

ББК 88  
Э 97

Ю. С. Борцов

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Ответственный редактор проф. **Ю. С. Борцов**

Редакционная коллегия:  
проф. Ю. С. Борцов, проф. **Ю. Г. Волков**,  
проф. Г. В. Драч, доц. **О. М. Штемпель**

**Кондратов В. А., Чичина Е. А.**

Э 97 Этика. Эстетика. - Росюв н/Д.: Изд-во «Феникс», 1998. - 512с.

Учебное пособие предназначается для студентов высших учебных заведений. Оно охватывает основные темы из области истории и теории этики и эстетики и опирается на многолетний опыт чтения курсов этики и эстетики на философском факультете РГУ и других вузах Росгова-на-Дону. Написанное простым языком и содержащее описание и анализ ярких и значительных фактов и события из этической и эстетической жизни человечества, пособие обращено также к преподавателям и учащимся средних учебных заведений, к широкому кругу читателей.

4306010000 \_ безобъявл

ББК 88

15ВН 5-222-00224-1

Кондратов В. А., Чичина Е. А., 1998  
Оформление, изд-во «Феникс», 1998

**Н**а протяжении многих веков люди мечтали о счастливой и благополучной жизни, наполненной высоким смыслом и основанной на идеалах добра и справедливости, верности и чести, порядочности и товарищеской взаимопомощи, красоты и гармонии.

Совесьть и доброта, честь и достоинство, долг и ответственность — эти нравственные понятия и ценности всегда выражали глубочайшие устремления человечества в его духовном развитии, открывали перспективы совершенствования человека и придавали его жизни достоинство и смысл. В мифах и легендах, преданиях и сказках, в религиозных исканиях и философских учениях выражены мечтания людей об идеальном миропорядке, в котором добро и справедливость, долг и ответственность, честь и достоинство выступают основой и содержанием общественных отношений.

Особенно остро проблема места и роли нравственных ценностей в общественной жизни встала в XX в., когда стало очевидным, что самые выдающиеся достижения технического прогресса оборачиваются катастрофическими последствиями для человека, если не происходит соответствующее развитие культуры общества.

Эта ситуация обостряется сейчас в условиях широкого использования и внедрения новых информационных технологий во все сферы общественной жизни. Быстро изменяются облик современного мира, характер и способ человеческого общения, производственной деятельности. Ход исторического процесса становится непредсказуемым.

В XX в. прогрессивные мыслители все более обращают свое внимание на человека, его жизнь, благополучие, свободу, развитие способностей, реализацию

творческих сил, освобождение от невежества и пороков. На достижение этих целей ориентированы и научные исследования, и эмоционально-художественное освоение действительности, и образовательная деятельность.

Различают гуманизм действенный, реальный и гуманизм абстрактный, отвлеченный. Один заявляет о себе вербально, словесно, другой — делами, реальными условиями. Абстрактный гуманизм сотрясает воздух декларациями, проповедями, призывами, реальный акцентирует внимание на социально-экономических, экологических, эстетических, политических, духовно-нравственных условиях жизни людей. Первый взывает к абсолютной свободе, второй стремится обеспечить свободный труд. Один во главу угла ставит абсолютизированную индивидуальность, другой стремится индивидуальность сочетать с соборностью, коллективностью, обеспечить каждому человеку возможность развивать себя, служить добру, истине, красоте.

Каждый человек обладает суверенностью, самостоятельностью и в то же время консолидирован с определенной социальной группой, этнической общностью, государством. Свобода личности достигается гармоническим слиянием ее с условиями своего бытия. Долг и обязанности в таком случае не воспринимаются обременительно, как нечто чуждое, противоестественное. Нормы и предписания выполняются добровольно, без принуждения, запреты и приказания становятся излишними, нет необходимости в насильственном навязывании жизненных ориентации.

Проблема гармоничного согласования личностных прав и общественных функций достигается и объективными предпосылками, и субъективными условиями, привитием человеку гуманистических воззрений. На это могут и должны быть нацелены и учебный процесс, и досуговое время, и коммуникативные связи, и игровая деятельность. Человечность в ее истинном, глубоком смысле способны прививать все учителя-предметники: и те, кто преподает литературу и историю, и те, кто преподает физику и биологию. Все науки —

естественные, технические, общественные — сосредотачивают свое внимание на человеке, каждая в своем роде.

Познание и обучение служат рациональному и художественно-образному, моральному освоению действительности, формированию разумных запросов человека, его практической и духовной устремленности. Очень важен итог образовательных и воспитательных усилий: сформирован индивидуалист или коллективист, эгоист или альтруист? Ориентирован человек на производительный труд или только на потребление, рассматривает других людей в качестве равных себе, достойных внимания и уважения или же смотрит на них лишь как на средство удовлетворения своих желаний?

Реальному гуманизму противостоит антигуманизм (индивидуальный, групповой, национальный, государственный). Для его преодоления и нейтрализации недостаточно одних проповедей любви и сострадания, милосердия и уважения. Нужны эффективные, практически осязаемые усилия по обеспечению истинно человеческих условий существования, доказательству той благородной истины, что каждый человек интересен, каждый человек дорог!

Первым условием этого служит недопущение массовых истребительных войн, исключение их из жизни человечества. Все люди должны осознать, что средств массового уничтожения всего живого и без ядерного оружия более чем достаточно, что гарантий безопасности становится все меньше и что все более хрупким и уязвимым становится мир. Безумны мировые войны, но столь же недопустимы региональные и гражданские войны, когда из-за экономических и политических интересов, ради властолюбия используют вооруженную силу против граждан своего государства. Такого рода победы в конечном итоге всегда несут в себе поражения.

Кризис, переживаемый нашей страной, также в значительной степени вызван утратой гуманистических нравственных ценностей, подчинением морали политико-идеологическим интересам. Становится все более очевидным, что одних только социально-экономиче-

ских и политико-правовых реформ для его преодоления недостаточно. Необходимо сформировать новое мировоззрение, возвышающее мораль над экономическими, политическими и социальными процессами в качестве задающей и оценивающей инстанции. Ведь любые социальные преобразования только тогда имеют прогрессивный смысл, *когда служат* духовно-нравственному возрождению и совершенствованию человека и общества. Поэтому присущим морали критической настрой по отношению к действительности, неудовлетворенность реальностью и ее оценка с точки зрения лучшего, идеального, более справедливого являются необходимыми предпосылками соответствия социальной практики провозглашаемым гуманистическим целям.

Проблема повышения удельного веса морали в миропонимании современного человека оказывается не менее актуальной и для Запада. По свидетельству виднейших западных философов, дух гордости и оптимизма, присущий западной культуре, все больше сменяется в наше время замешательством и переживанием тщетности всех социальных достижений при потере из виду цели — самого человека. Забвение смысловых проблем оборачивается утратой веры в человека, сознанием его бессилия и ничтожества перед грандиозными достижениями цивилизации.

Поэтому нравственное возрождение и духовное совершенствование человека — это и цель, и средство прогрессивных и успешных социальных преобразований. Таковыми они могут быть только при условии приобщения каждого человека к фундаментальным нравственным ценностям, превращения их в устойчивые убеждения и мотивы поведения.

По своей природе нравственные ценности, с одной стороны, просты и как бы самоочевидны. Это прежде всего уважительное и благожелательное отношение к самой жизни с ее радостями и тревогами, надеждами и разочарованиями, верой и сомнениями. Это то, что придает жизни осмысленный и достойный характер — любовь и забота о благополучии родных и близких, о доме, родных местах, о бережное и заботливое отно-

шение к природе и достижениям культуры, к истории своего народа и всего человечества. Это свобода и независимость, долг и ответственность, доброта и человечность, великодушие и верность, порядочность, честь и достоинство, самоотверженность, благородство, бескорыстие, дружба и любовь...

Однако, с другой стороны, простота и самоочевидность нравственных ценностей всегда сказывались обманчивыми, что делало нравственные ценности предметом острейших дискуссий и нравственных исканий человечества. Практически всегда, исключая случаи откровенного цинизма, люди стремились привлечь авторитет моральных ценностей для обоснования собственной правоты и разоблачения чужой злонамеренности и своекорыстия. Служение добру и справедливости оборачивалось зачастую противоположным действием, и не было в истории человечества злодеяния, которое не прикрывалось бы соображениями морального порядка.

Поэтому понятно стремление сознательных людей понять природу нравственных ценностей, научиться ориентироваться в жизненных ситуациях, опираясь не только на эмоции, обрести устойчивые жизненные цели.

Уже в ранних формах народного творчества — мифах и легендах, былинах и сказаниях — можно обнаружить представления людей о добре и зле, о человеческой судьбе и ее причудах, о назначении человека и его достоинстве, о смысле жизни.

Значительный вклад в духовные искания человечества на этом пути вносят религия и искусство, накопившие огромный нравственный опыт.

Однако только в этике как философской науке нравственных ценностей и целей, мораль в целом становятся предметом специального интереса.

Этика возникла более двух с половиной тысяч лет назад, когда в результате общественного разделения труда познавательная, теоретическая деятельность отделилась от непосредственно практического нравственного сознания. Но направленная на решение тех же практических проблем нравственного бытия человека,

с которыми он постоянно сталкивается в повседневной жизни — что хорошо и что плохо, что правильно, а что нет и почему, как следует поступать, чтобы сохранить доброе имя и достоинство, — этика изначально формировалась как «практическая философия», дающая понятие человеку о добродетельной жизни. При этом большинство философов рассматривали свои философские системы как необходимое основание «практической философии», видя именно в ней главный смысл и результат своих теоретических построений.

Таким образом, этика всегда стремилась к теоретическому осмыслению ценностных поведенческих и смысловых проблем человека — как и во имя чего нужно жить, на что ориентироваться, во что верить и к чему стремиться.

На длительном историческом пути этика накопила богатый материал, имеющий универсальное значение для воспитания нравственной культуры общества и личности. Ведь мораль относится ко всеобщим условиям жизнедеятельности общества, а моральность является существенной характеристикой человека. Поэтому изучение этики необходимо каждому человеку, независимо от рода его деятельности, ведь этические знания формируют в человеке в первую очередь не специальные профессиональные знания и умения, а саму личность.

Не следует, разумеется, упрощать эту задачу и видеть в изучении этики средство «научения» морали, ибо нравственная позиция человека, его моральный облик формируются всеми условиями его жизни в обществе, а вовсе не только на уроках этики. Однако именно изучение этики привлекает внимание личности к вопросам морали, прививает интерес к высшим жизненным ценностям, способствует повышению нравственной культуры человека. Не делая автоматически человека добрее и порядочнее, она помогает развить моральное самосознание личности, пробудить чувство личной ответственности за свое самосовершенство и учит творческому отношению к нравственным проблемам.

от Конечно, многим историческим типам этики было присуще стремление непосредственно руководить человеком, предлагая и навязывая ему критерии ценностей и правила поведения. Пожалуй, именно это морализаторство и назидательство старой этики зачастую отталкивают современного человека от ее изучения, ибо он привык к самостоятельности в вопросах жизненной ориентации и не приемлет никакие посягательства на суверенитет.

Однако современная этика менее всего претендует на то, чтобы «научить» морали, вложить в сознание человека набор ценностей и правил поведения, пригодных на все случаи жизни.

Исходя из осмысления историко-этического опыта, исторического процесса нравственного развития общества и человека, современная этика стремится научить человека другому — сознательному и разумному отношению к нравственным проблемам. Этические знания не подменяют и не могут подменить моральное сознание личности, а служат рациональной основой для его формирования, для превращения возникающих в жизни нравственных чувств, переживаний, интуиции, представлений в устойчивые и морально-ценностные установки, продуманные убеждения.

Мораль, как особый способ практически-духовного освоения действительности, как оценочно-императивное видение перспектив совершенствования общественных отношений и их субъекта — человека, нравственность, как совокупность практических форм взаимоотношения людей, являются важнейшей и сложнейшей сферой взаимоотношений человека и общества. Ее постижению, проникновению в тончайшую ткань ценностных смыслов и значений, формированию нравственной культуры и умению ориентироваться в мире человеческих отношений с позиций человечности в значительной мере были направлены такие области человеческой культуры, как литература, искусство, религия. /

Однако наибольшие результаты в раскрытии содержания этого способа духовного освоения действитель-

ноет л общественным человеком, проникновении в его специфику, выявлении его структуры, назначения и функций принадлежат философии,

Философско-этическая мысль на протяжении всей своей истории накопила огромный материал, теоретическое осмысление и обобщение которого является необходимым условием плодотворного научного постижения сущности морали. В то же время этика всем своим содержанием активно участвовала в развитии и обогащении самой морали, в ее обосновании и проникновении моральных ценностей в повседневную жизнь человека через изучение этики, через этическое просвещение.

Изучая нравственную проблематику, раскрывая специфические особенности морали, этика демонстрирует ее место и роль в человеческой культуре, показывает, что мораль существует не просто в качестве относительно самостоятельной сферы общественной жизни человека, а фактически пронизывает гуманистическим содержанием все сферы духовной культуры. На этом основании великий гуманист XX в. А. Швейцер сказал, что «культура есть этика».

Эстетика является совершенно особой областью философского знания. Если философия в основном оперирует чисто спекулятивными категориями, то эстетика вовлекает в свой круг понятия, кажущиеся с первого взгляда довольно простыми. «Простота» их заключается в том, что *они* достаточно часто присутствуют в живой речи, находятся постоянно на слуху. Действительно, люди часто пользуются категориями прекрасного и возвышенного, трагического и комического — они им необходимы при оценке событий, явлений, конкретных людей, исторических событий и т. п. Каждый из нас зачастую обращается к понятиям юмора и сатиры, иронии и сарказма, постоянно (фактически каждый день!) высказывает эстетические суждения, если не о спектакле и художественной выставке, то уж обязательно о какой-либо популярной телепередаче или кинофильме, обмениваясь впечатлениями об актерской игре или мастерстве режиссера и т. п.

Но употребляя эти понятия, большинство даже не догадывается об их истинном эстетическом смысле. На уровне массового сознания каждый вкладывает в них свое. Наверное, поэтому сфера эстетики довольно часто предстает легкодоступной для изучения или вовсе не требующей изучения. Например, художественная критика. «О чем здесь рассуждать, зачем?» — думает обыватель. Художественная критика, с точки зрения обыденного сознания, представляет абсолютно ненужный пласт эстетической культуры: «К чему заумные рассуждения? Каждый прочтет (увидит, услышит) и сам разберется. А эти критические нагромождения только раздражают!»

Теоретическое же сознание объективно оценивает эстетические понятия. Но этом уровне никто не сомневается в их многомерности, противоречивости и сложности. К той же художественной критике отношение совсем иное. Она — предмет пристального изучения, ей может быть посвящено *блестящее* исследование (как например, эссе М. Мамардашвили «Литературная критика как акт чтения»), которое заинтересованному, развитому человеку от кроет новые, подчас неожиданные стороны и искусства, и самой жизни. \* Особенностью эстетики является и ее эмоциональность, ориентированность на человеческие чувства (человеческая чувственность, собственно, и составляет основной традиционный предмет эстетики). Она более, чем какая-либо иная дисциплина, обращена к душе человека. Современная жизнь столь рациональна, столь расписана, столь упорядочена, что человеку просто необходима активная эмоциональная жизнь. Позволить человеку ее обрести сможет развитая эстетическая культура, которая немислима без опоры па теорию и историю эстетики и искусства.

Таким образом, этика и эстетика уже с самого начала предполагают определенную моральную и эстетическую развитость человека, к которому они обращены, его готовность сознательно занять нравственно-эстетическую позицию. Этика и эстетика выступают как средство ориентации индивида в сложных *колли-*

зиях нравственной и художественной жизни, а отнюдь не как орудие духовного диктата. Они помогают моральному и художественному сознанию обрести рациональное обоснование и уверенность в себе.

Знакомство с этической и эстетической проблематикой, начатое этой книгой, — лишь первый шаг в начале большого пути, который проходит каждый человек, задумывающийся над проблемами смысла жизни, счастья, добра и зла, долга, свободы и ответственности. Это сложный путь духовных исканий, мучительных и радостных размышлений и практической работы над собственным самосовершенствованием человеческой жизни, приданием ей благородного и возвышенного смысла.

Помочь человеку на этом пути, не подменяя его самостоятельного взгляда на мир, без поучительной назидательности, но в то же время с опорой на размышления и знания, — цель этой серьезной, вдумчивой и интересной работы. Насколько она оказалась реализованной — судить вам, читатель.

В. А. Кондратов

астоящее учебное пособие написано на основе курса лекций, читаемых автором на протяжении ряда лет на философском факультете Ростовского государственного университета.

О нем вниманию читателя предлагается систематическое изложение основных этапов истории этической мысли, рассмотрение методологических и теоретических проблем происхождения и природы морали, ее исторического развития.

32

Х» работе также анализируются вопросы специфики морали, ее места и роли в духовной культуре общества и в жизни человека, рассматриваются проблемы структуры и содержания морали как сферы сознания и практической деятельности и ее функционирования в целом.

*Пособие* по этике может быть полезно студентам, аспирантам и преподавателям, специалистам в области духовной культуры и вообще всем, кто интересуется вопросами морали.

## ЭТИКА — УЧЕНИЕ О МОРАЛИ И ПРАВСТВЕННОСТИ

Слова «этика», «мораль», «нравственность» часто употребляются как синонимы, и этому способствует перевод слов «згос» и «моралис» с греческого и латинского как «обычай», «уклад», «порядок», «нрав». Однако в философии сложилась традиция различения этих понятий.

Термины «мораль», «нравственность» здесь означают определенную сферу общественной и личной жизни, сферу культуры, а под «этикой» понимается исследование, изучение морали и ее обоснование. Таким образом, мораль, или нравственность, является предметом изучения этики, подобно тому, как право представляет собой предмет юридической науки, а язык — языкознания.

Иногда этику и определяют как науку о морали. Однако не всякое учение является научным, ибо научность — это высшая форма знания, предполагающая его истинность, систематичность, доказательность и проверяемость. Поэтому точнее этику определить именно как учение о морали.

При этом важно подчеркнуть, что этика не просто учение о морали, но и моральное учение, ибо в зависимости от того или иного понимания морали формируется и само моральное состояние субъекта. Этическое учение как бы создает, формирует свой предмет, наделяет его определенными характеристиками. Этика может полагать, что мораль дана человеку свыше, Богом, либо утверждать ее природное, эволюционное происхождение, либо вскрывать и анализировать ее общественно-историческую природу. И все эти концептуальные представления о своем предмете будут одновременно являться и разными состояниями морали, разными системами ценностей и требований к человеческому поведению. Поэтому некоторые ученые

даже определяют этику как самосознающий моральный опыт, то есть как теоретическую рефлексию морального сознания о самом себе.

Но что же представляет собой мораль как предмет этики?

В первом приближении мораль можно определить как совокупность правил и норм поведения, которыми люди руководствуются в своей жизни. Эти нормы выражают отношения людей друг к Другу, коллективу, обществу в целом. При этом важнейшую черту морального отношения составляет оценка общественных явлений и человеческого поведения с точки зрения добра и зла, справедливости или несправедливости. С помощью нравственных оценок эти отношения и поведение людей как бы проверяются на их соответствие высшим нравственным ценностям, нравственно-идеальному порядку.

К сфере морали относят также сами отношения и нормы поведения людей, получившие устойчивый общеобязательный характер и образующие общественные нравы.

