни чем не обладает, — значит глубже понимать собственное существование.

Абсурдность человеческого существования. А. Камю

Моральная проблематика была основной для *Альбера Камю* (1913—1960). Однако он так и не создал законченной системы этики. Тем не менее в письмах Камю имеется целый ряд сведений относительно его этических воззрений.

Нравственные размышления Камю неразрывно связаны с теоретическими основами его философской антропологии. «Высшим пунктом этой философии, родословная которой восходит к Гегелю, является конституирование сознания в оппозиции к миру. Результатом такого акта выступает убеждение в принципиальной гетеронии мира и Я. Принципиальное несходство мира и Я обнаруживается не только в сфере сознания, но и, что еще более трагично, в сфере самосознания. «Констатация принципиального различия и убеждение в его неустранимости порождает абсурд».

Абсурд состоит в том, что такое мировосприятие не содержит оценки. И однако, согласно Камю, в основании абсурда все же лежит некоторый оценочный акт, а именно признание того, что понимаемость, осознанность желаемого. Сознание дается человеку наряду с другими, равными по уровню бытия сознаниями, причем никто не имеет в мире уникального места — оно уравнивается с существованием вещей. Поэтому Камю утверждает, что другого человека можно узнать практически, овладеть им, однако это не будет означать, что путем овладения другой действительно понятен или, как Камю это называет, «прозрачен». Полем абсурда выступает вся действительность.

Если человек уясняет различие своих притязаний и способностей, то сознание абсурда охватывает его целиком. С этим можно согласиться, поскольку часть стремлений человека реализуется в мире без препятствий, а остальные не реализуются вообще, и на точке их столкновения с миром возникает абсурд, вследствие чего такую личность можно назвать абсурдной и неабсурдной одновременно. Однако такое воззрение чуждо Камю: для него достоинство человека именно в абсурде. «Слои» личности неравнозначны — ядром сознания выступает та часть, которая признает абсурд и отныне должна поступать в соответствии с его законами, а остальное в человеке лишь акциденции.

С точки зрения Камю, абсурд рождается из конфронтации сознания и мира, и, чтобы не допустить исчезновения абсурда, экзистенциалист допускает самоубийство и тотальную деструкцию мира. Этим путем конфронтация сохраняется. Указанное толкование можно подтвердить обширной цитатой из «Мифа об абсурде». Если признать правомерность этой конструкции, то личность в мире получает лишь одну возможность — бунта, который есть непереносимое следствие абсурда. Но бунт человека, по Камю, есть не стремление стать господином, а поиски равенства. «Бунтую, следовательно, существую» — таково основное положение этой философии. Оно влечет за собой отрицание всяких прав и правд, в особенности прав моральных. Бунт рождает особую этику, основанную на абсурдном опыте, отвергающую этику героизма и гедонизма.

Для этики Камю характерны недоработанность основных понятий, некритичность определений, вольный подход к объекту рассуждения. Не определено даже такое понятие, как автономия личности. Часто и охотно помимо личности Камю говорит о человеческой природе, что позволяет ему некоторым образом связывать личность с человечеством, обходя историю. Ценность исторических событий им не воспринимается как подлинная. Отсюда проистекает и особая роль, отводимая бунту. Бунт, следовательно, есть постоянное напряжение, постоянный поиск посредника между добром и злом, справедливостью и свободой. Процесс этот не имеет конца — бунт рождает новую абсурдную ситуацию и новые изменения. В таких условиях человек единственно может дожить до уменьшения страдания. Впрочем, когда Камю касается вопросов социальной справедливости, бунт поневоле перестает быть таковым. Ведь требуя социальной справедливости, следует соглашаться на ограничение, принятие других ценностей, например свободы. Чтобы бунт оставался самым собой, должно требовать справедливости, свободы личности, социальной интеграции и многих других ценностей одновременно.

Он должен содержать в себе для равновесия конкурирующие ценности. К учению о революционном протесте Камю не приходит.

Напротив, с его позиции оправдываются крайний экстремизм, фанатизм, нетерпимость.

Человеческое бытие, таким образом, есть вопрошание, обращенное человеком к самому себе. Однако повседневная реальность постоянно берет человека в плен, и он покорно принимает условия своего существования, как бы нелепы они ни были. Французский философ утверждал, что бессмысленность и безнадежность человеческого существования не могут быть доказаны. Если человек принимает обстоятельства жизни, значит, они его устраивают.

Стало быть, нужны какие-то радикальные средства, которые могут вырвать человека из ситуации абсурда. Человек должен сохранить свое достоинство. Но как?

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема, — писал Камю. — проблема самоубийства. Решить, стоит ли или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии¹.