Не менее важно для морали и наличие у человека качеств и склонностей, делающих его способным к нравственной жизни, — «добродетелей». Это такие устойчивые черты характера и ценностные установки, которые отражают наличие у человека потребностей в духовных ценностях, внутреннее уважение им нравственного миропорядка, способность жить по совести, вести себя культурно и ответственно.

Отсюда можно сделать вывод о том, что к сфере морали относятся достаточно разнородные явления: правила и нормы поведения, оценки и ценности, идеалы, свойства и способности человеческого характера, само поведение людей.

Поэтому перед этикой, которая не ограничивается только описанием и изложением правил поведения и нравственного миропорядка, а стремится обосновать его, встает проблема нахождения общего основания всего многообразия проявлений морали, выявление сущности нравственного освоения действительности.

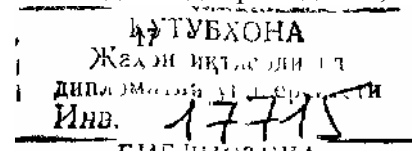
Задача постижения сущности морали, ее природы для сознательного переустройства жизни на истинных началах добра, справедливости и человечности всегда занимала лучшие умы человечества. При этом они наталкивались на тот факт, что люди в вопросах морали, в своих оценках, в понимании добра, долга, справедливости не могли прийти к общему мнению, выработать единую систему ценностей для нравственной жизни. Это заставляло одних философов сомневаться в возможности научного, истинного познания природы морали, других — умножать свои усилия на этом пути.

Что есть добро, человечность, жизненная правда, в чем состоит назначение человека и его нравственный долг, что делает жизнь человека осмысленной и счастливой?

Почему то, что представляется благом, добром и справедливостью для одних, часто оборачивается злом, несправедливостью, страданием для других? Причем каждая сторона искренне убеждена в истинности и справедливости своей позиции, ее самоочевидности и негодует на несогласных. Свидетельствует ли это о субъективности самих моральных ценностей, их зависимости от позиции и точки зрения человека или же это показывает ошибочность человеческих суждений относительно единственно истинного понимания добра и справедливости? Тогда как отрешиться от своей пристрастности и возвыситься до постижения общезначимого, единого для всех добра?

В зависимости от того, как решаются эти важнейшие вопросы человеческого бытия, люди строят свою жизнь в других сферах жизни — в политике, экономике, повседневном быту. Жизнь по совести предполагает, что человек не просто следует определенным нормам и правилам поведения, но и постоянно задумывается о природе этих норм, о содержании моральных требований и ценностей.

Оставаясь в рамках собственного морального сознания, невозможно ответить на вопросы, откуда возникают представления людей о добре и долге, чести и





совести, откуда берутся нормы, принципы и идеалы, что определяет их содержание? Отчего так трудно взаимопонимание в сфере моральных оценок? Чем определяется различие и даже противоречивость нравственных позиций людей и есть ли надежный критерий для их сравнения и оценки? На что должны опираться моральные оценки, чтобы быть справедливыми?

Чтобы ответить на эти вопросы, недостаточно личной моральной чистоты и искренности, мало одного желания и решимости быть честным и порядочным человеком. Ответы на эти и многие другие вопросы из области практической нравственности вытекают из общего понимания природы морали, ее специфики, места и роли в процессе исторического развития общества и человека. Поэтому здесь необходимы научные знания о нравственности, которые призвана давать этика,

Итак, мораль представляет собой сложную сферу духовной жизни человека и общества, сферу духовной культуры и является предметом изучения этики. Этика же является учением о морали, о нравственном освоении человеком действительности. Этика не создает морали, не придумывает нормы, принципы, правила поведения, оценки и идеалы, а изучает, теоретически обобщает, систематизирует и стремится обосновать одни нормы и ценности и раскритиковать и опровергнуть другие. Для этого она с необходимостью должна раскрыть источник происхождения моральных ценностей, общую природу морали, ее специфику и роль в жизни человека, выявить закономерности функционирования и развития.

Тем самым этические знания становятся важным фактором формирования духовной культуры общества и нравственного миропонимания личности. И хотя, как уже отмечалось, не этика формирует моральный облик человека, она как бы заранее предполагает нравственную развинутость тех, к кому обращается, — без этических знаний нравственная позиция личности оказывается либо несовершенна, либо уязвима.

Занимая определенную нравственную позицию и обосновывая соответствующие ей ценности и требования, этика должна ответить на целый ряд теоретических вопросов, образующих круг ее проблем.

Прежде всего <это вопросы о происхождении и природе морали, об источнике и содержании нравственного долженствования, о содержании и критериях добра и зла, долга, других нравственных ценностей, о самой природе нравственной идеализации и сущности человеческих добродетелей.

Важнейшим для этики вопросом является проблема моральной свободы в мире всеобщего детерминизма и господства причинно-следственных связей и отношений, проблема морального выбора, его эффективности и целесообразности, соотношения в нем целей, средств и результатов.

Это также вопросы о критериях и факторах моральной оценки явлений человеческой жизни, проблемы моральных конфликтов, способов их разрешения и предупреждения.

Все это лишь небольшая часть важнейших теоретических вопросов, различное понимание которых в этике определяет сложность и многообразие содержания историко-этического процесса.

### ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ЭТИКИ

Обращение к основным этапам развития этики обусловлено как важностью нравственной проблематики в истории человеческой культуры, уважением к прошлому, так и стремлением разобраться в существе морально-этической проблематики на уровне современных знаний. История этических идей демонстрирует, как складывается круг этических вопросов, как изменяются способы их постановки и подходы к их решению, как углубляется понимание природы морали, ее назначения, функций в жизни и закономерностей развития.

Этика зарождается в глубокой древности в эпоху становления классового общества и разделения труда, отделения духовно-теоретической деятельности от материально-практической. Этика как разновидность духовно-теоретической деятельности отделяется от стихийно формирующегося нравственного сознания масс и становится способом теоретического рассмотрения практических нравственных проблем, встающих перед человеком в обыденной жизни: что есть добро и зло? как следует жить и почему? к чему следует стремиться и чего избегать? в чем состоит назначение человека и имеет ли жизнь смысл? Практические жизненные вопросы осмысливаются этикой как учением о природе добра и зла, идеала и долга, принципов и норм поведения человека, назначения и смысла его жизни.

Но для того, чтобы убедительно обосновать ответы на эти важнейшие смысложизненные и нормативные вопросы, этика стремилась постичь природу морали и человека, источник и содержание нравственного должностования, сущность моральных ценностей.

Проще говоря, для того чтобы научить человека, как следует жить и поступать, к чему стремиться и во

что верить, этика должна была разрешить и собственно теоретические вопросы о происхождении и сущности морали, о природе нравственной идеализации, о закономерностях развития морали, о способности человека быть субъектом морали и другие. А для ответа на эти вопросы необходимо было понять, что такое человек и общество, что представляет собой мир, в котором живет человек, как он устроен, как он развивается и как человек осознает себя в этом мире.

То есть потребность в этических знаниях как бы вызывала к жизни учения о том, что собой представляет мир, какова его природа, какое место занимает в нем человек и как он познает окружающий мир. Этика как «практическая философия» предполагала в качестве основания философию «теоретическую» — учение о бытии, учение о человеке, учение о познании. Сама же этика как бы завершает пирамиду философского знания, рассматривая ценностные и смысложизненные проблемы человеческой жизни и стремясь научить человека достойной и правильной жизни.

Таким образом, в развитом виде этика состоит из теоретической части — учения о морали, ее происхождении, сущности и функциях и практической — нормативной этики, формулирующей цели и принципы человеческой жизни.

Зачатки же первых этических представлений относятся к очень раннему периоду развития общества и связаны они с разложением первобытнообщинного строя и становлением классового общества. Тогдашние представления людей о хорошем и плохом, добре и зле, счастье и несчастье, о смысле жизни, смерти и бессмертии первоначально воплощались в продуктах коллективного творчества — в мифах и легендах, в преданиях и сказаниях. Как известно, и до сих пор сказки являются для детей школой нравственных представлений.

Первые же авторские размышления на этические темы, дошедшие до нас, возникают в странах Древнего Востока и относятся к 111—11 тысячелетиям до н. э. («Песня арфиста», «Разговор разочарованного со своей

душой», «Диалог господина и раба» и др.). Размышления эти отражали воззрения древних на мир, будучи проявлением религиозно-мифологического мировоззрения или сомнений в его правильности.

Появление же этических учений и школ в странах Древнего Востока - Индии и Китае — относится к I тысячелетию до н. э. Учения брахманизма, буддизма, конфуцианства намечают уже собственно этическую проблематику, вычлняя ее из космологического взгляда на мир. На европейской почве собственно смысловые и поведенческие проблемы становятся предметом рассмотрения начиная с софистов и Сократа — V в. до н. э.

В более поздних воззрениях Древнего Востока, досократовской Греции этическая проблематика была еще растворена в космологических и натурфилософских взглядах на устройство мира. Этим воззрениям было свойственно характерное для мифологического сознания истолкование космоса посредством перенесения на устройство мироздания человеческих характеристик и жизненных представлений.

Поэтому моральные феномены рассматривались древними как свойства всего мироздания, отчего последнее наполнялось животворящей духовностью, а добро, справедливость, любовь начинали трактоваться как высший закон мироздания, обеспечивающий всеобщую гармонию.

При этом только древнегреческой философии удалось сделать решительный шаг от мифологического к научному, логическому пониманию морали и человека, дать толчок к развитию этики. Философско-этическая мысль Древнего Востока по сути дела на протяжении многих веков ос I звалась верной изначальным традиционным представлениям.

Поэтому в историко-этическом процессе можно выделить следующие основные этапы: этические учения Древнего Востока, античная этика, средневековая этика, этика Нового времени и современные этические теории.

## 1. Этические учения Древнего Востока

При всем многообразии и богатстве философско-этической мысли Древнего Востока ей присуще некоторое внутреннее единство, отличающее ее от европейской философии:

отсутствие поступательного процесса накопления и приращения знания, которое только разнообразится и детализируется, но не растет и углубляется;

не последовательное, развернутое во времени существование школ, учений и течений, а параллельное их сосуществование во времени;

отсутствие персонального философского творчества, определенная безликость историко-этического процесса;

весьма слабая ориентация на достижения ее гестивных наук, на научную методологию и стандарты научного мышления и характерная для мифологического мышления образность, сочность и красочность языка;

общность воззрений на практическую направленность философских исканий, их направленность не на внешнюю действительность и объективную реальность, а на обретение блаженства и равновесия в себе.

Эти черты философской мысли и всего общественного сознания отразили особенности исторической эволюции Востока и характерного для него жизненного уклада.

Расслоение первобытнообщинного строя и становление классового общества происходили здесь крайне замедленно и сопровождались длительным и устойчивым сохранением общинного уклада жизни. Отсутствие частной собственности на землю, появлению которой препятствовала сначала родовая община, а позже сельскохозяйственная соседская община и стоящее над ними государство, обуславливало неразвитость товарного производства и торговли, мешало индивидуализации бытия человека и развитию в нем личности. Закрытость и изолированность этих сельских общин,

подчиненных государству и основанных на примитивном разделении труда и натуральном хозяйстве, способствовали застойности всей социально-экономической жизни, консерватизму социальной культуры, статичности и неизменности всего жизненного уклада восточного общества.

Классовая структура общества в подобных условиях имеет тенденцию к закреплению в иерархии наследственных каст, фиксирующих социальное неравенство. В подобном обществе человек оказывается полностью зависимым и бесправным перед лицом общины и государства, опутанным рабскими цепями традиционных правил и превращенным в покорное орудие суеверий. Сознание устойчивости и прочности своего бытия — таково человек находит только в религиозно-мифологическом сознании, утверждающем сверхъестественную связь человека с окружающим миром, природой, божественным космосом. Слиться с ним, подчиниться ему, отказавшись от своего «я», следовать обычаям и традициям предков и выполнять указания старших — такова нравственность этого общества, такова суть этических учений.

Так, в Древней Индии к в VI до н. э. на основании религиозно-мифологической идеологии брахманизма сформировалось шесть ортодоксальных брахманских систем, т. е. учений, признающих авторитет «Вед» и «Упанишад» — сборников древнейших мифов, легенд, сказаний и заклинаний, а также комментариев к ним. Это — веданта, йога, ньяя, вайшешика, миманса и санкхья.

Основополагающими идейными конструкциями брахманизма стало учение о Брахмане как абсолютной первооснове всего сущего и атмане как его индивидуальном проявлении. Будучи активным творческим началом всего бытия, Брахман выступает как мировая душа, духовная субстанция, из которой все порождается и во что все превращается. Духовная сущность человека представляет индивидуальное проявление Брахмана — атман.

Брахман и атман тождественны и различны друг с другом, и каждый человек обязан это знать и следовать своей природе, не нарушая всеобщей гармонии бытия.

Основными принципами нравственно-этического учения брахманизма стали понятия сансары, кармы, дхармы и мокши.

В созданном Брахманом мире все связано со всем, совершается вечный круговорот жизни, и в это непрерывное движение колеса жизни — сансары — втянуто все живое. Душа человека после его смерти не исчезает, а перевоплощается в другое существо.

Принцип кармы ставит это перевоплощение в зависимость от прошлой жизни человека, от соблюдения им предписанного для каждой касты дхармы — закона образа жизни. Соблюдение дхармы и следование ей или же, наоборот, ее нарушение влечет посредством кармы перерождение души человека либо в сторону повышения его социального статуса, либо наоборот. Законами кармы и дхармы установлена и поддерживается сама иерархия каст — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры образуют эту иерархию. Однако перевоплощение душ не ограничивается только более высокой или низшей кастой, а может включать также превращение в животных.

Тот же, кто всегда ревностно и усердно исполнял истинную дхарму и прошел всю лестницу превращений, достигает освобождения из потока сансар и сливается с Брахманом. Это состояние абсолютного блаженства и освобождения от перерождений называется мокшей.

Таким образом, брахманизм поддерживает и закрепляет сложившийся социальный порядок и социальную стабильность, определяя правильный образ жизни, круг обязанностей для каждой касты, и одновременно выражает обобщенную суть предъявляемых к любому человеку требований: «подавление, подаяние, сострадание».

Как и во всякой религиозной концепции морали, здесь на первое место выставляются религиозные ценности — уважение и почитание богов и брахманов,

содержание брахманов, принесение богам жертвоприношений, культивирование добродетелей смирения, ненасилия и покорности. Чувственные радости жизни признаются чем-то ненастоящим, от чего необходимо воздерживаться и отказываться во имя будущей жизни.

Наряду с религиозными добродетелями брахманизм культивировал и целый ряд общечеловеческих нравственных норм: почитание предков и сохранение обычаев, уважение к родителям и вообще старшим, гостеприимство, доброжелательное отношение ко всему живому, правдивость, благочестие, щедрость, воздержание от гнева и стремлений к удовольствиям.

Наоборот, в качестве **адхармы, т. е.** нарушения истинной дхармы, влекущей к порочному образу жизни и поведению, брахманизм видит непочитание истинного учения, несоблюдение кастовых установлений, алчность к чужому, воровство, ложь и клевету, гнев, оскорбление и насилие.

Причем, опираясь на принципы дхармы и кармы, брахманизм недвусмысленно предупреждает нарушающего дхарму о том, что польза от неблагоприятных дел весьма призрачна, а сами дела не останутся безнаказанными, если не для него самого, то для его потомков.

В то же время подлинный путь в блаженное состояние слияния атмаи с Брахманом и достижение мокши связан с усилиями, с преодолением трудностей. Он предполагает не просто пассивное соблюдение предписанного данной касте круга обязанностей, но и совершенствование своих духовных сил, для -чего лучшим средством является аскетизм: «что с трудом преодолевается, с трудом получается, с трудом исполняется, — все это достижимо посредством аскетизма, ибо сила аскетизма непреодолима».

• Таким образом, этика брахманизма предстает как одна из первых религиозно-этических систем, призванных духовными средствами цивилизовать общество и человека, гармонизировать отношение между ними, дать человеку ценностные ориентиры, определить круг основных обязанностей и придать жизни какой-то смысл".

В то же время она оправдывала и закрепляла социально-классовое неравенство, насаждала идеи покорности и терпения, веру в сверхъестественные пути избавления от трудностей жизни.

Примерно в VI в. до н. э. в Индии возникает оппозиционное ортодоксальное брахманизму учение, названное по имени легендарного его основателя **буддизмом**. Это учение зародилось среди гушчи народных масс как отражение недовольства кастовым строем и выражение протеста против социальной несправедливости и угнетения. В качестве идеологии простых людей буддизм проповедовал духовное равенство всех людей, независимость человеческого достоинства от кастового и социального статуса, порицал присущую брахманизму сд/1дц!о.-обрядндсть, богатые жертвоприношения как недоступные для бедных людей. Одновременно буддизм резко критиковал четко обозначившуюся в брахманизме тенденцию к перерождению от скромности и аскетизма, воздержания и умеренности к роскоши, и богатству.

В то же время буддизм в значительной степени унаследовал идейный материал брахманизма, его содержание и принципы — саисары, кармы, дхармы, или дхаммы, и мокши, которая заменена здесь **нирваной** как высшей целью учения и жизненной практики буддизма. Одновременно в буддизме был сохранен главный признак религиозного учения — вера в сверхъестественный способ избавления от страданий посредством духовной работы над собой и изменения своего отношения к миру.

Постепенно из тех, кто проповедовал своей жизнью это учение, складывались целые общины бродячих отшельников-нищих, «бхикшу», буддистских монахов, выражением образа жизни которых и стала буддистская этика. В монашеских общинах и буддистских монастырях и сложилась легенда о чудесном рождении, жизни и учении основателя буддизма — Сидхартхи Гаутама Шакьямунн, ставшего в результате чудесного просветления и пробуждения Буддой.

Философские взгляды буддизма не получили систематического изложения, в основном выражаясь в беседах, поучениях и изречениях, приписываемых самому Будде и его сподвижникам.

Буддизм не занимался вопросами о сущности бытия, устройстве мироздания и природе познания, но в то же время в своем учении о страдании и избавлении от него он по существу рассматривает страдание как сущность человеческого бытия.

В основе этического учения буддизма помещается учение о четырех благородных истинах. Первая истина утверждает, что все в мире есть страдание. Вторая истина раскрывает причину страданий — это «жажда наслаждений, жажда существования», т. е. привязанность человека к жизни.

Таким образом, буддизм выступает как весьма пессимистическое учение, абсолютизирующее значение страдания в жизни человека, превращающее его в сущность человеческой жизни. Жить для человека — значит подвергаться страданию, причиной которого является жажда бытия, привязанность к жизни, порождающая многообразные влечения и желания, которые никогда не могут быть удовлетворены в принципе и поэтому доставляют человеку переживания и страдания. Люди постоянно чего-то желают — славы, богатства, власти, почестей, наслаждений, однако все это оказывается в конечном счете недостижимым, ибо природа желаний такова, что они бесконечны и беспокойны и: всегда бегут от того, что есть, к тому, чего нет.

В то же время желания и страсти преобразуют людей и заставляют уклоняться от истинной дхаммы, делают их нечестными, несправедливыми, завистливыми и злобными, отчего они еще больше страдают.

Даже ливень из золотых монет, утверждает буддизм, не способен сделать человека счастливым, ибо одному достанется больше, другому — меньше, но пропорции бедности и богатства сохранятся, как сохранятся и желание быть богаче других. В то же время, как уверяет буддизм, достаточно одного пронизательного взгляда, чтобы убедиться, что в мире нет ничего

такого, к чему стоило бы страстно стремиться, ибо когда этого достигаешь, его всегда оказывается недостаточно!

И хотя человек по природе не способен не желать, третья благородная истина утверждает возможность уничтожения- страданий — «это полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ от нее, отбрасывание, освобождение, оставление ее».

Четвертая истина указывает благой восьмеричный путь, ведущий к прекращению страданий, сочетающий правильное познание, правильное понимание, правильное сосредоточение и правильное поведение. Главным средством победить страдание является возможно более полный отказ от желаний и страстей, самообуздание всех чувств, стремлений и мыслей. Для этого требуется постоянное изучение истинного учения и отказ от заблуждений, твердая вера и решимость следовать этому учению и достичь просветления — нирваны и прекращения потока перерождений. Наиболее далеки от этого глупцы, не знающие истинной дхаммы, любящие богатство, почести, власть. Мудрец же, бхикшу, любит лишь одну нирвану, он не заботится о богатстве и не делает запасов, его удел —освобождение от всего, лишение желаний и привязанностей. Это делает его независимым ни от чего, спокойным и великим.

Таким образом, главное на этом пути — смирение самого себя и одновременно победа над самим собой, открывающая простор для духовного самосовершенствования. Ибо, как утверждает буддизм, если кто в битве тысячу раз победил тысячу противников, а другой — лишь однажды самого себя, — именно он и есть величайший из победителей!

Параллельно с постоянным подчеркиванием необходимости духовных волевых усилий по самоовладению буддизм разворачивает широкую панораму нравственных установлений, наполненных общечеловеческим гуманистическим содержанием. Здесь обращает внимание требование скромности и простоты в жизни, умеренности и воздержанности во всем, вежливости и терпеливости в общении с людьми. Буддизм настаивает

ет на уважительном отношении к старшим, требует непричинения вреда всему живому, отказа от грубости, зависти, гнева, ненависти. Ненависть, утверждает буддизм, кончается отсутствием ненависти, а не другой ненавистью. Творящий зло никогда не достигает умиротворения, ибо он вечно пребывает в состоянии озлобленности, зависти и недоброжелательности, и сотворенное им зло возвращается к этому глупцу, как пыль, поднятая против ветра!

Человек, постигший истинную дхамму, принимает на себя обязательства быть добрым, отзывчивым, скромным и незлобивым, отказавшись от всяких привязанностей в жизни, проповедуя своей жизнью смирение и неделание зла. Он должен быть правдивым и нежадным, радостным и приветливым, не выискивать чужие и избавляться от собственных недостатков посредством постоянной работы над собой, выдержки и долготерпения — именно в этом заключается высший аскетизм, ведущий к нирване.

Такой человек может быть бхикшу — странствующим нищим, или оставаться в своем прежнем социальном качестве, но его духовный статус делает его брахманом независимо от происхождения и кастовой принадлежности.

Образ брахмана трактуется здесь не как недостижимая высшая каста, а как высшая цель самосовершенствования человека, которая хоть и очень трудна, но достижима для всех. Это своего рода нравственный идеал, достижение которого вознаграждается нирваной — состоянием угасания и остывания страстей и желаний, обретения полной невозмутимости и бесстрастия, пребыванием души в покое и тишине, мире и счастье.

Итак, можно констатировать присущее буддистской этике гуманистическое содержание, боль за человека, протест против его унижения и угнетения, против кастового строя, стремление научить человека достойной жизни и доброте в мире, полном страданий и зла.

Однако в реальности тогдашней жизни для подлинного решения проблем страдания не было практических возможностей, и поэтому приходилось искать иде-

альный выход при помощи усилий, направленных на изменение сознания, преобразование внутреннего мира человека и устранение посредством этого чувства и сознания несчастья. Буддизму оказалась в полной мере присуща характерная для идеализма попытка разрешения проблем посредством одного только изменения сознания, оставляющая эти проблемы в действительности нерешенными.

Абсолютизируя страдание как суть человеческой жизни, буддизм оказывался совершенно далек от поиска его действительных социальных источников и корней, чем затемнял их понимание и косвенно мешал их преодолению.

Наиболее глубокое воздействие на развитие этической мысли в Китае оказало учение Конфуция (Кунцзы), жившего в У1-У вв. до н. э. Подобно Будде Конфуций не интересовался вопросами онтологии и гносеологии, тем не менее источником нравственных требований и ценностей он полагал небо (Тянь) как высшую творческую силу, действующую в природе и обществе. Небесное веление есть судьба, которой подчинены и люди, и государства, и человек должен беспрекословно следовать воле неба.

Центральным понятием его этики является *^жаш>»,* которое обычно переводится как гуманность, человеколюбие.

Оно выражает требование доброжелательности, уважительности, почтительности, верности долгу и взаимности в отношениях между людьми и рассматривается как цель нравственного совершенствования. Отсюда вытекают сформулированные Конфуцием моральные требования: плати добром за добро и справедливостью за зло, познавай себя, уважай и люби старших, строго соблюдай существующий порядок, почитай предков, заботься о младших. Одним из важнейших правил Конфуций считает требование не делать другим того, чего не желаешь себе.

Принцип «жэнь» дополняется у Конфуция понятием «мясо», выражающим суть взаимоотношения младших к старшим по возрасту и общественному положению.

нию — это сыновняя преданность, почитательность и любовь, поддерживающая установленный небом порядок. Этот порядок опирается на представление, что император — сын неба, осуществляющий его волю, он отец всех населяющих Поднебесную. Этот порядок строго иерархичен, его образуют четыре класса людей, различающихся степенью обладания мудростью. К высшим категориям принадлежат обладающие от рождения высшим знанием и приобретающие его посредством учения — это благородные мужи, составляющие основу порядка. Две низшие категории образуют те, кто учится с трудом или вообще не способен к знаниям. Это народ, который во имя сохранения порядка можно и нужно заставить повиноваться, хотя и нельзя заставить понимать почему.

Третьим важнейшим принципом конфуцианского учения является «ли» — означающий церемонии, ритуал. Церемонии — это внешнее выражение почитательности и преданности установленному порядку, они оказывались весьма сложными и длительными, точно расписывающими поведение человека в любых ситуациях и регламентирующими его. И только неукоснительное соблюдение «ли» может обеспечить порядок в Поднебесной, предотвратить волнения, смуты и мятежи.

Опора государства — благородные мужи, строго следующие принципам «жэнь», «сяо» и «ли». Их обязанность — наставлять народ в добродетели путем примера, а если нужно, применяя силу.

Обучение же добродетели, заключающееся в постоянном морализировании и изложении мелочно расписанных предписаний и церемоний, составляет главную задачу и привилегию конфуцианцев — ученых-книжников и одновременно государственных советников и чиновников.

Таким образом, этика Конфуция закрепляла традиционный общественный порядок, общинно-патриархальные устои жизни и социальное неравенство. На протяжении многих веков оно использовалось правящими классами для сохранения стабильности в общес-

тве и для удержания своего господства. Учение о том, что источником морали является «воля неба», что правитель — сын неба, гуманность — прирожденное качество тех, кто управляет, тогда как простой народ чужд добродетелей и лишь системой церемоний и жестким ритуалом воспитывается в духе смирения и преданности, оказывалось весьма эффективным средством идеологического воздействия, не утратившим своего значения в Китае и до сего дня.

В то же время оно препятствовало развитию личной самостоятельности человека в вопросах морали, а тем самым и развитию самой морали.

## **2. Античная этика**

Приступая к рассмотрению античной философско-этической мысли, необходимо отметить, что она явилась одним из выражений грандиозного и невиданного ранее взлета в истории мировой культуры, так называемого «греческого чуда». Античная культура на многие века предстала как классический образец гармонии человека и общества, жизни и искусства, действительности и высокого человеческого духа. Дав миру образец всесторонне и гармонично развитой личности, античная культура продемонстрировала нравственную силу и доблесть демократического общества, выработала новый жизнеутверждающий и оптимистичный взгляд на мир и человека.

Главным отличием от цивилизаций Древнего Востока, определившим принципиально новый тип развития античной Греции, стало значительно более интенсивное и динамичное разложение родового общества и становление классового, с глубоким разделением труда, появлением частной собственности, интенсивной эксплуатацией рабского труда в рамках товарного производства, развитием торговли, денег, городов как центров новой культуры.

Эти глубинные процессы обусловили более острое столкновение интересов родоплеменной аристократии



и быстро набирающего силу демоса, сопровождавшееся политической и идеологической борьбой и завершившееся в основном победой демоса и установлением рабовладельческой полисной демократии.

Победа демократических форм организации общественной жизни способствовала резкому оживлению политической и духовной ее сферы, предопределила социальный, политический и идеологический плюрализм, борьбу мировоззрений, идей и мнений. Эта борьба в основном была направлена на подрыв религиозно-мифологического мировоззрения и традиционной нравственности родового общества, утверждение новых представлений об обществе, человеке, нравственности.

Именно с непосредственной практической необходимостью замены традиционного мировоззрения и нравственности нозднеродового общества, обосновывающего господство и привилегии родоплеменной, военной и землевладельческой аристократии на всей сумме мифологических представлений и «извечности» существующего порядка, связано появление новой философии.

Главным предметом нравственно-этических размышлений в «предфшюсофии» — мифологии, эносе, драматургии и поэзии, а также в исканиях первых философов — Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита и других — является положение человека в быстро изменяющемся мире. Эти изменения знаменовали собой переход от устойчиво-традиционных структур общинного уклада жизни, где индивид полностью подчинен обычаям, традициям, мифологемам, к демократическому укладу, нуждающемуся в человеке, осознающем себя и свои интересы в отношении к общему благу.

Поэтому, если присмотреться к рассуждениям первых философов, то за их представлениями об устройстве бытия, поисками его единого субстанционального основания и отношения отдельных вещей к общему основанию можно увидеть действительную проблему, имеющую социально-нравственный подтекст, — индивидуализация человека, его отделение от общества и поиск путей самоопределения.

И если вначале ответ на эту проблему давался в традиционном духе посредством мифологического, космологического или натурфилософского обоснования: жить и поступать нужно вот так, потому что так устроен космос, природа, — то в V в. до н. э. в связи со значительными социальными изменениями происходит переворот в общественном сознании и в философии.

Окончательное установление и упрочение демократии, оживление политической и идеологической жизни, всеобщий подъем патриотических и гражданских чувств, вызванный успешными греко-персидскими войнами, приводят к перемещению в V в. до н. э. философских интересов с области космологических и натурфилософских проблем на положение человека в обществе. Демократия порождает новые представления о человеке, когда его ценность и достоинства определяются не происхождением и знатностью, не местом в природной и общественной иерархии, а его личными заслугами, делами, способностями и умениями, общественной активностью. Это требует пересмотра традиционно-мифологического взгляда на человека.

Демократия с ее идейным плюрализмом и столкновением мировоззрений, взглядов, точек зрения порождает вопросы о критериях правоты, об объективном содержании справедливости, честности, добродетели, о возможности истинного познания в этой области, доказательстве и опровержении каких-то позиций. И с этого момента философия уже вынуждена анализировать и осмысливать природу самих понятий и духовных ценностей, выступать в качестве теоретического самосознания.

Новый образ жизни требует и нового человека — способного осознавать и формулировать свои позиции и интересы и интересы общества, анализировать их, рассуждать самостоятельно и убеждать других в правильности своих позиций, т. е. владеющего способностью мышления, ораторского искусства, публичной полемики.

Все вместе это вызвало к жизни появление софистики — широкого просветительского движения и фи-

лософско-этического учения, обосновывающего личную независимость человека в вопросах морали и его приоритет по отношению к космосу и вообще окружающей действительности.

В самом общем виде суть проблематики, занимавшей софистов, можно выразить как вопрос о природе общественной жизни, природе социальной организации, социальных институтов, форм правления, законов и добродетелей — являются ли они установлением божественным, или хотя бы естественным, и поэтому имеющим однозначный, вечный и неизменный характер, или все это человеческие установления и поэтому относительны, изменчивы и произвольны?

Первая из этих альтернатив отражала интересы сохранения старых привычных порядков и подчинение им человека, в то время как вторая — предполагала освобождение человека от пут мифологии, родовой морали и обычаев, от власти навязанных традиций и установлений.

И ответ, который дали софисты, звучал так: «Человек есть мера всех вещей...».

Это означало огромный прогресс в деле раскрепощения человека, обретения им самостоятельности. Софисты утверждали право человека смотреть на мир через призму своих целей и интересов, а не слепо подчиняться чужим требованиям, чьим бы авторитетом они ни подкреплялись. Они учили человека подвергать все рациональному рассмотрению и анализу, следуя лучшему.

В приложении к вопросам нравственности позиция софистов утверждала, что человек сам является критерием добра и зла, что нет никакого объективного единого для всех содержания добродетелей, что моральные ценности зависят от пользы и интересов человека, т. е. являются относительными.

Деятельность софистов, безусловно, несла прогрессивный смысл — утверждала основы новой, гуманистической, морали, расшатывала устои старой, авторитарной, подчиняющей человека чуждым ему ценностям и лишаящей самостоятельности.

Софисты защищали личную свободу человека в вопросах морали, подчеркнув значимость внутреннего субъективного отношения человека к нравственным требованиям для морали.

Однако абсолютизация относительности и субъективности моральных ценностей привела их к этическому релятивизму, утрате объективных общезначимых критериев морали и нравственных оценок, а тем самым к нравственному произволу. Объективно это вело к подрыву нравственности как средства духовного единения людей и в конечном счете к моральному цинизму и беспринципности.

Вот против этих крайностей этического учения софистов и выступил **Сократ**, заслуживший своей остроумной и ироничной полемикой с софистами славу величайшего мудреца Древней Греции.

Его философские взгляды не получили систематического изложения, а излагались в беседах, спорах, диспутах, главной целью которых было выяснение вопроса, как следует жить человеку. Сознательно отказавшись от натурфилософских проблем, Сократ сделал предметом своего рассмотрения именно моральное бытие человека и ценностное содержание жизни — вопросы добра и зла, добродетели, пользы и счастья. При этом своими беседами он всегда побуждал их участников к самостоятельному поиску нравственной истины и к самосовершенствованию.

Сократ был весьма обеспокоен крайним субъективизмом софистов. Рассматривая мораль как глубочайшую основу человеческой жизни, он высказывает твердое убеждение в существовании общих определений морали, стремится найти объективные, общезначимые характеристики нравственных понятий. Он считает, что без единой системы нравственных ценностей, имеющих для людей одинаково положенное содержание, имеющее устойчивый и общеобязательный характер, общество оказывается в опасности. Ибо в таком обществе каждый сам определяет для себя, что является добром, что злом, что справедливо, а что нет...

Вместе с тем он согласен с софистами в том, что человек должен сам обрести понимание добра и добродетели, а не подчиняться навязанным ему требованиям и ценностям.

В конечном итоге его поиски объективного, общезначимого и одинаково положенного содержания добродетели, которое должно быть обретено человеком в результате его собственных самостоятельных усилий, привели Сократа к выводу о том, что добродетель есть знание.

Ведь именно знание обладает всеми этими характеристиками. Поэтому нравственная жизнь и добродетельное поведение — это соответствующее знанию, истинной идее в душе человека, а безнравственное поведение — проявление невежества. Невежественный человек не осознает общих принципов, на которых основана жизнь общества, и не следует им, тем самым нанося вред обществу, а значит, и себе.<sup>1</sup>

В то же время Сократ под знанием добродетели понимает вовсе не обычное, профессиональное знание, которое передается посредством простого научения. Софисты лишь по видимости учат добродетели, ибо они не признают за нею общеобязательного характера, а следовательно, не считают знанием. Сократ же считает добродетель знанием, но отвергает возможность ему научиться.

Это противоречие можно правильно понять, если только допустить, что добродетель есть особого рода знание, которое не передается и не переносится извне, а как бы возникает в душе человека, произрастает там. Фактически это определенное состояние сознания, единство знания и личностного отношения к нему, то, что можно назвать убеждением.

Таким образом, своим пониманием морали Сократ противостоял субъективизму и индивидуализму, вытекающему из позиций софистов. Своим рационализмом Сократ стремился задержать идеологическими средствами тенденции к ослаблению античного полиса, обусловленные социально-имущественным расслоением, растущим из частной собственности эгоизмом и индивидуализмом.

Сократовский этический рационализм в конечном счете приобретал в глазах простолюдинов аристократический и элитарный характер, что вместе с его иронией, разоблачавшей их самодовольное невежество, сделало Сократа поистине невыносимым для обывателя человеком. И по ложным обвинениям он был осужден и казнен.

Сократовскую линию в развитии этики продолжил его ученик Платон. Он известен как создатель первой развитой объективно-идеалистической философской системы. Его идеализм явился прямым продолжением сократовского этического рационализма и отражением исторической и личной драмы.

Платон жил во времена, когда расцвет античного полиса сменяется его упадком, и надвигающийся кризис демонстрирует, как корыстолюбивый эгоизм и индивидуалистические настроения все более вытесняют идеи общественного служения, героические идеалы патриотизма и нравственного величия. Эти перемены, как и казнь Сократа, он воспринял как наступление на идеалы разума, мудрости и добродетели со стороны поднимающейся невежественной черни, олицетворяющей косное и грубое материальное начало.

Разочаровавшись в несовершенстве реальной действительности, пронизанной борьбой за низменные и грубые материальные интересы и выгоды, наполненной враждой и злобой, невежеством и насилием, презрением черни к идеалам разума и справедливости, нравственным добродетелям, Платон был вынужден обратиться к идеальной действительности и признать ее за высшую реальность.

Суть его этического идеализма заключается в романтической вере в силу идеала, вере в идеальное вообще как истинно существующее бытие, стремление к которому составляет главное человеческое предназначение.

Не его идеалистическая онтология послужила основой этики, а трагическое несовершенство человеческой жизни, в которой не нашлось места для разумности, справедливости, совершенства, стало основой идеалистической онтологии, перенесения основных жиз-

ненных ценностей в сверхчувственный и сверхъестественный мир. Расхождение человеческих чаяний и стремлений с попирающей их действительностью всегда являлось питательной почвой для утопического сознания, воплощением которого стала платоновская концепция истинно сущего бытия, идеального государства и человека.

Именно в учении о человеке и бессмертии его души и в учении об идеальном государстве и добродетелях составляющих его сословий заключена социально-этическая концепция Платона.

В соответствии с его концепцией мира сверхчувственного, истинно сущего, вечного и неизменного, идеального бытия, противостоящего текущему, преходящему, несовершенному чувственно воспринимаемому миру вещей и явлений, Платон помещает нравственные ценности — благо, добро, справедливость, добродетель, честность — в мир идей, правильно утверждая их идеальный характер. Этот мир идей выступает у Платона в качестве единственно реально существующего, порождающего многообразие чувственно-телесного земного бытия, которое он рассматривает как несовершенное подобие, копии и слепки с мира идей.

Поэтому обретение добродетели и нравственно совершенная жизнь возможны только по мере отрешения души человека от всего земного, чувственно-телесного, несовершенного и негодяинного и устремлении в мир сверхчувственных, умопостигаемых идей)

Душа человека состоит из трех частей — (разумной, волевой и чувственной), и способность человека к нравственно совершенной жизни, по Платону, т. е. степень его добродетельности, зависит от достоинства души, от того, какая часть является преобладающей. Чувства и желания отвлекают душу от созерцания идеального мира и приобщения к нему, и только разумность, способность к умозрению открывает человеку путь в реальный мир идей.

При этом каждой части души соответствует определенная степень ее совершенства, достижение которого также определяющим образом влияет на степень до-

бродетели человека. Разумности соответствует мудрость, волевой части души — мужество, а чувствующая часть души должна ориентироваться на умеренность.