Однако помимо самоубийства есть еще один способ преодоления абсурда — это *бунт*, восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Чем хорош этот путь? Он оспаривает конечные цели человека во вселенной. Только в бунте человек обретает смысл бытия. Раб протестует против участи, которая уготована ему рабским положением... Ни в коем случае, считает Камю, нельзя принимать за благо неподлинное существование.

Понятие «бунт» тесно связано для Камю с *опытом абсурда*. В «Мифе о Сизифе» (1942) Камю дал описание абсурдного мышления, широко распространенного и ставшего болезнью духа. Однако понятие «абсурд» у Камю не поддается однозначному и точному определению. Речь идет о феноменологическом понятии, которое, скорее, сигнализирует об основном опыте действительности, чем фиксирует ее.

Камю описывал явление абсурда следующим образом: мы замечаем в себе тягу к единству, к ясности, к познанию мира в целом; нас мучает вопрос, существует ли смысл, придающий жизни ценность; мы стоим противостоим молчащему миру; мы одиноки со своими вопросами. Тщетно задаваемые вопросы приводят к неожиданному скачку к религиозным убеждениям или, напротив, к сомнению, к нигилизму. Так мы начинаем чувствовать себя покинутыми в пустыне, но одновременно жаждем счастья и полноты жизни. Эту ситуацию разорванного, расколотого бытия Камю называл «абсурдом» и требовал (в особенности выразительно это звучит в эпилоге «Мифа о Сизифе»), чтобы человеческая честь стремилась противостоять этой ситуации, а не бежать от нее.

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

В абсурде нет самоуспокоения, напротив, он несет возбуждение, возмущение тем разладом между человеком и миром, природой и обществом, человеком и человеком, который делает абсурд хронической осознанной болью. Бунт одновременно и есть момент абсурда, поскольку он выражает и недовольство, и протест против абсурда. Хотя абсурду не дано понятие завтрашнего дня, не знает он и надежды, но человек обретает в нем средство борьбы против существования, обретает собственное достоинство и свободу. Страдание, нужда, несправедливость, тирания, зло всякого рода (и прежде всего смерть и убийство) ставят нас перед абсурдом. Можно сомневаться во всем, но только не в этом явлении и не в протесте и мятеже, которые оно в нас вызывает.

Итак, бунт для Камю — сознательное выступление против природных и исторических условий нашего существования. Без такого рода бунта человеческая жизнь пребывает в атмосфере затхлости, неподвижности, наивности, в состоянии сна или незрелости. Только бунт пробуждает сознание. Осознанный бунт выражается, по Камю, в двух ограничивающих друг друга формах: метафизической и исторической. В некотором смысле, считал Камю, история метафизического бунта идентична истории религии, поскольку это — восстание против условий нашего существования. Исторический бунт возникает там, где требование свободы и справедливости ведет к конкретным политическим акциям, т.е. к революции.

Более конкретное определение этого вида бунта приводит, по Камю, к «диалектике бунта», т.е. к амбивалентности этого явления, изменяющего своим первоначальным идеалам и становящегося революцией. Но при ближайшем рассмотрении тексты Камю обнаруживают неясность понятия «исторический бунт», показывают трагические стороны его политической философии.

Как видим, в философии существования множество разных, необычных сюжетов. Что же в ней ценного? Прежде всего то, что она утверждает достоинство и значимость всякой человеческой личности, ее непререкаемую ценность. Она утверждает ее подлинное величие и неоспоримые права на духовную свободу и достойные условия жизни. Экзистенциалисты определяют человека через его деяния. Может показаться, что их философия печальна, пессимистична. Но такое впечатление ошибочно. Ведь само понятие «человеческое бытие» предполагает повышение человека, его готовность превзойти самого себя. Следовательно, экзистенциализм вооружает человека одухотворяющей целью.

* * *

Экзистенциализм приковывает внимание к внутреннему миру человека, к его тончайшим переживаниям. Философы этого на-

правления показывают, что каждый человек может соучаствовать в общем процессе творчества. Экзистенциализм ставит задачи перед каждым индивидом, побуждая его к ответственности и свободе.

Таким образом, бытие человека есть способ выявления его самого, его внутреннего мира, его трепетности, схваченной в пограничных ситуациях. Экзистенция есть выражения уникальности бытия. Вот почему философы-экзистенциалисты рассматривают вопросы человеческой свободы и ответственности, смысла жизни, вины и страха, обсуждают в разных аспектах темы любви и смерти, искажения человеческого общения.

Само понятие «бытие» многозначно. Бытие — это не вещь и не предмет. Среди вещей мы никогда не найдем самого бытия. Бытие выступает как некое присутствие вещи, как теперь сущее. Бытие всегда «бытийствует» в сущем. Но оно неизмеримо богаче, потому что является обозначением не только всего того, что есть, но и всего того, что может быть. Огромную роль в философии играет понятие человеческого бытия, отражающего некий идеал человеческого существования.