Таким образом, добродетель человека зависит от того, какая способность, часть его души является преобладающей и от степени совершенства этой способности. Первое от человека не зависит, так как преобладающая способность души является врожденной и обусловлена прежней жизнью души в мире истинно сущего бытия. Второе же является результатом воспитания и земного образа жизни человека.

Каждый человек должен вести такой образ жизни и заниматься такой деятельностью, которая соответствует природе его души. Именно тогда земная жизнь людей в обществе будет приближаться к порядку, отражающему мир идей, идеальному миру.

Так может быть создано идеальное государство, скопированное с мира идей, соответствующее идеалам разума и нравственного совершенства. В устройстве такого государства Платон по аналогии с человеческой душой выделяет три образующих его функции: управления, защиты и материального обеспечения. Соответственно этому в нем должны быть три сословия, каждому из которых присуща своя определенная добродетель. Править должны мудрецы-философы, души которых наиболее приспособлены к постижению мира идей, у которых доминирующей частью является разум, а главной добродетелью — мудрость. Они должны править таким образом, чтобы земная жизнь людей в этом государстве как можно более полно соответствовала идеальному миропорядку.

Защищать и оберегать государство от врагов должны воины, у которых преобладающей способностью души является волевая ее часть, а основной добродетелью — мужество и решимость.

Обеспечивать государство материальными благами должны земледельцы и ремесленники, в душах которых преобладающим является чувствующее начало, и основными добродетелями которых должны быть умеренность и воздержание.

Кроме этих трех добродетелей, лежащих в природе человеческой души и основании государства, Платон указывает четвертую — главнейшую. Это — справедливость, суть которой состоит в том, что она устанавливает равновесие между основными добродетелями, обеспечивающее благо целого — человека или государства.

В душе человека — это равновесие между природой и достоинством его души и добродетелью человека, делающее его жизнь полезной и осмысленной.

В государстве — это выполнение каждым сословием своей функции в соответствии с достоинством души и присущей ему добродетелью и готовность довольствоваться своим местом в иерархической структуре государства, не претендуя ни на что другое. Заботиться о благе государства в соответствии со своими способностями, «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость».

Нарушение этого равновесия превращает государство в несправедливое, не соответствующее своей идее, тем самым препятствуя реализации идеального блага в земной жизни людей. По Платону, государство — необходимое условие восхождения человека к благу истинно сущего бытия. Государственно-организованное управление жизнью человека вызвано слабостью и несовершенством людей. Природа человека слаба, силы его ограничены, поэтому людям нужны общезначимые законы, нужна правильно организованная государственная жизнь, без чего люди уподобились бы диким животным. Государство компенсирует слабость отдельных индивидов, уравнивает качественные различия душ путем своеобразного обмена способностями. Например, оно позволяет тем, в ком разумное начало выражено слабо и не способно обуздать чувственные вожделения, направить человека к миру идей, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Поэтому правильная организация государства совершенно необходима для приобщения человека к истинному благу.

Этическая концепция Платона дополняется его учением о бессмертии человеческой души, которое Пла-

тон доказывает в том смысле, что душа, будучи идеей жизни, причиной, одухотворяющей тело, не приемлет смерти, ибо это было бы противоречием в определении. В свою очередь духовное бессмертие заставляет человека беспокоиться в течение своей жизни не о телесных удовольствиях и радостях, а о сохранности души, ее нравственного здоровья. Целевая и ценностная установка человека, по Платону, должна состоять возможно в более полном отрешении от мира неподлинного бытия и в постижении совершенства мира идей, постоянном духовном совершенствовании и самовышении личности.

Философско-этическая концепция Платона явилась продуктом окончательного общественного разделения труда, отражением того факта, что духовное производство оторвалось от материального и закрепилось за господствующим классом, который свое господство стал рассматривать как господство духа над миром.

Как и Сократ, он стремится предотвратить начавшийся процесс упадка античного полиса и деградации политической и нравственной жизни, «когда все находится в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни», защитить присущую классическому полису высокую нравственность социального служения. Однако реальность не дает ему никаких шансов, и ему приходится конструировать для этого авторитарную идеалистическую утопию.

Поэтому он как бы отступает назад к мифологическому и космологическому обоснованию нравственности, которая является у него социальным феноменом лишь по своему действию, но не по происхождению и сущности.

Развивая идеи Сократа, что человек должен руководствоваться убеждениями, Платон добавляет, что эти убеждения должны соответствовать единому идеальному божественному миропорядку. Он доказывает, что человек становится нравственным существом, лишь наполняя свою индивидуальную жизнедеятельность общественно значимым содержанием, преодолевая границы частного бытия и находя свое место в целостном

общественном бытии. Фактически приоритет духовных устремлений перед чувственно-телесными означает в его концепции преимущества всеобщего блага перед эгоистической выгодой.

Однако добиться этого он сумел, лишь отказавшись в определенной мере от идеи всеобщности морали, приобретшей у него сословный характер, пожертвовав интересами личности и счастьем отдельных людей во имя идеального блага и высших государственных интересов!

Понимая, что трудно было бы найти охотников для жизни в его идеальном государстве, Платон и не рассчитывает на добрую волю личности, а вводит жесткую принудительную регламентацию общественной жизни, за которой стоят репрессивный аппарат, идеологическая обработка людей, почти религиозная нетерпимость ко всякому инакомыслию. Этим он фактически косвенно продемонстрировал, что принудительное «осчастливливание» людей сверху, без их сознательного и добровольного участия, превращает самые искренние стремления реализовать идеалы разума и справедливости в «идеализацию египетского кастового строя».

Идеи Платона об определяющем значении блага государства по отношению к индивиду, о социальном характере добродетелей развил, но на принципиально другой основе **Аристотель**.

Именно Аристотель завершил превращение этики в самостоятельную философскую дисциплину, придал ей форму подлинно научного исследования и дал название.

В содержательном плане его учение отличается двумя принципиальными особенностями — ярко выраженным реалистическим характером и «политическим», в античном смысле слова, подходом.

Аристотель сознательно отказался от объяснения морали, исходя из различных идеальных сущностей, и стремился отыскать ее источник и содержание в реальном мире. При этом он исходил из представления о человеке как общественном, «политическом» существ-

ве, которое только в обществе обретает свои существенные определения.

Этика Аристотеля есть практическая наука о благе и счастье живущего в обществе человека, о человеческих способностях, которые делают его пригодным для такой жизни и достоинством блаженства. Цель ее не познание само по себе, а поступки. Познавательные задачи здесь — что такое добродетель — подчинены практическим целям — обоснованию того, как стать добродетельным. Этика особенно полезна тем, кто обладает жизненным опытом, способен владеть собой и подчинять свои действия сознательной цели.

Этика Аристотеля состоит из трех частей: учения о высшем благе, учения о природе добродетели и учения о конкретных добродетелях.

С самого начала он заявляет о несогласии с Платоном, что высшее благо есть лишь недостижимая, существующая в умопостигаемом мире идея. Ибо его целью является достижимое и осуществимое благо, которое можно практически реализовать в жизни.

Благо — это то, к чему стремятся люди. Объект стремления, цель, ради которой предпринимается та или иная деятельность, и есть благо. В медицине — наслаждение, в военном деле — победа, в искусстве — наслаждение. При этом менее общие и важные цели подчинены более общим и важным, образуя иерархическую лестницу благ. Низшие блага здесь являются средством для достижения высших. Само же высшее благо всегда остается целью и никогда не может стать средством. Оно есть цель целей, и обладание им является блаженством, счастьем.

Блаженство поэтому выступает как нечто завершенное и самодостаточное, к чему люди стремятся не ради чего-то другого, а ради него самого и что опирается на успешную деятельность. Это ценность, которая при дает смысл всем остальным ценностям и видам деятельности, и поэтому ее достижение может рассматриваться как осуществление человеком своего назначения в жизни.

<sup>1</sup> Рассматривая человека как разумно деятельное существо, Аристотель характеризует теперь высшее благо и блаженство как результат хорошего и прекрасного выполнения человеком своего предназначения, т. е. совершенной деятельности, наиболее сообразной добродетели.

Таким образом, по Аристотелю, благо и блаженство являются фактами человеческой жизни, решающим образом зависящими от самого человека, и состоит оно в способности к наисовершенной деятельности, в разумной и прекрасной деятельности души сообразно добродетели, и не один раз, не случайно, а всегда.

Такое понимание счастья как обретения высшего блага через самореализацию человека, через его умение действовать разумно наилучшим образом при всяких возможных обстоятельствах как бы соединяет в себе такие его характеристики, как мудрость, рассудительность, умеренность, деятельное проявление, удовольствие как удовлетворение от выполнения своего назначения.

И хотя внешние обстоятельства человеческой жизни также влияют на счастье человека — например, благородство происхождения, здоровье, красота, богатство и удачливость, — счастье не в них, ибо они лишь помогают или мешают проявиться добродетели. Счастливый человек — тот, кто поступает наилучшим образом в любых обстоятельствах, подобно тому, как хороший сапожник даже из плохой кожи сошьет наилучшие при данных обстоятельствах сапоги, в то время как плохой испортит и хороший материал.

Связав, таким образом, блаженство человека с добродетелью, Аристотель приступает к рассмотрению ее природы. Она есть не что иное, как проявление разумно деятельной природы человека, ибо именно этим человек отличается от других живых существ. Его способности проистекают из устройства его души. Душа имеет низшую часть, которой человек подобен растениям и животным, — это неразумная часть. Она разделяется на растительную и стремящуюся, включающую эмоции, желания и воления, страсти. Эта часть души

мало причастна к добродетели и лишь в той мере, в какой направляется разумом.

Высшей, подлинно человеческой частью души является разум.

Соответственно добродетели человека разделяются Аристотелем на мыслительные, интеллектуальные — дианоэтические и добродетели характера — этические, образующиеся как результат взаимодействия разумной и неразумной части души. Разум занимает здесь ведущее положение и добродетельное поведение рассматривается как актуализация присущих от природы чувств, желаний и стремлений, но опосредованных сознательными целями человека, т. е. разумом.

Добродетели, таким образом, соединяют в себе природное начало и потребность сознательной ориентации человека в обществе. Они не даются человеку от природы, но и не существуют помимо природы — от природы человек имеет возможность овладения и усовершенствования своей нравственной сущности.

Природные проявления человека — его эмоции, желания, страсти — сами по себе не являются ни добродетелями, ни пороками, они нейтральны в нравственном отношении. Ценностную определенность они получают лишь будучи опосредованными сознательным отношением к ним человека, выразившимся в его поступках. Люди порицают кого-либо не за то, что он испытывает чувство страха, жалости, ненависти, а за то, что он совершает постыдные поступки.

Тут Аристотель делает еще один шаг к пониманию общественной природы морали. Углубляя понятие добродетели, он определяет ее как хорошее и прекрасное выполнение человеком своего назначения. Но так как человек живет в обществе, то оно обусловлено «похвально приобретенными качествами души». Этим Аристотель подчеркивает нормативный характер добродетели — это то, что одобряется обществом и приобретает в результате сознательной и преднамеренной деятельности.

По сути дела он утверждает, что добродетелями являются не психические состояния человека и даже

не свойства его характера, а сознательное отношение к ним человека, проявляющееся в его действиях, и общественная значимость этих действий.

Проявляя диалектическую гибкость ума, Аристотель не противопоставляет добродетели и пороки как абсолютные противоположности, а видит и показывает относительность границ между ними, возможность их превращения друг в друга в зависимости от общественной значимости. Добродетель у него — «золотая середина» между избытком и недостатком какого-либо качества. Мужество — это середина между трусостью и безумной отвагой, умеренность — между бесстрашием и невоздержанностью, щедрость — умение выдерживать середину между мелочной скупостью и безудержным расточительством.

Углубляя понятие добродетели, Аристотель приближается к пониманию специфики морали через указание на произвольный и непроизвольный характер человеческих действий.

Для него добродетельный, нравственный человек — это сознательно и свободно действующая личность. Причина его поступков лежит в нем самом, он действует произвольно и намеренно. Именно эти действия относятся к сфере нравственности, в то время как действия непроизвольные, непреднамеренные или вынужденные, хотя и могут быть полезными или вредными, вытекают не из сознательного решения человека и поэтому не могут однозначно его характеризовать.

И хотя сами понятия произвольного и непроизвольного, намеренного и ненамеренного весьма сложны для анализа, здесь подчеркивается главное качество морального поступка — его свободный и сознательно мотивированный характер.

Аристотель не только дал общие определения основных понятий и принципов этики, но и проанализировал большую часть добродетелей, показав их содержание, общественно значимый смысл и ценность для человека.

Завершая рассмотрение его концепции, необходимо еще раз отметить исключительные заслуги Аристо-

теля в разработке понимания морали, добродетели, высшего блага и счастья человека.

Основную для античной культуры проблему высшего блага и человеческого счастья, человеческого назначения он решает на основе разумного постижения целей и интересов общественного целого, составляющего субстанцию высшего блага, и сознательного руководства своим поведением и деятельностью на основе его понимания человеком.

Аристотель существенно развил и обогатил этическую теорию, знаменуя своим учением высшую точку развития античной этики. Он попытался преодолеть чисто идеалистический подход к обоснованию морали и вернуть нравственному человеку право быть счастливым и достойным субъектом.

Но он также разделял воззрения своего времени — он отрицал за рабами и женщинами способность к нравственной жизни, ибо для него таковой могла быть только жизнь знатного, свободного и разумного человека. Невысокого мнения он был и о нравственных возможностях простого народа — все проанализированные им добродетели носят ярко выраженный «господский» характер и далеки от трудолюбия и производных от него нравственных ценностей.

Вступление Греции в эпоху эллинизма (конец IV—III вв. до н. э. — I в. н. э.) ознаменовалось существенными социально-историческими сдвигами, главными из которых можно считать гибель античной полисной демократии в результате завоеваний Александра Македонского, «озверевшего душой» и создавшего огнем и мечом огромную империю с жестокими восточно-деспотическими формами правления. Ее быстрый распад положил начало эпохе исторического брожения, практической дезорганизации привычных и устойчивых форм общественной жизни и всеобщего кризиса.

Питающая античную этику идеология классического греческого полиса, базирующаяся на идеях разумного постижения и добровольного патриотического служения благу общества-государства, на стремлении рассматривать добродетель человека в связи с интерес-



сами общества, уступает место другим настроениям и идеям — разочарованию жизнью, неверию в возможности разума обосновать гармонию человека и общества, помочь достичь блага и счастья через участие в общественной жизни.

Поэтому главной отличительной чертой этических учений этой эпохи, эпохи нестабильности и глобальных исторических катастроф, стал поиск индивидуальных путей спасения, выяснение возможностей достижения человеком благополучия и положительного смысла в жизни в труднейших и враждебных исторических условиях. Этические учения, этого периода по-разному решали эту задачу, но их общей целью было стремление научить человека стойкости и мужеству, дать силы переносить все тяготы и опасности и гарантировать при этом душевное равновесие и достоинство.

Идеи общественной природы добродетелей, социальная направленность этики отступают перед этой целью, и на первый план выдвигается образ мудреца, черпающего силу и мужество в философии.

превращается в «ати-  
. Характерно при этом, что основные философские течения этого времени эпикурейство, стоицизм и скептицизм, возникнув в Греции, пережили второе рождение в аналогичных исторических условиях Древнего Рима.

Жизнь и творчество **Эпикура** пришлись на конец IV — начало III в. до н. э. До нашего времени практически не дошли его основные сочинения, кроме нескольких писем и собрания его изречений.

Этику Эпикур считал главной частью философии,, стремясь посредством естественного объяснения явлений природы и общественной жизни обосновать оптимистическую жизнеутверждающую мораль свободного человека, способного достичь счастья.

Счастье как цель человеческих стремлений является естественнейшим проявлением его природы. И заключается оно в разумном удовлетворении человеческих потребностей и получении удовольствий и на-

слаждений от этого. Поэтому для Эпикура «удовольствие. — начало и конец счастливой жизни».

Это принципиальное прославление удовольствий как «альфы и омеги» человеческой жизни как раз дало повод для упреков эпикуреизму в проповеди безудержной погони за наслаждениями и удовольствиями. Однако сам Эпикур опровергал мнения тех, кто по незнанию или из вражды приписывал его учению апологию удовольствий развратников. Это вытекает из его анализа удовольствий. Удовольствие возникает от удовлетворения потребности, нужды, желания. Именно нужда и нехватка вызывают неудовольствие, страдания. Поэтому удовольствие покоится на отсутствии нужды, страдания: «Мы имеем надобность в удовольствии, когда страдаем от отсутствия удовольствия, а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии». Поэтому главное удовольствие для Эпикура — это отсутствие страданий и тревог.

Развивая свои взгляды, Эпикур разделяет человеческие желания на три группы: естественные, но не необходимые и естественные и не необходимые. Именно удовлетворение первых является необходимым и достаточным условием счастья, не требуя от человека чрезмерных усилий и душевного напряжения. Это простейшие желания — не голодать, не жаждать, не мерзнуть, иметь крышу над головой и надежду не лишиться этого в будущем, их удовлетворение «содействуют здоровью тела и безмятежности души».

Вторая и третья группы образуют такие желания, удовлетворение которых не является обязательным для счастья, а отказ от них не связан с непреодолимыми страданиями. Вторую группу образуют излишества, а третью — пороки.

Таким образом, далеко не всякое желание и его удовлетворение признается Эпикуром необходимым для счастья, которое он связывает с телесным здоровьем, отсутствием страданий и душевных тревог, с безмятежностью и невозмутимым состоянием духа, «атараксией». Отсюда же вытекает необходимость разумного

и умеренного подхода к удовольствиям, ибо многие удовольствия влекут за собой страдания. Поэтому Эпикур учит умению отбрасывать такие удовольствия, а когда нужно, даже выбирать в качестве блага страдание, если за ним последуют еще большие радости и удовольствия, подобно тому как в болезни человек принимает горькие лекарства ради скорейшего выздоровления.

Критерием выбора и предпочтения должны быть <sup>^</sup>задум-м-н&льза человека, показывающие, что человек не должен идти против природы, а должен ей повиноваться — «необходимые желания исполнять, а вредные — подавлять».

Благоразумие, и мудрость вообще являются для Эпикура величайшими из благ, из которых только и происходят остальные добродетели. Именно мудрость учит необходимости разумного ограничения своих желаний. Не следует желать слишком многого или невозможного: для счастья достаточно совсем немного — удовлетворения насущных потребностей. И вообще, учит Эпикур, «довольство своим — величайшее из всех богатств».

Он всячески превозносит этот принцип самодостаточности, автаркии, делающий человека независимым от преходящих обстоятельств жизни.

Наоборот, безудержная жажда наслаждений лишает человека душевного спокойствия и внутренней свободы, делает пленником своих желаний или того, в чьей власти их удовлетворить. Величайший же плод довольства своим — свобода.

Мудрость и благоразумие указывают человеку пути и способы обретения счастья, условия добродетельной жизни, раскрывают смысл жизни. Именно знания освобождают человека от невежества, от страха перед богами и перед смертью. Они открывают человеку дели природы и освобождают его от пут фатализма, раскрывая условия свободы.

Поэтому так важно занятие философией для счастливой жизни. Она вооружает человека мудростью, делает его независимым, достойным и счастливым,

научает избегать общественной деятельности, жить тихо и незаметно, игнорируя богатство, власть, почести.

Единственное, в чем нуждается мудрец, — это справедливость как соглашение между людьми не вредить и не терпеть вреда от другого и дружеское общение, дающее человеку сознание безопасности, надежности и душевного спокойствия.

Высокая оценка этики Эпикура определяется ее гуманизмом, свободомыслием, жизнеутверждающим оптимизмом. Ему присуще естественное мировосприятие, направленное против невежества и мистицизма вырастающей из кризисных исторических обстоятельств религиозности. Он высоко несет свет разума и просвещения и своей концепцией разумного и умеренного гедонизма и эвдемонизма охватывает обширный круг нравственно-этических проблем, в центре которых стоит задача обоснования счастья и независимости человека в любых неблагоприятных условиях.

Философско-этическое учение стоицизма, зародившись на почве Древней Греции, получило свою известность прежде всего в деятельности римских стоиков — Сенеки, Марка Аврелия, Эпиктета.

Стоики продолжили идущую от Аристотеля традицию деления философии на физику, логику и этику. Преимущественное внимание они уделили именно этике, выводы которой опираются на их воззрения на природу мироздания и устройство космоса.

Нравственность они рассматривают как часть универсального космического процесса, протекающего в соответствии с необходимостью природы, или, что то же самое, Бога, Мирового Разума, Фатума, Судьбы.

Человека отличает от других существ и приближает к Богу способность к <sup>ЕЭЗ</sup>мног. жизни. Чувственная природа равняет человека с животными и подчиняет его господству желаний и страстей. Чем менее он способен жить по разуму, постигать необходимость- происходящего, тем больше подвержен стремлениям к удовольствиям, наслаждениям, подчинению страстям и вожделениям — жажды власти, почестей, богатства. Но так как человек не в силах переменить неумоли-

мый ход вещей, он еще больше страдает от неудовлетворенности и горечи, печали и страха, возникающих от столкновения желаний с действительностью.

Поэтому только глупец стремится превозмочь силу этой необходимости, подчиняясь своим капризам и страстям и в то же время горько страдая от своей обреченности. Мудрец же любит свой рок и берет вещи такими, каковы они по природе. Он не стремится преодолеть необходимость, а приспособливается к ней, подчиняя свои эмоции разуму и отказываясь желать невозможного. Только так достигается невозмутимое и спокойное состояние духа, присущее достойному человеку.

--Таким образом, в центре этического учения стоиков — мудрец, способный жить сообразно с природой вещей, свободный от аффектов, глухой к волнениям и страстям, хладнокровно и стойко встречающий свою судьбу. Все содержание земной жизни со всеми ее благами и несчастьями преходяще и изменчиво, зачем же чего-то желать, к чему-то стремиться, пытаюсь избежать неотвратимого крушения. Никому не дано остановить всеобщий ход вещей, и поэтому нет ничего более тщетного, чем горевать и сетовать на невзгоды. Железный закон Судьбы не трогают ничьи мольбы, поэтому чрезвычайно опрометчиво связывать понятие счастья с обладаниями внешними благами, какой бы блестящей наружностью они ни обладали. Мудрец стремится к обладанию непреходящими благами, независимыми от переменчивой судьбы, и ищет их в душе человека, в его умении жить сообразно с природой вещей. Обязательным условием такой жизни является здравый ум, бодрый, энергичный и мужественный дух, умеренность в пользовании материальными благами и житейскими удобствами.

«Высшее благо, — провозглашает Сенека, — в способности презирать превратности судьбы и удовлетворяться добродетелью», т. е. испытывать радость от сознания собственной духовной силы и величия духа. Способность эта, кроме непобедимой силы духа, включает умудренность жизненным опытом, спокойствие и

невозмутимость, соединенные с гуманностью и заботливым отношением к окружающим. По сути дела, необходимость Судьбы и есть нравственный долг человека, и счастлив тот, кто следует ему, сохраняя свободу духа, бодрость и бесстрашие.

Такой человек благодаря пониманию неизбежного хода вещей избавляется от страстных желаний, всегда приветлив и просветлен, испытывает высшую радость, проистекающую из обладания действительными благами — нравственной добродетелью, достоинством и свободой духа!

Добродетельный человек прежде всего стремится сохранить свободу и достоинство, вырабатывая при помощи разума и воли равнодушное и незаинтересованное отношение к жизни со всеми ее радостями и тревогами. Пусть весь мир разлетится вдребезги — мудрец лишь отряхнет пыль его со своих ног!

Стремясь защитить и обосновать попрочнее человеческую свободу как важнейшее условие достоинства человека, стоики в своей фаталистической концепции кладут начало диалектической традиции в ее понимании. Они рассматривают свободу как сознательное следование долгу, отражающему необходимость всего происходящего. Идущего судьба ведет, а упирающегося волочит крючьями! «Если же кто жалуется, причитает и стонет, то его принуждают силой к повинности, и как бы он ни сопротивлялся, его влекут, чтобы он исполнил свой долг, — пишет Сенека. — Но это и есть безумие — позволить себя влечь, вместо того, чтобы идти добровольно».

При этом стоики не просто сводят свободу к добровольному следованию судьбе, но и пытаются интерпретировать отношение человека к ней как проявление человеческого господства. Конечно, не могло быть и речи о действительном подчинении судьбы целям человека, и поэтому приходилось искать выход на идеалистический манер, за счет изменения сознания. Классическую формулировку такого понимания свободы дал Эпиктет: «Разумный человек всегда живет так, как он хочет, и никто не в силах ему помешать, ибо он жела-

ет только возможного, того, что в его власти. Поэтому он свободен».

Стоики активно полемизировали со всеми формами античного гедонизма, кладущего в основу добродетели стремления человека к удовольствию, ибо тогда исчезает сам смысл различения нравственного и безнравственного — каждый стремящийся к своим удовольствиям становится бы добродетельным человеком безо всяких усилий и труда, а для порока по существу не осталось бы места. Наоборот, стоики противопоставляют удовольствия и добродетель, сравнивая первые с чем-то мелочным, низменным, рабским, обитающим в непотребных местах и трактирах, банях и притонах, где культивируются роскошь и изнеженность, пресыщенность и пороки, тогда как добродетель всегда в рядах бойцов на городских стенах, она покрыта пылью, у нее загорелое лицо и мозолистые руки!

Сенека даже соглашается, что учение Эпикура в нравственном отношении безупречно. Ведь если в него вникнуть, пресловутое эпикуровское удовольствие оказывается сведенным к пустяку, в то время как главная направленность совпадает с целью стоической философии — сохранить джзгшю^e^ависимость, свободу и достоинство человека и жштГсогласно требованиям природы. Распутства же и излишества есть насилие над природой как у стоиков, так и у Эпикура. Но все горе в том, отмечает Сенека, что развратные обжоры и распущенные сластолюбцы прячутся за авторитет философа, отыскивая благовидный предлор для оправдания своей безнравственности и превращения пороков в добродетели.

Поэтому и пагубна такая философия, что разумное ее содержание остается незамеченным для толпы, а соблазнительная часть сразу бросается в глаза. Нужно отказаться от упора на удовольствия как основу нравственной жизни и взять пристойное знамя, на котором будет начертано: «Долг и добродетель!»

Только человек, с детства воспитанный в духе этих ценностей, будет твердо и неколебимо стоять на позициях нравственного человека, перенося все невзгоды

не только терпеливо, но и охотно, не испытывая ни деморализующего страха, ни дезориентирующих надежд. Высшей формой удовольствия для такого человека будет нравственное удовлетворение, гордость от исполненного долга, от следования добродетели — «награда за добродетель есть она сама».

Человек же изнеженный, чувствительный к страданиям и удовольствиям, никогда не сможет вынести все тяготы, связанные с нравственной, достойной жизнью, не сможет быть дельным защитником и спасителем отечества или достойным другом.

Подобное отношение к удовольствиям стоицизм переносит на главные в глазах толпы средства их получения — богатство, власть, славу. Все это рассматривается как непрочное, суетное достояние, не прибавляющее человеку достоинства и не являющееся целью мудреца. Стоицизм проповедует презрение к богатству, славе, учит равнодушию к судьбе и умению жить не напоказ.

Однако известно, что, например, Сенека был высокопоставленным царедворцем при римском императоре, владел огромным имуществом. Поэтому в ответ на упрек, что мужества в нем больше на словах, нежели на деле, что и он ведет роскошный образ жизни, дорожит богатством, огорчается за клевету и принижается ради выгод, Сенека демагогически заявлял, что ведь он-то еще не мудрец, а только готовится им стать! Говоря же серьезно, Сенека считает, что философ вообще рассуждает не о себе или о другом лице, но о человеческой жизни вообще — как следует жить и вести себя. И если философ не поступает всегда так, как учит, то он все же приносит большую пользу, рассуждая о должном, намечая для людей правильные пути для жизни.

В то же время он разъясняет, что мудрец тоже предпочитает богатство бедности, ибо хотя добродетель заключена в нравственной стойкости и непреклонности в соблюдении необходимости, обладание богатством открывает для этого более широкие возможности. \* ,, , (ч4, . ШИньль^У^ .

Главное различие мудреца и глупца в отношении к богатству заключается не в том, что первый не хочет богатства, а второй его жаждет, а в том, что у первого оно играет служебную и подчиненную роль, а у второго — господствующую. Поэтому глупцы — это рабы богатства, без которого вся жизнь утрачивает для них смысл, а мудрец — его господин, умеющий им пользоваться, сохраняя безразличие и непривязанность.

«Пусть вещи служат нам, а не властвуют над нами, тогда они будут полезны для человеческой души», — пишет Сенека.

Таким образом, этика стоицизма защищает высшие духовные ценности человека — его свободу и достоинство, добродетель и высшее благо гораздо более адекватными природе самой морали средствами. Присущее стоицизму требование сурового и непреклонного соблюдения долга, следования необходимости как условие обретения человеком достоинства и счастья, придает этому учению весьма ригористический характер и одновременно противопоставляет веления нравственности естественным стремлениям человека. Подчеркивая внутреннюю незаинтересованность нравственного поступка, совершаемого не для удовольствия и выгоды, а ради самой добродетели, стоицизм вскрывает присущее морали бескорыстие, ориентацию на духовные ценности.

В то же время вырастая из стремления обосновать возможность сохранения человеком свободы, достоинства и счастья в условиях враждебной 'судьбы и не имея возможности реально овладеть этой судьбой, стоицизм идет по пути идеалистического избавления от власти рока за счет изменения сознания. По сути дела намечаемый здесь выход сводится к гордому осознанию безвыходности своего положения. «Не событие какое-то является несчастьем, а наша способность достойно переносить его является счастьем», — утверждает Марк Аврелий.

Однако подобное решение проблем взаимоотношения субъекта с объективной действительностью, когда возвышение субъекта над обстоятельствами достигает-

ся изменением сознания, на деле означает лишь примирение с нею, т. е. подчинение ей.

Весьма оригинально общую для всех учений эллинистической эпохи задачу индивидуального благополучия человека в эпоху кризиса решал скептицизм. Решение ее скептицизм видел в том, чтобы вместо разработки очередной концепции блага, счастья и добродетели освободить человека от всех теорий ради независимости его поведения.

Для этого они всеми возможными способами старались показать неубедительность, недоказуемость и недостоверность любого учения и любых утверждений, чтобы способствовать этим воздержанию от каких бы то ни было категорических суждений и уходу на точку зрения беспристрастности с ее невозмутимостью и безразличием по отношению к миру.

Скептики выступили против всех философских школ, которые ими рассматриваются как догматические, и против их понимания того, что этические понятия и нравственные ценности имеют объективно-истинное содержание, — что существуют благо, добро, зло, добродетель сами по себе и что возможно их единообразное понимание.

Решающим доказательством своей правоты скептики считали множественность и противоречивость представлений как обыденного сознания, так и философских учений о том, что такое добро, зло, добродетель. Из этого делался вывод, что ничто не является благом или злом само по себе, а становится таковым только в нашем представлении.

Однако возможно ли тогда жить свободно и счастливо, если не существует блага, добра, зла по природе, объективно?

Не только возможно, но именно это является необходимым условием счастливой и безмятежной жизни, считает скептицизм. Ибо догматики и их последователи вынуждены проводить всю жизнь в напряженной тревоге и стремлении достичь и удержать то, что им представляется благом, и избежать зла. На этом пути человек впадает в зависимость, корыстолюбие, тщс-

славию и другие пороки, страдает и беспокоится от желания достичь свое кажущееся благо, а достигнув — сохранить и приумножить.

Да и какому благу следовать, если «одно — по учению Эпикура, другое — по учению стоиков, третье — какое-то перипатетическое?» — восклицает Секст Эмпирик, виднейший из скептиков. Всем — невозможно вследствие их противоречивости, а выбрать из них истинное тоже нельзя из-за отсутствия критериев достоверности. Следовательно, остается не следовать никакому.

Поэтому лишь скептик, понимающий, что нет ничего такого, к чему следовало бы стремиться или избегать ради него самого, будет жить спокойно и счастливо, ибо «счастлив живущий безмятежно... пребывающий в покое и тишине», — уверяет скептицизм, не замечая, как сам вступает на скользкую догматическую дорожку. А коль скоро «безмятежно живет среди мнимых благ и зол только тот, кто воздерживается от суждений о всех них», то именно скептицизм оказывается спасением!

В философии скептиков этический релятивизм и агностицизм достигают, таким образом, своего абсолютного выражения, разрушив всякую определенность этического знания и сводя этим на нет все положительное значение элемента сомнения и критицизма для развития познающего мышления.

В целом античная этика достаточно точно очертила круг вопросов и проблем нравственности, образующих предмет этики, продемонстрировала многообразие способов их постановки и разработки.

Из первоначально единого мифологического и космологического подхода к миру постепенно вырастают натуралистическая и идеалистическая концепции нравственности, первая из которых ориентируется на природу человека как естественного существа, а вторая обращается к сверхъестественному идеальному миру.

Этика классического античного полиса утверждает высокую нравственность гражданского служения благу общества и государства, приближаясь на этом пути к постижению социальной природы добродетели. Ана-

лизируя образ жизни человека в обществе, проникая в содержание его деятельности и особенности мотивации, античная этика углубляется в специфику самой моральности.

Наиболее плодотворно разрабатываются проблемы блага и блаженства, природы и содержания добродетелей, свободы и достоинства личности. Характер и разработки, рассмотрение человека как разумного существа, способного к добродетельной жизни в обществе и обретению счастья, демонстрируют гуманистический пафос античной этики. Однако распространение содержания своих учений преимущественно на свободных граждан полиса обуславливало историческую ограниченность античного гуманизма.

### **3. Средневековое христианское учение о нравственности**

Эпоха средневековья совпадает в Европе с периодом формирования, упрочения и постепенного разложения феодальных общественных отношений в У-ХУ вв.

Становление феодального способа производства, основанного на личной зависимости землевладельцев-крестьян от феодалов — «держателей земли» и внеэкономическом принуждении к труду, давало больший простор для развития общественного производства, чем при рабовладении. И если раб как «говорящее оружие» не нуждался во внутренней узде, то средневековый крестьянин относительно более свободен.

Поэтому возникает общественная потребность прибавить к механизму поддержания социальной стабильности, основанному на военно-политическом и правовом угнетении народных масс, идеологическую их обработку в духе добродетелей подчинения, смирения и послушания. К силе государственного принуждения необходимо было добавить внутреннюю готовность и согласие народных масс принять земную жизнь со всей ее несправедливостью, жестокостью и несовершенством.

Лучше всего этим потребностям отвечала христианская религия, возникшая среди самых угнетенных и обездоленных слоев населения Римской империи — в Палестине, среди отчаявшихся в реальном избавлении от бедствий и страданий людей, страстно нуждавшихся в утешении. Будучи выражением бессилия подавленных невыносимым гнетом и нуждой людей, христианство стало их духовным убежищем, питательной почвой для иллюзий о чудесном избавлении и спасении от бедствий. Религиозная вера в чудесное избавление и спасение для вечной радостной жизни, надежда на очищающую силу страданий давали им иллюзорное утешение, помогали переносить все невзгоды и отвечали на духовные запросы человека о смысле жизни.

Тем самым христианство обеспечивало в конечном счете примирение человека с действительностью, что соответствовало интересам высших классов в закреплении своего господствующего положения. Это позволило христианству стать главной и единственной духовной силой средневековой Европы.

Христианское учение нашло массовый отклик в сердцах людей, ибо давало простой и ясный ответ на вопрос, почему мир так несовершенен и испорчен, жесток и страшен. Оно также обещало радикальное избавление от множества бедствий и зол.

Таким ответом на вызов времени стала идея всеобщей греховности и искупления вины страданием и покаанием, верой и любовью к Богу, готовностью исполнить его волю.

Понятно, что идеи старой, античной этики с ее культом природы и разума, естественным и оптимистичным взглядом на человека, учением о его свободе и достоинстве, силе и могуществе, праве на наслаждение и счастье оказались совершенно неуместными. Прежняя мораль и этика были отвергнуты именно за их принципиальную «бессовестность» — самонадеянное сознание силы и достоинства свободного человека и гордого презрения к слабым. Нет, человек слишком ничтожен и немощен в силу своей внутренней испорченности и греховности. Поэтому только вера в Бога,

надежда на него и беззаветная самоотверженная любовь к нему дают человеку силы и открывают пути к спасению!

Переход от античности к средневековью ознаменовался в этике переворотом, суть которого состояла в том, что этика стала религиозной. Поэтому вся основная проблематика христианского нравственного учения — об источнике и природе морали, о критериях нравственности<sup>1</sup>, о назначении и смысле жизни человека и его нравственном идеале, о добре и зле — восходит к Священному Писанию. В своем творчестве христианские теологи и философы (Августин, Фома Аквинский, Эразм Роттердамский, Мартин Лютер и другие) стремились раскрыть и растолковать нравственный смысл текстов Священного Писания, обосновать нравственный, праведный, образ жизни христианина.

Общая основа, на которой строится все христианское учение о нравственности, состоит в следующем.

Весь мир со всем содержанием создан Богом — абсолютным творческим началом, животворящей сущностью. Сотворив мир, Бог дал ему обеспечивающие порядок и гармонию мироздания устои, поэтому он не только всемогущ, но и всеблаг.

Человек также создан Богом, причем является существом привилегированным — он сотворен «по образу и подобию» самого Творца для вечной радостной жизни и духовного совершенства. Именно способностью к духовной жизни он подобен Богу. Он наделен свободой мыслить и действовать, чтобы «ходить перед Богом», служить ему и тем самым поддерживать установленный Богом порядок. Ведь гармония мироздания возможна лишь при условии, что стремления и действия каждого существа во Вселенной подчинены единой воле — воле сотворившего ее Бога.

Однако первые люди нарушили волю Бога, и этот первородный грех повредил человеческую природу, исказил в человеке образ божий, а сотворенный мир утратил свой божественный порядок.

Человек подобен Богу, но не одинаков с ним, ибо обременен своей телесностью, через которую наследу-

ет тяжесть первородного греха. В своей плотской телесности он несет зерна чувственности, вожделений и страстей, которые отвлекают его от следования воле Бога и губят.

Поэтому все его помыслы и побуждения, проистекающие из плотской чувственности и своевольного стремления к мелким и ничтожным перед лицом Господа земным целям — удовольствию, наслаждению, власти, почестям, богатству, являются подлежащей изживанию греховностью.

Греховность здесь является универсальной характеристикой человека, проистекающей из самомнения и гордыни нарушивших веления Бога первых людей. Она ослабляет душу человека и делает его склонным ко злу. Все люди безнадежно грешны, даже те, за кем снаружи не видно греха, — он глубоко коренится в помыслах и желаниях человека. Его душа становится ареной борьбы греховной чувственности, земных искушений и соблазнов и осознания своего высокого духовного предназначения.