Вопросы для размышления

1. Чем страх отличается от трепета?
2. Почему экзистенциалисты определяют бытие как возможное?
3. Как можно расшифровать понятие «экзистенция»?
4. Почему трансценденция связана с экзистенцией?
5. Отчего экзистенциалисты считают, что добро и зло не являются характеристиками внешнего мира?
6. Что означает формула «Человек — не безличный объект»?
7. Как понять слова Ж.П. Сартра о том, что человек постигает себя только через другого?
8. Как вы понимаете образ «человека из барака» Г. Марселя?
9. Кто из экзистенциалистов утверждал абсурдность человеческого бытия?
10. Объясните, почему Альберт Камю обращается к образу Сизифа?

Литература

- Современный экзистенциализм.* М., 1966.
Проблемы человека в западной философии. М., 1988.
Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1999.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

Заключение

Наше поведение во многом определяется ценностными суждениями, и на их обоснованности зиждется наше психическое здоровье и благополучие. Великие гуманисты прошлого были философами и психологами одновременно. Они полагали, что понимание природы человека немыслимо без понимания норм и ценностей его жизни. Психологию нельзя отделить от философии этики, социологии или экономики. На протяжении многих столетий развивается этическая мысль. Она существует во множестве вариантов, отражает разные представления о человеке, человеческой природе, смысле жизни и ценностных установках. Опыт нравственных исканий показывает: ни добро, ни зло не предопределены и не реализуются автоматически. Решение остается за человеком. Оно зависит от его способности относиться к самому себе, к своей жизни и счастью всерьез. Оно зависит от его готовности решать и свои собственные нравственные задачи, и нравственные проблемы всего общества. Оно, наконец, зависит от его мужества быть самим собой и быть для себя.

Мы обнаруживаем, что проблема добра и зла есть и весьма тревожное метафизическое измерение. Мы начинаем отдавать себе отчет, что происходящее в нашем мире определяется не одними только материальными причинами. В конечном счете оно непосредственно отражает динамику сферы архетипов. Силы и сущности, оперирующие в этой сфере, сильно поляризованы: пантеон архетипических фигур включает в себя как благие, так и гневные божества. Архетипические принципы — добро, нейтральное и зло — представляют собой неотъемлемую часть творения и необходимые элементы в космической игре.

По этой причине устранить зло из устройства Вселенной невозможно. Половину архетипического пантеона просто "отстранить от дел" нельзя. В свете этих прозрений совершенно очевидно, что, если мы хотим улучшить ситуацию в мире и уменьшить воздействие элементов зла на наши повседневные дела, нам нужно найти для архетипических сил, которые в ответе за эти элементы, менее разрушительные и менее опасные формы выражения. Назрела необходимость создавать ситуации, в которых мы могли бы выразить архетипическим силам свое почтение и дать им альтернативную возможность выражения, не разрушающего нашу жизнь, а, наоборот, оказывающего ей поддержку. Иногда приходят интересные идеи относительно такого рода деятельности и институтов.

Для уменьшения воздействия потенциально разрушительных архетипических сил в нашем мире могло бы послужить прежде всего отыскание безопасных каналов для их выражения в измененных состояниях сознания. Сюда могли бы войти программы систематических духовных практик различной ориентации, разнообразные формы эмпирической психотерапии, обеспечивающие доступ к перинатальным и трансперсональным переживаниям, а также центры, предлагающие психоде-

лические сеансы под наблюдением специалистов. Весьма важно было бы также вернуться к санкционированным обществом ритуальным действиям вроде тех, что существовали в древних и туземных культурах.

Современные версии ритуалов перехода могли бы обеспечить сознательное переживание тяжелых энергий, направленных на разрушение и саморазрушение, предотвращая тем самым их неблагоприятное воздействие на общество. Дополнительными интересными альтернативами могли бы стать новые, динамичные формы искусства и развлечений, использующие технологию виртуальной реальности.

Эти преобразовательные методы можно дополнить различными видами деятельности, ориентированной вовне и служащей той же цели. Так, мощные и потенциально разрушительные взрывные энергии, которые ныне выражаются в смертоносных войнах, можно бы отчасти нейтрализовать, направив на реализацию глобальной крупномасштабной программы по освоению космоса или на другие технические проекты. Подобную же возможность могут обеспечить события соревновательного характера — начиная со спортивных состязаний и кончая соревнованиями в развитии науки и техники. Некоторая часть этой энергии может найти выход в парках хитроумных аттракционов, в проведении карнавалов и зрелищ наподобие древних и средневековых празднеств, в которых участвовали короли, аристократия, дворянство и простой люд. Если в вышеперечисленных прозрениях есть доля истины, задача по разработке таких новых форм приобретает большой интерес.