И человек слишком слаб в силу своей греховной природы, поэтому в мире столько зла и страданий. Все бедствия человеческой жизни — бедность, болезни, непосильный труд, вражда и насилие, сама смерть — это лишь видимые проявления всеобщей человеческой греховности. И до тех пор, пока люди будут винить в этом кого-то другого — судьбу, богов, других людей, а не самих себя, — они будут умножать зло и страдания, упорствуя в своем греховном самомнении и гордыне.

Труднейшая для всякой религиозной этики проблема источника и природы зла в мире, ставящая под сомнение либо всемогущество, либо всеблагость Творца, решается в христианстве за счет человека.

Сотворенный мир есть результат благой воли Бога, и он сам остался доволен своей работой, увидев, что созданное «хорошо весьма». Зло не было создано Богом и является лишь умалением добра, результатом своеволия, уклонения человека от исполнения велений Бога.

Конечно, Творец мог создать человека неспособным нарушать его заповеди, но тогда благочестие человека мало чего стоило бы, так как не было бы результатом свободного сознательного выбора. Поэтому всемогущий Бог сознательно ограничил свое могущество, наделив сотворенного человека свободой воли. Он поставил человека во главе всех живых существ, дал ему заповеди, чтобы тот им свободно следовал.

Однако человек пожелал сам стать как Бог и жить по своей воле. Нарушив божественные веления, он породил грех и склонность ко злу. Следовательно, грех и зло заключены в неправильном употреблении свободной воли, в следовании собственным целям, а не божественному порядку. Зло есть поэтому нарушение божественного замысла, привнесенный человеком беспорядок, предпочтение им низших — плотских, чувственных, земных ценностей высшим — божественным, небесным.

Разумеется, Всевышний мог легко вернуть человека на истинный путь, поощряя послушание и наказывая своеволие, но тогда добро опять было бы результатом принуждения, холодного расчета и выгоды, а не добровольной сердечной склонности.

Поэтому Бог не вмешивается в течение человеческой жизни, наполненной бесчисленными бедствиями и несчастьями, а лишь дает верующим силы для перенесения тягот и надежду на будущее спасение. Он не карает пороки и злодеяния, чтобы распространившееся зло еще ярче изобличило свою разрушительную и самоистребительную сущность, чтобы люди еще полнее испытали невыносимую горечь греха и пришли к испускительному покаянию. Человеческие тяготы и страдания в земной жизни — это плата за грехи и одновременно стимул для осознания собственной ничтожности и бессилия, для преодоления злополучного и губительного разрыва человека с Творцом и восстановления связи с Богом.

Только Бог может помочь человеку обрести спасение. В своей бесконечной любви к людям он принимает облик Иисуса Христа, дает им урок послушания



1-воле Творца и образец нравственно совершенной жизни. Он живет с людьми, страдает и умирает, как человек, будучи невиновным. Своей жертвой он берет грехи человеческие на себя и спасает их для вечной жизни. Одновременно его воскресение знаменует торжество Бога над силами зла.

Этим Бог продемонстрировал, что любит человечество превыше самого себя, чем только и мог вызвать ответную благодарную и бескорыстную любовь и восстановление животворящей связи Творца и творения на искренней добровольной основе. Подвиг Христа показал, что воля божья истинно совершенна, и ей поэтому следует повиноваться не из-за страха и наказания, а с любовью. Следование Богу теперь выступает как следование Христу.

Образ Христа — свидетельство единения человека с Богом и одновременно образец духовного величия и нравственного совершенства.

Жизненный путь его трагичен: начав жизнь беспомощным младенцем в сарае для скота, он пережил все, что выпадает на долю человека, и умер мученической смертью на кресте. Как и многие, он прожил жизнь, не имея своего угла, крыши над головой, где мог бы отдохнуть и успокоиться. Он испытывал голод и жажду, нуждался в одежде и обуви, испытывал тоску и скорбь, усталость и одиночество.

Но он знал свое предназначение — служить божественному плану духовного возрождения человека — и ни на минуту не дрогнул, не уклонился. Не было ни одного человека, обратившегося к нему за помощью и ушедшего огорченным, необнадеженным. Стоны и жалобы больных и страждущих отзывались в его душе страданием и болью, и он стремился помочь всем. Цри этом не чурался и тех, кого все давно покинули — разбойников, прокаженных, блудниц, ибо знал, что все люди не безгрешны и могут быть спасены силой божественной любви.

Кто приходил к нему с вопросами о благочестии, праведности, смысле жизни, — к тем он сам спешил навстречу, оставив все дела. И всегда, всюду — на

дороге, на холме, в храме или в лодке — сеял он семена правды и истины, обращая людей на прочную дорогу.

Он служил людям самоотверженно и без гордыни, до изнеможения и усталости. Всегда был готов идти куда угодно, чтобы нести слова правды и утешения, чтобы исцелять страждущих. Сотни людей после общения с ним уходили насыщенные надеждой и светом добра.

Никто никогда не видел его радующимся и смеющимся, но часто он скорбел не о себе, но о пораженных грехом людях.

В общении с сильными мира сего не испрашивал благоволения, не заискивал и ничего не боялся. Когда нужно было молчать, он молчал, но когда нужно было сказать, он не молчал, чем бы это ему ни грозило.

Он терпел человеческие слабости, прощал грехи раскаявшимся — но ненавидел ложь и неискренность в служении Богу — резко выступал против ханжей и фарисеев за их лицемерие и показное благочестие.

До конца своей короткой земной жизни заботился он не о себе, а о других, — и далее тяжело страдая на кресте под градом насмешек обезумевшей толпы, он ободрял умирающего рядом разбойника и просил Бога-Отца простить тяжкие грехи ослепшим и оглохшим, не ведающим что творят людям.

Всей жизнью, смертью и воскресением Христос подтвердил правоту своего учения и проповедей. Его облик предстал как образец нравственного величия и совершенства, силы духа, увлекающей за собой не принуждением, а примером любви и самоотверженности. Ведь Богу нужно не просто соблюдение человеком заповедей, а самоотверженное и бескорыстное служение, добровольная и искренняя вера, чистая духовная любовь.

Любовь как выражение сущности самого Бога и всего нравственного миропорядка лежит в основе всех ценностей и требований христианской нравственности. Как «наибольшую» заповедь Христос провозглашает требование возлюбить Бога «всем сердцем, всею душою и всем разумением своим. Но любовь к Богу стано-

вится реальной в любви к ближнему, не знающему различий между «своими» и «чужими», «хорошими» и «плохими».

Нравственная сила христианской любви особенно проявляется в требовании любить врагов, «проклинающих», «ненавидящих» и «обижающих» человека, ибо любить тех, кто хорошо к нему относится, легко и не требует духовных усилий.

Поэтому Христос не жалеет усилий, проповедуя сочувствие и любовь, ласкаемость и сострадание к ближнему, кротость и смирение в себе. Важнейшими ценностями провозглашается умение прощать и не противиться злу совершением другого зла. Осуждаются своекорыстие и эгоизм, присущие человеческой поврежденной грехом природе, и превозносятся раскаяние и самоотречение в своем стремлении к Богу. Земные ценности вообще утрачивают всякое оправдание перед лицом Царства Божия, достичь которого можно только на пути духовного совершенствования. Далее естественные привязанности человека к своим близким могут отвлекать его от выполнения долга — искать Царства Божия и стремиться к духовному совершенству, а поэтому должны быть отвергнуты.

И только воспитание человека в духе этих ценностей, возвращение их в его душе на почве веры в Бога, любви и надежды на него способно помочь человеку в его борьбе с греховными искушениями и соблазнами, обрести христианское достоинство и вместо мелких и ничтожных эгоистических радостей приобщиться к вечной благой нравственной жизни в Боге.

Христианская этика знаменовала собой значительный шаг в культурном и нравственном развитии человеческого общества.

Оно возвысило мораль над всеми другими формами духовного освоения мира, придав ей абсолютный характер и освятив авторитетом Бога. Все явления земной жизни обретали свой смысл только в отношении Царства Божьего в свете исполнения человеком своего призвания — преодоления собственной индивидуальной ограниченности в духовном развитии.

Христианство впервые подчеркнуло равенство и одинаковость всех людей перед Богом, а фактически в своих нравственных возможностях. Оно утвердило благородный, возвышенный и бескорыстный характер нравственности, дало человеку духовные ориентиры и сформулировало нравственный идеал.

Христианская этика утвердила, хотя и в отраженном от Бога свете, ценность каждого человека независимо от его расы, национальности, происхождения и социального положения, независимо даже от его достоинств.

В познавательном отношении христианская этика также вскрыла существенные характеристики морали, не попадавшие прежде в сферу анализа.

Так, последовательно проведенное здесь отождествление морали с любовью оказывается более адекватным природе морали, нежели античные представления о ней как сфере природных склонностей или разумного усмотрения и выбора. Мораль действительно является разновидностью духовной, бескорыстной и самоотверженной связи между людьми, противостоящей более действенным, но отнюдь не самоценным отношениям полезности и целесообразности.

Введение в этическую проблематику категорий греха, вины, страдания, искупления, покаяния, спасения, позволило значительно углубить понимание специфики нравственности. Простоватая и самонадеянная языческая мораль не улавливала, что подлинная зрелая нравственность предполагает не просто правильные и хорошие поступки, а мотивированные желанием добра в борьбе с желанием зла, в борьбе с искушением и соблазном.

Появление сознания греховности означало, что моральное сознание поднялось от состояния невинности и неискушенности до сомнений и мучений совести, в то время как представление о собственной непогрешимости всегда свидетельствует о муральной неравитности субъекта.

Однако в целом христианская этика разделяет судьбу всех религиозно-идеалистических концепций морали.

Подобно тому, как человек ценен лишь в силу причастности к Богу, так и ценности христианской морали являются нравственными не вследствие своего содержания, а только в силу их божественного происхождения. Воля Бога оказывается выше морали, и в случае их расхождения самое жестокое зверство будет оправдано религиозной моралью, если оно соответствует воле Бога (например, инцидент с Авраамом и Исааком).

Этот коренной порок всякой религиозной морали сохраняет и Христос, когда указывает «наибольшую» заповедь или сурово порицает тех, «кто любит отца или мать более, нежели Меня».

Религиозная мораль в конечном счете оказывается за рамками возможностей человека, ибо никакие его усилия, никакие ухищрения не могут победить склонности к греху без помощи Бога. «Человекам это невозможно, — отвечает Христос на вопрос, кто же может спастись, — Богу же все возможно». Однако и помощью божьей спасение оказывается весьма условным — за пределами земной жизни человека. Само спасение достигается не практической переделкой жизненных обстоятельств, а более привычным способом — через изменение своего сознания, культивирование в нем веры, надежды, любви, смирения, покорности, самоуничтожения — и может быть осуществлено лишь после смерти, в Царстве Небесном, после второго пришествия Христа.

В земной же жизни все должно оставаться по-прежнему: необходимо повиноваться господам «со страхом и трепетом», «в скорби быть терпеливыми», сносить все мерзости, угнетения и несправедливости.

По сути дела, христианская этика воспроизвела и обосновала вынужденную аберрацию отчаявшегося сознания, когда в условиях тотального господства в земной жизни безнравственности человеческое стремление к правде и справедливости с необходимостью рождает веру в то, что если нравственность не в мире, то она по ту сторону его! Нужно только найти туда дорогу и твердо ей следовать!

Нужно также отметить, что и сам Христос не выдерживает характера, которым олицетворяет величие и бескорыстие духовного подвига любви, время от времени раздражаясь угрозами в адрес отступников и маловеров и вспоминая геенну огненную, плач и скрежет зубов.

Даже смысл жизни человека в религиозной этике изымается из его личного бытия и приобретает потустороннее значение — «...никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя, а живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем, — всегда Господии», — наставляет апостол Павел.

Таким образом, достижения и гуманистический пафос христианской этики были исторически обусловлены и ограничены своим временем.

Между средневековьем и Новым временем лежит эпоха Возрождения (XIV-XV вв.), знаменовавшая зарождение новых, капиталистических общественных отношений. С развитием разделения труда и трудовой частной собственности развиваются товарное производство и торговля, возникают тысячи новых поселений, городков — центров товарно-денежных отношений, ремесла, торговли, образования и культуры. Города постепенно превращались в центры антифеодалных настроений и формирования сословий горожан, —относительно свободных от феодальной зависимости.

Товарное производство снимало присущие натуральному хозяйству ограничения и стимулировало потребность в развитии производительных сил, совершенствовании средств производства, навыков, умений и знаний работника. Оно требовало также работника, способного трудиться не за страх, под угрозой принуждения, а на совесть.

Потребность в развитии производительных сил дает толчок к опытному познанию природы, к переориен-

тации философии с теологических и схоластических проблем средневековья на проблемы познания природы и человека, а потребность в свободном от внешнего принуждения труде порождает новые представления о человеке, его свободе и достоинстве.

Универсальным выражением этих общественных потребностей стала гуманистическая идеология эпохи Возрождения как первая форма буржуазного просвещения и «исправление» христианской религии в ходе протестантской Реформации в качестве первого практического выступления буржуазии против феодализма.

В противовес средневековому христианскому аскетизму с его представлением о том, что земная жизнь не имеет самостоятельной ценности к есть лишь подготовка к вечной, небесной жизни, гуманизм возрождает античные воззрения на человека как центр мироздания, утверждает его величие и достоинство, его право на творческую разумную деятельность, на наслаждение и счастье в земной жизни. Гуманисты видели в человеке наиболее прекрасное и совершенное творение Бога. На основании библейского выражения «по образу и подобию» они распространяли на человека присущие Богу созидательные, творческие способности, видели его предназначение в познании и преобразовании мира, украшении его своим трудом, в развитии искусств, наук и ремесел.

В религиозной форме гуманисты по существу возрождали и развивали натуралистическое и рационалистическое понимание человека, проводили идеи гедонизма и эвдемонизма, тем самым преодолевая аскетический характер и потусторонний дух христианского гуманизма.

С другой стороны, средневековые представления о нравственном миропорядке, которые защищала католическая церковь, расшатывала Реформация. Она обожгла новое понимание христианской веры как непосредственной личной связи человека с Богом, ограничив авторитет и претензии церкви в вопросах веры и морали, защитила свободу совести и достоинства личности независимо от места в социальной иерархии,

освятила нравственную ценность мирского труда и предприимчивости.

Не выдвигая никаких идей относительно переделки общества в ту или иную сторону, не совершая никаких научных открытий и изобретений, Реформация изменила сознание массового человека, открыла перед ним новые духовные горизонты. Человек получил свободу мыслить самостоятельно, освободился от авторитарной опеки церкви, приобрел высшую для себя санкцию — религиозную на то, что только собственный разум и совесть могут подсказать ему, как следует жить.

Однако для окончательной победы нового строя необходима была более радикальная переориентация ценностей — с потусторонней морали па человеческую, с этики откровения на эмпирическую земную этику.

Необходимо было свести нравственность на землю, связать ее с условиями реальной жизни, найти объяснения нарастанию кризисных явлений в нравственной жизни под воздействием развивающегося индивидуализма, частного произвола, эгоистических устремлений, разрушающих идею божественного миропорядка.

Под воздействием успехов науки уже с Бэкона утверждается взгляд, что античность — это не образец для подражания и возрождения, а детство человечества, которое преодолевается силами разума и науки. Разум начинает все более рассматриваться не просто как уравновешивающая страсти способность, средство примирения с неумолимым ходом вещей, а как высшая инстанция для руководства человеком, способ организации его бытия, придания всей человеческой жизнедеятельности разумного смысла на основе проникновения в законосообразность устройства мира.

Разум все больше берет на себя то, что ранее считалось привилегией Бога — ответственность за нравственный миропорядок, определение целей и смысла человеческой жизнедеятельности.

Поэтому главными чертами этики Нового времени становятся эмпиризм и рационализм, сведение этики к отрасли естествознания, которая должна иметь дело не с божественными велениями и идеальным миром, а

с природным бытием человека, его потребностями, стремлениями и интересами. Только таким образом можно понять его цели и смысл деятельности.

Теоретической основой этики на долгое время становится концептуально обоснованное Гоббсом понятие человеческой природы, а сама этика становится натуралистической, выводящей законы поведения человека из природы. Стремясь найти земные корни морали, натуралистическая этика все более трактует ее не как область идеального долженствования, а как то, что есть, превращаясь в естественную опытную науку о психологии, аффектах и поведении человека.

Однако на этом пути она наталкивается на противоречие, присущее всякой натуралистической этике, — если мораль представляет собой естественные стремления человека, то откуда берутся аморализм и безнравственность и необходимые для их преодоления представления о долге, достоинстве, общественных обязанностях?

Каким образом нравственность, будучи естественным свойством каждого отдельного индивида, является в то же время общезначимой социально организующей силой?

Именно на пути его разрешения натуралистическая этика преодолевает собственную ограниченность и подходит к пониманию социальной природы морали.

Гоббс разрешает это противоречие следующим образом. Нравственность у него некая сложная конструкция, выводимая из единого основания — Человеческой природы. Под нею Гоббс понимает сумму человеческих сил и способностей, данных человеку от природы. От природы человек стремится к удовлетворению и избегает того, что ему препятствует. Поэтому первоначальным, общим для всех представлением о добре и зле являются природные стремления к удовольствию. Все, что способствует ему, является добром, а что препятствует — злом. Это, так сказать, первый, исходный, уровень морали.

Однако человек быстро понимает относительность этих представлений, ибо в естественном состоянии все

люди имеют одинаковое право на окружающие их блага природы, и поэтому между ними развертывается борьба за обладание этими благами. В этих стремлениях к собственному благу, натыкающихся на стремления других людей, и возникает состояние «войны всех против всех», в которой никто не может чувствовать себя благополучным. В этом, дообщественном состоянии жестокой борьбы, соперничества и порождаемых ими злодеяний добро и зло выявляют свою относительность — «для наших врагов зло то, что для нас благо»\*.

Тем не менее существует некоторое общезначимое благо, которое заставляет людей искать мира во избежание непоправимого зла — собственной гибели в этой войне. Это стремление к самосохранению, которое есть первый закон природы и веление естественного разума, — «нужно искать мир всюду, где можно его достичь».

Отсюда вытекает, что право всех на все невозможно, что необходимо искать соглашения между людьми на основе отказа от части своих притязаний и взаимного признания равенства прав, без чего нельзя заставить других добровольно заключить такое соглашение. Итогом такого соглашения является общественный договор и создание государства как гаранта его соблюдения. Они позволяют придать понятиям добра и зла общезначимый характер: государство, устанавливая единые для всех законы, вводит все интересы и стремления людей в определенные рамки и границы, наилучшим образом отвечающие их общему интересу в поддержании мира и самосохранения. Поэтому, по Гоббсу, «все, установленное законом, следует считать добром, а все запрещенное — злом».

Это второй уровень морали в концепции Гоббса. Мораль здесь уже не индивидуальное стремление к

\* Гоббс демонстрирует относительность даже такой универсальной ценности христианской морали, как любовь: «любовь к соседу — нечто другое, чем любовь к соседке. Испытывая любовь к соседу, мы желаем добра ему; испытывая любовь к соседке, мы ищем добра для самих себя».

удовольствию, которое в догражданском состоянии оборачивается безнравственностью, а есть некое выраженное государством коллективное стремление «жить как можно более приятным образом». Соответственно добрыми нравами будут такие, «которые способствуют совместному образу жизни людей в условиях государственной организации?», благодаря которым она лучше всего сохраняется.

Однако это в свою очередь возможно только в таком государстве, которое своим устройством и законами соответствует той цели, ради чего было создано, — сохранению самого дорогого, что есть у человека, — его жизни и имущества. Поэтому те, кто управляет в государстве, должны помнить, что государство устанавливается не ради себя самого, по" ради граждан, и сами государственные законы должны соответствовать естественной справедливости и естественному праву, т. е. защищать и гарантировать равенство прав граждан на жизнь, имущество, свободное занятие прибыльным предпринимательством, не нарушающим права других граждан.

Таким образом, в основе устройства государства и его законов должен помещаться высший, естественный и моральный закон, ради чего люди и объединились в государство — это гражданское благосостояние, благополучие народа. Это третий уровень морали.

Сущность моральной философии и заключается в раскрытии этих естественных законов человеческого общежития и устройстве гражданской жизни людей. Объективным лее критерием соответствия или несоответствия государственных законов естественному моральному закону является наличие в государстве мира и согласия или вражды и насилия.

Первое свидетельствует о моральности государства, а второе — о его несовершенстве, несоответствии своему назначению. Отсюда уже было недалеко до вывода о необходимости его изменения и приведения в соответствие с требованиями естественного морального закона, или, что то же самое, естественного разума.

В дальнейшем эти три уровня существования морали в понимании Гоббса как бы сливаются в творчестве французских материалистов-просветителей XVIII в. **Дидро, Гельвеция, Гольбаха**, но на гораздо более радикальной основе, с более отчетливой антифеодальной и антирелигиозной направленностью.

Этот радикализм, присущий французскому материализму, объяснялся тем, что во Франции конфликт набирающей экономическую силу буржуазии с сохраняющими политическую власть и привилегии феодальным дворянством и духовенством был острее и в него были втянуты более широкие народные массы, нежели в соседних странах.

Исходный пункт их учения о человеке — природный индивид, способный ощущать приятное и неприятное, испытывать удовольствия или страдания. В соответствии с законами природы он естественным образом стремится к удовольствиям и избегает неприятных ощущений и страданий, поэтому всеми его движениями, желаниями и помыслами руководит его ките-» рее, то есть «все, что доставляет удовольствие или избавляет от страдания».

Себялюбие есть «запечатленное в нас природой чувство», и подобно тому, как мир физический подчинен законам движения, так мир духовный подчинен законам интереса. От природы человек ни зол, ни добр, — он просто всегда следует своему самому сильному интересу.

Поэтому человеческий эгоизм и стремление к осуществлению своих интересов есть единственный подлинный мотив человеческих поступков. И когда негодующие моралисты обличают людские пороки, они лишь показывают, как мало знают людей, саму человеческую природу. Следует жаловаться не на злобу к порочность людей, а ца^n^ежелвй^за^нддателей, которые своими законами противопоставляют^част ны и интерес общему.

Добродетель,справедливость, честность есть не отказ от эгоизма и собственного интереса а редкое

и счастливое совпадение его с интересами общественными.

Развивая гоббсовскую концепцию естественного морального закона, французские моральные философы наполняют его конкретным содержанием, подчеркивая, что именно общественное благо, общественная польза, общественный интерес — вот принцип всех человеческих добродетелей и основа морали.

Таким образом, их эгоизм есть не апология безнравственности, не конец, а лишь начало их этики. Опираясь на эту природную силу себялюбия, они стремятся найти возможность сделать человека общественно полезным существом, который, преследуя свой частный интерес, одновременно осуществлял бы общественное благо.

Именно «себялюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной нравственности». Для этого наука о нравственности должна стать наукой о законодательстве, ибо «реформу нравов следует начать с реформы законов», с создания таких законов, которые соединяли бы общественный и частный интерес, вследствие чего людям просто было бы выгодно быть нравственными.

Французские материалисты были убеждены, что эгоизм, любовь к наслаждениям, с которыми боролась вся предшествующая этика, являются именно той уздой, посредством которой можно направлять к общему благу страсти отдельных лиц. Ибо неспособность большинства людей к нравственной и достойной жизни есть не результат порочности их природы, а проявление несовершенства законодательства. Бесплезно и даже несправедливо требовать от человека честности и добродетели, если они возможны для него лишь ценой отказа от собственного счастья. Раз порок делает человека счастливым, он должен полюбить порок.

На многочисленных исторических примерах они доказывали, что именно республика с демократической формой правления порождает такое совпадение интересов частных и общественных, а тем самым и многочисленных героев или просто добродетельных

людей. В то же время тиранические и деспотические государства, опирающиеся на самовластье и произвол правителей и несправие людей, порождают низких, лживых, пресмыкающихся и заискивающих индивидов, ибо только с этими качествами они могут здесь выжить.

Таким образом, здесь впервые была предпринята попытка преодоления прямого морализирования, обращение этики непосредственно к моральному сознанию индивида с увещаниями быть хорошим и не быть плохим, за счет поиска и целенаправленного воздействия на детерминирующие нравственность факторы, в данном случае на законодательство.

А уже после этого этика все же должна показать человеку, привыкшему переступать мораль всегда, когда это можно сделать безнаказанно, что быть добродетельным в конечном итоге очень выгодно и соответствует его интересам!

Конечно, человек — это эгоист, но ему следует быть разумным эгоистом, то есть следовать не любому и всякому, а прежде всего «правильно понятому» интересу, удовлетворение которого не вызывает больше вреда, чем пользы. Для этого следует избегать излишеств и вожделений и уважать чужие интересы. Ибо стремление к удовлетворению «неразумного» интереса — например, быстрое обогащение путем обмана — рано или поздно обратится вредом для совершившего его: он сам будет обманут.

Человек должен понимать, что добиться всего необходимого для счастья без помощи других людей невозможно. Но другие станут помогать ему лишь при условии, что его поведение также представляет интерес для их благополучия. Поэтому нужно стараться вести себя так, чтобы снискать одобрение, расположение и доброжелательность других, а для этого необходимо разумное самоограничение своего эгоизма и признание прав других эгоистов, их интересов.

Здесь создатели концепции «разумного эгоизма» фактически вернулись к критикуемому ими морализа-

торству и косвенным образом поставили под сомнение свои убеждения в том, что подлинная добродетель может опираться на эгоизм и расчетливую предусмотрительность. Ибо рисуемый ими образ нравственного человека оказывается при ближайшем рассмотрении тщательно законспирированным лицемерной личиной добродетели принципиальным эгоистом. Здесь ничего не остается от величия подлинной, проистекающей из бескорыстной самоотверженности добродетели.

Французские материалисты стремились даже человеческий эгоизм поставить на службу добродетели. Однако они не заметили, что эгоизм в принципе не может быть «разумен» в их смысле, ибо это есть непосредственное самоопределение «я». Будучи же опосредован разумом, он перестает быть эгоизмом, ибо выражает уже не интересы этого «я», а интересы другого субъекта — общества.

Главной заслугой их учения стала постановка проблемы соотношения общественного интереса, общественной пользы и стремлений отдельного человека как действительного объекта моральной регуляции, а также идея о том, что для нравственного возрождения необходимы изменения условий жизни человека.

В натуралистическом форме здесь проясняется понимание общественной природы нравственности, что знаменовало зарождение в этической теории принципиально нового подхода к морали — социально-исторического. Тем не менее натурализм в этике не позволял выявить и проанализировать специфику, несводимость морали к другим сферам бытия и способам мотивации поведения человека.

Эта задача выявления специфики морали, ее внутренних механизмов и мотивов функционирования и несводимости морали к другим аспектам общественного бытия человека выпала на долю немецкой классической философии. Ее основоположник. **Кант** значительное место в своей философии уделил этическим рассуждениям. Он полагал, что философия способна указать человеку его место в мире и научить, каким надо быть, чтобы быть человеком.

13 философии Канта ярко отразилась социально-историческая ситуация в Германии, отставшей от своих соседей в деле преобразования феодальных общественных отношений. Это подталкивало немецкую буржуазию к решительным действиям, однако ее слабость и неорганизованность в национальном масштабе, а также весьма драматические последствия буржуазных революций сдерживали эти устремления и заставляли искать компромисса с феодально-бюрократическим государством. Поэтому оппозиция буржуазии феодальным порядкам и пережиткам носила характер не политического, а духовного противостояния — в философии, литературе, искусстве. Отчетливо сформулированные лозунги и идеи французской буржуазной революции на немецкой почве потеряли свою практическую действенность, но зато обрели теоретически виртуозное обоснование.

Эта двойственная и компромиссная позиция немецкой буржуазии обусловила и противоречивость кантовской философии.

Так, будучи религиозным мыслителем и противником атеизма, Кант нанес религии и религиозной морали сильнейший удар, показав, что стремление ставить веру в Бога условием нравственного миропорядка и добродетельности людей отнимает у человека возможность быть нравственным существом, ибо слишком легко быть добродетельным с такой гарантией. Страх божий или расчет на посмертное вознаграждение за праведную жизнь также лишает ее подлинно моральной ценности. Вера в Бога как условие и предпосылка добродетельного поведения портит чистоту нравственного мотива, поэтому если она и имеет право на существование, то лишь в качестве }тешительного устроения человека, твердо следующего нравственному долгу, даже если бы Бога не существовало.

Религиозная вера нужна поэтому человеку не для того, чтобы стать нравственным, — тут она как раз лишь мешает, — а для того, чтобы успокоиться в надежде на то, что не может же добродетель остаться не вознагражденной, если не в этом мире, то хотя бы в царстве божьем.



По сути дела Кант перевернул традиционное утверждение о том, что человек морален в силу своей веры в Бога, но не разорвал окончательно связи морали и религии. Моральность, по Канту, присуща человеку изначально, и лишь потому что он морален, человек также верит в Бога.

В таком переворачивании — «религия основывается на морали, а не мораль на религии» — был заключен глубокий гуманистический и демократический смысл, утверждались высокое достоинство и самоценность человеческой личности в противовес религиозной морали, где человек ценится лишь в силу причастности его к Богу.

В то же время Кант критикует натуралистические концепции морали, выводящие ее из естественных стремлений человека к удовольствию и счастью. Моральные предписания имеют всегда необходимый и всеобщий характер, в то время как в эмпирической жизни мы имеем дело со случайными и изменчивыми желаниями и стремлениями людей, зачастую даже противоречащих друг другу в зависимости от вкусов, склонностей, симпатий. Само удовольствие и счастье для разных людей или для одного человека, но в разные периоды его жизни могут представляться совершенно по-разному, так что вывести отсюда какие-то общезначимые и безусловные повеления становится просто невозможно.

Да и само стремление человека к удовольствию и счастью не может сделать человека нравственным, а чаще влечет его к совершению эгоистических поступков. Быть добродетельным, достойным человеком и быть благополучным и преуспевающим — совсем не одно и то же. В жизни добродетель именно в силу своего бескорыстия часто оказывается в незавидном положении, а порок остается безнаказанным и торжествует вследствие расчетливости и готовности добиваться своего любой ценой.

Поэтому мораль и счастье, по Канту, исключают друг друга, а следование нравственным ценностям и добродетельное поведение являются отнюдь не путем

к достижению счастья, но лишь средством стать достойным его.

Но человек как естественное существо не может не стремиться к счастью, поэтому, по Канту, в этом качестве он и не может быть нравственным существом. Он может стать моральным лишь в том случае, если будет подавлять в себе природное начало, поступать вопреки ему, принуждая себя и следуя только голосу долга. Следовательно, мораль — это не то, что есть, не нечто естественное, а нечто сверхприродное, что предписывает человеку линию поведения, вменяет ему в обязанность следование каким-то нормам, требует соблюдения неких правил.

Если бы требования морали носили природный характер, морали бы просто не существовало, ибо то, что существует само собой по природе, не нуждается в дополнительном понуждении. Нравственность — это должностное, обращенное к человеку, а вовсе не заложенное в нем от природы. В человеке постоянно разворачивается борьба чувственных склонностей и долга, стремлений к удовольствию и счастью и требований добродетели, и чем активнее он подавляет первые, тем более нравственной личностью является.

Кант возражает и против логики «утонченного себялюбия» (теории «разумного эгоизма»).

Поступки, направленные на общую пользу как условие собственного благополучия, даже если при этом они учитывают интересы других людей, остаются далеки от подлинной нравственности, ибо целиком основываются на собственной конечной выгоде и расчете. Принцип заинтересованности подводит под мораль такие мотивы, которые лишают ее чистоты и возвышенности и фактически смешивают побуждения к добродетели и побуждения к пороку. Если нравственность основана на стремлении человека к успеху, счастью, общественному благополучию или даже к обретению покровительства божьего и блаженства в потустороннем мире, то побуждение к действию будет обременено иными, не свойственными самой морали мотивами, а сам поступок приобретет корыстную окраску. ...^л./и'ци.

Сами учителя здесь портят и человека, и свои проповеди тем, что «изобретают приманки» — отовсюду набирают побудительные причины к нравственно добродетели, чтобы сделать лекарство как следует сильным, не замечая, что чистое представление о долге, нравственной добродетели имеет на человеческое сердце гораздо более сильное влияние, а поступки, совершенные безо всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду, оказываются для нас значительно привлекательнее, чем продиктованные другими мотивами.

Только поступки, совершенные с «неколебимым возвышенным духом», «без всякого намерения извлечь выгоду», «несмотря на испытания и соблазны», в основе которых лежит «чистое представление о долге», несут в себе нравственно возвышенный и благородный характер.

Поэтому центральной категорией кантовской этики является долг.

Стремясь еще более подчеркнуть специфическую самостоятельность и независимость требований добродетели от реального, «чувственного» мира, Кант даже противопоставляет поступок моральный и легальный. Моральным является такой поступок, который совершен исключительно из уважения к долгу, нравственному закону внутри нас. В то же время это же самое доброе действие, но совершенное из страха наказания, в расчете на поощрение или даже просто из нашей склонности, будет легальным, но не собственно моральным поступком. Поэтому хвалить добрые поступки следует, если есть признаки, что они совершены из уважения к долгу, а не по чувственной склонности или расчету.

Таким образом, Кант фактически провозгласил независимость, автономию морали от всех других сфер бытия, ее ниоткуда не выводимый характер, то есть априорность, беспредпосылочность и бесосновательность.

Посредством этого он выявил специфическую несводимость морали к другим способам мотивации и регуляции поведения человека, ее безусловный и бескорыстный характер. Он подчеркнул специфическое

свойство морали быть глубоко внутренним регулятором поведения, ценность которого в первую очередь зависит от субъективного отношения человека к своему долгу и вообще нравственным требованиям.

Мораль для Канта не имеет оснований вне самой себя — ни в природе, ни в общественной пользе, ни в Боге, — она автономна, то есть полагает свои законы из самой себя. Ведь если моральные требования не могут основываться на законах и потребностях реального или божественного мира, они должны исходить из какого-то другого мира, о котором теоретический разум в силу своей принципиальной ограниченности ничего сказать не может определенного.

Мораль — это область практического разума, который обнаруживает себя и руководит человеком посредством нравственного долженствования, объяснить и раскрыть содержание которого теоретический разум, то есть человеческое познание, не в силах.

Безосновательность нравственного закона оборачивается у Канта его бессодержательностью, то есть признанием невозможности вывести и обосновать конкретное содержание нравственных требований — «материю поступков». Можно только сформулировать формальные условия морального поведения. Это наличие бескорыстной «доброй воли», способной свободно, безо всякого давления или принуждения извне, а только из уважения к нравственному долгу следовать формальному идеалу человеческого общежития. Этот формальный идеал морали Кант изложил в требованиях категорического императива: «Поступай всегда так, чтобы максима твоей воли могла стать принципом всеобщего законодательства» и «Относись всегда к другому человеку как к цели, но никогда как к средству».

В отличие от гипотетических императивов, которые как раз выясняют условия и средства для достижения целей и учат расчетливости, категорический императив формулирует высшую цель человека и требует следовать ей несмотря ни на что. В нем фиксируется формальное выражение того идеала, который в соответствии с практическим (моральным) разумом человекест-

ва должен быть безотносительно к реальности в принципе. Пусть даже этот идеал никогда не существовал и далее не сможет осуществиться вследствие своей беспочвенности в земной жизни, где, по-видимому, гармония человеческих стремлений к благополучию и , счастью и нравственным долгом недостижима.

Это противоречие стремлений человека к счастью и требований долга может быть, по-видимому, разрешено только за пределами земной жизни человека, и гарантом его может быть только Бог. Поэтому если мы хотим допустить возможность осуществления нравственного закона, который постоянно требует своего осуществления, напоминая нам о себе голосом совести, то необходимо допустить бытие Бога и бессмертие души.

. Так Кант опять вернулся к религии, «доказав», что религиозная вера сама есть следствие моральности человека.

Теперь становится понятным и то, как человек может быть свободным. В реальном, чувственном мире все поступки человека подчинены строгой необходимости причинно-следственных связей. Что бы он ни совершил, его действия есть следствие определенных причин, и поэтому нельзя винить человека или ставить ему какие-то поступки в заслугу. В реальном мире ни мораль, ни свобода невозможны.

Тем не менее мы осуждаем и хвалим людей за их поступки, выносим моральные оценки, живем так, как будто бы мораль действительно существует, а человек способен добровольно и свободно ею руководствоваться.

Это возможно только при условии, что человек одновременно пребывает в двух различных мирах - материально существует в пространственно-временном, чувственно воспринимаемом мире, а духовно — вне его. В первом из них он несвободен, все его действия обусловлены и он над ними не властен. Это как бы внешнее бытие человека, в котором его настоящее есть результат опредмеченного прошлого. Но в другом, духовном, мире, вне времени и пространства и власти

прошлого, человек свободен взвешивать, выбирать и решать, как ему поступить. И за это только он и может нести ответственность — выбрал ли он добровольно и свободно поступок в соответствии с требованием долга или уклонился от его выполнения, спрятавшись за всевозможные обстоятельства, определяющие его выбор.

То есть человек свободен только в акте морального выбора, в котором он выбирает даже не поступок, а себя — себя как свободного морально и достойного субъекта или же себя как вещь среди других вещей. Только в моральном пространстве, в обращенном в будущее намерении, человек оказывается подчинен нравственному требованию и одновременно свободен, ибо оно предполагает в качестве обязательного условия добрую волю.

Таким образом, у Канта вся область нравственности, должностования, свободы, нравственного идеала представляет собой некую сверхъестественную и даже сверхбожественную реальность, о которой наука может лишь догадываться на основании косвенных свидетельств — внутренних переживаний, движений души, явлений моральной жизни.

В соответствии со своим методом восхождения от того, что есть, к тому, при каких условиях это возможно, каитовская этика сформулировала некоторые основные идеи относительно мира морали, вскрыла ее специфику и важнейшие формальные характеристики, но одновременно положила предел претензиям науки проникать в глубь морали, формулировать моральные ценности и обосновывать их.

Наука, по Канту, имеет дело с законами естественного мира и формулирует императивы умения — она дает нам средства для достижения наших земных целей. Но она не способна давать нам цели и ценности, ибо это результат нашей свободной деятельности, не связанной никакими естественными законами. И если низшие цели, вытекающие из телесного устройства человека, она еще способна сформулировать, то высшие, моральные цели и ценности — это область мора-

ли, формулирующей императивы долженствования, носящие абсолютный, безотносительный к реальности характер.

Отсюда берет начало раскол в послекантовской этике — претендующая на строгую научность эмпирическая и рационалистическая этика имеет дело только с описанием и объяснением фактов нравственной жизни, но отказывается формулировать и обосновывать моральные цели, а все рассуждения о человеческих целях, ценностях, смысле жизни строятся принципиально ненаучным способом.

Даже сама кантовская этика, будучи наукой о долге, полностью переосмысливает это должное. Это наука не о том, что конкретно должен делать человек, а о том, чему он должен следовать в качестве морального субъекта — не знанию, не науке, не вере, а только велениям практического разума, то есть нравственности. Упования и надежды на научное знание или религиозную веру, на проникновение в законы истории или волю Бога могут, конечно, придать человеку уверенность в своих силах и правоте, но только ценой утраты себя как нравственной личности.

И наоборот, следование самоочевидным требованиям нравственного долга, звучащего в человеке голосом совести, даже если они при этом противоречат неким «научным истинам» или велениям от имени Бога, позволяет человеку сохранить свое нравственное достоинство и подлинно человеческое величие.

Постоянное превозношение нравственности, защита морали внутренней убежденности и доброй воли, настаивание на необходимости следования долгу и нравственному идеалу, рассмотрение морали как сферы человеческой свободы свидетельствуют о глубоком гуманистическом содержании кантовского учения. Признание равенства прав всех людей в моральном отношении, обоснование духовной автономии и достоинства человеческой личности обуславливают его демократичность.

Очень велик вклад Канта в разработку проблем специфики нравственности, механизмов ее функцио-

нирования и активной роли морального самосознания личности.

Однако все эти достижения сочетались у Канта с ограничением возможности науки познавать и обосновывать нравственные цели и ценности, с морализаторством и пессимизмом в отношении влияния морали на ход человеческой жизни.

И, наконец, главнейшую черту кантовской этики — его идею об абсолютной автономии морали попытался переосмыслить Гегель.

Гегель никогда не придавал этике самодовлеющего значения, и в его философской системе нет специального раздела, посвященного философии морали. Моральность и нравственность рассматриваются им в «Философии права» как этапы становления объективного духа, то есть формобразований общественной жизни.

Однако можно говорить и о том, что вся его система наполнена этическим содержанием, так как раскрывает сущность становления Абсолютной идеи, которая и есть свободное самоосуществление идеи высшего добра. Философия, по Гегелю, должна способствовать пониманию того, «что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум являются и силой, способной осуществить себя». Это самоосуществление и происходит в процессе исторического развития общества.

Поэтому главной заслугой Гегеля можно считать то, что он придал воззрениям на мораль и нравственность исторический характер, обнаружил объективно закономерный характер их развития в теснейшей связи и взаимодействии со всеми сторонами жизни общества.

В своей системе Гегель абсолютизировал и универсализировал Разум как сущность и смысл всей действительности, что означало в его понимании признание и обоснование идеи закономерного и необходимого прогрессивного развития общества, включающего и разрешение проблемы совпадения действительности и идеала. Гегель постарался показать, что мучившая всю предшествующую философию проблема соотношения того, что как бы есть, существует в наличном эмпири-

ческом бытии, попирая все человеческие надежды и идеалы добра и разума, и то, что должно быть, разрешается не в потустороннем мире, а в историческом процессе.

Ибо, по Гегелю, разум есть не нечто случайное, существующее в отдельных головах, где побольше, где поменьше. Это есть «субстанция, а именно то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие. Разум есть бесконечная мощь, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей».

Этическая максима Гегеля звучит так: «Все действительно разумно, все разумное действительно». Это положение великого философа реакционные силы пытались истолковать в том смысле, что существующее в мире зло должно быть признано необходимым атрибутом бытия, с которым остается только смириться. Однако Гегель сам неоднократно подчеркивал, что у него вовсе не все, что существует, является действительным. Действительно только то, что необходимо, закономерно и именно в этом смысле разумно, в то время как то, что утратило свой необходимый характер, стало неразумным, достойно гибели.

Немецкий поэт Гейне утверждал, что Гегель сам однажды так переформулировал это свое положение: «Все, что разумно, должно быть».

Соответственно этому подходу рациональным зерном гегелевской философии этики является вывод о том, что научное постижение повелительно-оценочного отношения человека к действительности, в том числе морали, познание и обоснование моральных ценностей оказываются возможными только для науки, исторически ориентированной по отношению к своему предмету. Этика, стоящая на социально-исторических позициях, призвана не конструировать, не изобретать «должное», «идеал», «ценности», «назначение и смысл жизни», а выводить их содержание из анализа общественно-исторического процесса.

Только на этом пути оказывается возможным преодоление присущего всей предшествующей этике порока морализаторства, то есть изобретения и проповедования ценностей, бессильных влиять на жизнь и изменять ее.

## **5. Современные этические теории**

Вторая половина XIX — начало XX в. стали временем суровых испытаний философских доктрин, мировоззренческих и нравственных принципов и самих социальных систем на их истинность и человечность,

В целом эта эпоха стала временем перелома, знаменовавшего собой конец классической и становление новой, современной философии и этики. Это выразилось в отходе от основных принципов и установок, характерных для всей классической этики, или их переосмыслении в свете новых реалий, в появлении огромного множества учений и школ, в изменении самих способов и подходов к традиционным проблемам.

Классическая философия человека и морали традиционно базировалась на культе разума и рациональности, на оптимистической уверенности в закономерности и логичности устройства всего бытия и самого человека, способного к сознательному переустройству своей жизни на началах разумности, справедливости и человечности. Все случайное, неподлинное, неразумное, несправедливое, эгоистическое рассматривалось как временные характеристики Бытия, через которые посредством прогресса науки и просвещения, развития человеческой сознательности проторит себе дорогу Разум.

Вся классическая этика была пронизана гуманистическими установками, а различия между течениями и школами касались в основном лишь средств обоснования и утверждения идеалов гуманизма и справедливости, свободы и достоинства человека. Эти идеалы в категориальной форме выражались в понятиях «природы человека», его «сущности» и «назначения» и в

конечном счете носили абстрактно-обобщенный характер. Они как бы нависали над отдельным индивидом с его неповторимо личной судьбой и случайными эмпирическими интересами, требуя подчинения разумно-всеобщему началу.

В целом можно сказать, что классической философии человека была присуща уверенность в гармонии истины, добра и красоты как в самом бытии, так и в его познании. Отдельные «отщепенцы» историко-философского процесса — скептики, пессимисты, агностики, индивидуалисты — своей исключительностью лишь подтверждали общее правило. Нравственность мыслилась как выражение истинной сущности человека, его предназначения как разумного существа, даже если в своем эмпирическом бытии он был далек от нее. Разум должен был открыть и сформулировать принципы устройства мира на началах человечности, добра и красоты, и эта истина своей убедительной привлекательностью должна была вдохновить людей на ее осуществление.

Ход истории в XIX-XX вв., казалось, полностью опроверг эти ожидания, а разум и наука, хотя и подтвердили свое торжество в познании и подчинении сил природы, обнаружили и свое бессилие в устройстве человеческой жизни. Претензии классической философии, исходящей из убеждения в закономерном устройстве мира и его движении в направлении прогрессивных идеалов, в разумности человека и создаваемого им мира цивилизации и культуры, в гуманистической направленности самого исторического процесса, оказались неподтвержденными. Поэтому потребовалось либо указание новых путей и способов для реализации этих претензий, либо разоблачение их иллюзорности и избавление человечества от напрасных ожиданий и надежд.

Менее всего указанные перемены сказались на **христианской этике**, никогда и не ориентировавшейся на окончательное разрешение нравственных проблем человека в земной жизни, легко укладывающейся кризисные явления человеческой цивилизации в апокалип-

тическое видение этой жизни. Изменения, затронувшие религиозную христианскую философию, выразились поэтому прежде всего в том, что она постаралась совместить религиозную картину мира с данными науки за счет придания этой картине все более символического и иносказательного смысла, и в решительном «антропологическом» повороте всей религиозной проблематики к социально-этическим проблемам личности, проблемам ее нравственного самоопределения. В этом смысле выглядит символичным, что последний римский папа в молодости был философом-этиком.

Наиболее решительную попытку сохранения классического наследия в перевернутом коренным образом виде предпринял **марксизм**, попытавшийся преодолеть самый существенный недостаток всей предшествующей философии — ее идеалистическое морализаторство через открытие материалистического понимания истории. Свою заслугу он видел в том, что правильно разрешил вопрос о взаимоотношении духа и материи, показав, что источником идей, сознания, ценностей, целей и идеалов является общественно-исторический процесс, развертывающийся на основе материального производства. Этим марксизм стремился покончить с абстрактным морализированием как средством изменения мира и перейти к пониманию морали как способа духовно-практического освоения действительности, сферы общественного сознания, разворачивающейся на основе общественного бытия.

Мораль должна была быть понята не как особая сфера духа — божественной воли, мира идей, некоего вселенского Разума, — противостоящая косной бездуховной материи, не как самостоятельная область ценного и должного в противоположность убогому сущему, а как продукт общественного производства, основой которого является способ производства материальных благ.

Одновременно марксизм постарался преодолеть и натуралистическое понимание человека и морали, которая якобы выводилась из абстрактной «человеческой природы», а на самом деле бессознательным к скры-

тым образом уже присутствовала в этом понятии человеческой природы. И здесь мир должного и ценного, идеального, противостоял действительности изначально и лишь по видимости выводился из нее, недаром разные философы выводили из одной и той же «природы человека» совершенно разное понимание его назначения и призвания.

Ключ к пониманию сущности человека марксизм видел не на пути выявления некоторых абстрактно-общих признаков представителей человеческого рода, не в их биологическом или антропологическом бытии, а в изучении совокупности общественных отношений, создаваемых человеком.

Человек, будучи существом природы, своей материально-практической деятельностью противостоит природе, преобразует ее для удовлетворения своих потребностей и в этом процессе получает мощное средство для преобразования самого себя. Расширяя свои навыки и способности, человек опредмечивает их в продуктах своей практической деятельности, объективирует СВОИ «сущностные силы».

В этом процессе человек творит совокупный предметный мир культуры, содержащий в аккумулятивном виде совокупную всестороннюю деятельность и «сущностные силы» человечества, а также мир общественных отношений, посредством которых он приобщается к этому миру культуры.

И каждый индивид становится человеческой личностью только в процессе деятельного приобщения и освоения всего или маленькой части этого универсального культурного достояния, являющегося и результатом, и предпосылкой дальнейшего развития человека и общества. Тем самым мир человеческой культуры и общественных отношений приобретает статус подлинной общественно-исторической сущности человека, посредством приобщения к которой человек только и способен получить свои специфические характеристики, преодолеть свою индивидуальную ограниченность и превращаться в универсальное и духовное существо.

Поэтому проникнуть в сущность человека означает для марксизма исследование процесса общественной жизни и закономерностей ее развития вместе с обеспечивающими его явлениями сознания и духовной жизни — целями, ценностями, идеалами.

Тогда и нравственные ценности, моральные качества человека, его добродетели и пороки предстанут не как изначально данные ему от природы, а как выработанные в процессе общественного развития. Естественные предпосылки для возникновения тех или иных потребностей и способностей, природные факторы, влияющие на характер и содержание духовных процессов в человеке в ходе исторического процесса, постепенно вытесняются, замещаются социально историческими и культурными детерминантами. Вследствие этого сами потребности, влечения, интересы, цели и ценности человека являются во все большей степени не природным, а общественно-историческим продуктом.

Все собственно человеческое в человеке — и в первую очередь мораль и способность к духовному самосовершенствованию — результат общественно-исторического процесса, правильное (материалистическое) понимание которого становится в марксистской философии главным объясняющим принципом для постижения всех форм духовности.

На материале становления капитализма Маркс развил содержание и принципы материалистического понимания истории, представив ее как объективный естественно-исторический процесс, протекающий хотя и с участием сознательно действующих индивидов, по в целом независимо от их сознания, воли и желаний. Решающим фактором для понимания всех проявлений этого процесса является способ производства материальных благ, который обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни общества. Сознание есть не что иное, как осознание бытия, то есть его отражение и выражение, и понять сто происхождение, содержание, роль и функции в обществе можно, только изучая устройство и функционирова-

ние самого общества, проникая в его структуру, анализируя формы деятельности социальных субъектов.

Через выявление закономерностей развития способа производства материальных благ, смену общественно-экономических формаций Маркс выявил, как ему представлялось, общую логику развития человеческого общества, проник в историческую необходимость, обуславливающую как развитие общества, так и способности осознания этого развития.

Благодаря этому воззрению изучение явлений нравственной жизни было поставлено на почву объективного исторического детерминизма. Общественное развитие имеет свою логику, которая специфическим образом осознается (отражается и выражается) моралью в присущей ей императивно-ценностной форме, в форме выработки требований и ценностей. Их содержание исторически обусловлено и имеет объективный характер, поэтому может быть выявлено не при помощи субъективной рефлексии, а посредством анализа логики общественного развития. Тем самым этика получает возможность объективного познания и обоснования моральных ценностей и требований и может не просто описывать и систематизировать рефлексии морального сознания, но проникать в само содержание морали, закономерности ее развития и функционирования. Одновременно через сопоставление и сравнение морали с другими видами сознания и формами духовного опыта человека этика оказывается способной выявлять ее специфику, особое место в структуре-духовного освоения действительности.

Более того, марксистская этика свое преимущество перед всеми прочими разновидностями этической теории видела в том, что она оказывается способной понять и объяснить сам характер присущих им заблуждений.

Драматическое несоответствие земной жизни и требований Разума, велений Бога или ценностей и идеалов, выводимых из «человеческой природы», неспособность человека соответствовать своему «призванию», «назначению» или «сущности» — всему тому, что

философы обожествляли или против чего боролись — стало трактоваться как проявление идеалистического фетишизма.

Фетишизм этот в обыденном сознании проявлялся в воззрениях на мораль как нечто, изначально противостоящее человеческим желаниям и стремлениям, связывающее человека и ограничивающее его возможности в жизни. В этических же теориях он проявлялся в утверждениях изначальности и извечности такого положения вещей, укорененности его в самом устройстве бытия, в несовершенстве и греховности самого человека, вследствие чего даже самые оптимистические просветительские теории оказывались бессильными утопическими прожектами,

В действительности извечность противостояния должного сущему есть иллюзия, но объективно обусловленная. Это результат отчужденного сознания, не осознающего собственные предпосылки и детерминанты. Его источником являются стихийное социальное разделение труда и закрепляющая его частная собственность, которые раскалывают человеческое общество, противопоставляют одни социальные группы другим, отчуждают общественное богатство человеческой сущности — мира культуры от большинства людей, закрепляя его за собственниками. Вследствие этого само накопленное общественное богатство, являющееся результатом и условием развития человечества — в том числе культура, мораль, наука, — предстает для большинства как чуждая и неведомая сила, средство их угнетения, сфера принуждения и несвободы.

Частнособственническое общество утверждает такие формы жизнедеятельности, овладение которыми пред-1 полагает эгоистическую жизненную установку. В условиях, когда собственность является средоточием общественной силы и реальных возможностей самутверждения, успех и благополучие индивидов оказываются прямо связаны с силой собственнических инстинктов и эгоизма как стремления утвердиться за счет других.



В таких условиях общественная сущность человека, пробиваясь в возвышенно-бескорыстных стремлениях морали к укреплению уз коллективизма и солидарности, все более смещается на периферию общественной жизни — в узкую сферу личностного бытия индивидов — и в конечном счете вообще отрывается от действительности в качестве самостоятельной сферы сознания. Таким образом, мораль перемещается в идеальную — мыслимую, желаемую, требуемую форму существования. Обособившись от реальной действительности, она становится «выражением общественных отношений, контроль над которыми люди потеряли». Именно при таких условиях она приобретает свойство быть идеальным укором несовершенной эгоистической жизни людей, переводить реальные социальные проблемы в план морального осуждения, тем самым препятствуя их действительному разрешению.

Поэтому, с точки зрения марксизма, философский идеализм во всех проявлениях оказывается тождественным морализирующему подходу к общественной жизни, неспособным к реальному преодолению разрыва между миром идеальных ценностей и действительностью. Никакого развития просвещения, конструирования идеально разумного и справедливого общества, укрепления религиозной веры — ничего этого в принципе недостаточно для реализации постулируемой классической этикой цели — гармонии истины, добра и человечности.

Конечно, развитие просвещения, совершенствование законов, воспитание в человеке верности духовным ценностям могут оказывать воздействие на жизнь посредством индивидуального духовного самопринуждения, однако очень ограниченное. В целом моральные ценности, оторванные от прочного материального фундамента, остаются чисто идеологическим феноменом, фактом призывающего, обязывающего, вразумляющего и заклинающего сознания. На общественном уровне они образуют феномен официальной морали, которую все признают па словах и мало кто соблюдает на деле.

Только введение в этическую теорию социальной практики, направленной на преобразование общественного бытия, преодоление социальных антагонизмов, обусловленных частной собственностью, способны преодолеть отчуждение и обеспечить моральное возвышение жизни и возвращение морали на землю.

Таким образом, марксистская этика основывается на убеждении во всеилии социальной практики, способной коренным образом преобразовать систему общественных отношений и тем самым саму человеческую природу. В отличие от всей предшествующей философии исторический оптимизм марксистской этики основывается не на вере, что мир устроен таким образом, что в конечном счете истина и человечность совпадают, а на убежденности, что этот идеал достижим в силу того, что он буквально создается самим человеком. При этом для его создания понадобились чрезвычайно сильнодействующие средства, перевернувшие не только идеализм с головы на ноги, но и весь мир: было признано, что «оружие критики», которым традиционно пользовалась всегда философия, должно быть решительно заменено «критикой оружием». Этической максимой марксистской философии можно считать краеугольное положение «уничтожение частной собственности», атак как само собой, посредством естественно-исторического процесса обобществления производства и собственности ждаться показало слишком долго, то искоренение частной собственности обернулось уничтожением самих собственников.

Теоретической основой столь сомнительных, с точки зрения гуманности и морали, практических революционных преобразований общества стало учение о классовой сущности морали, ее подчинении политике, допустимости и даже необходимости революционного насилия и диктатуры.

Подобно первобытным людоедам, лакомившимся человечиною в полной уверенности, что чужой — не человек, классовая мораль требовала уничтожения людей, не согласных с исторической необходимостью ликвидации частной собственности, а значит, поста-

вившими себя вне человеческого общества и вне морали прогрессивного класса. «Кто не с нами — тот против нас, а кто против нас — тот враг, а не человек» — вот логика классового понимания морали, в соответствии с которым «индивиды и социальные группы становятся объектом борьбы и революционного насилия лишь в той мере, в какой они отождествляют себя с реакционными общественными отношениями, выступают их сознательными и активными носителями»\*. Излишне добавлять, что и «реакционность», и «меру» определять берется сам насильник...

Классовая сущность морали с необходимостью приводит к ее подчинению политике как более непосредственному и определенному способу реализации классовых интересов. Вследствие этого прогрессивная нравственность «выводится из интересов классовой борьбы пролетариата», и в ее основе «лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма».

Тем самым мораль лишалась своего своеобразия, специфики, превращалась в средство оправдания утилитарной практики тех социально-политических сил, которые в данный исторический момент орудовали от имени исторической необходимости прогрессивного развития.

Такая мораль была необходима для оправдания диктатуры революционного класса, то есть для не связанной никакими законами, ни божескими, ни человеческими, опирающейся на открытое насилие власти, необходимой для разумного переустройства общественных отношений и тем самым для преобразования природы человека.

Неудивительно, что такая концепция нравственности не могла найти достаточно последователей в индустриально развитых странах, где частная собственность продемонстрировала экономическую эффективность и способность выступать условием человеческой автономии, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Ибо

\* Марксистская этика. М., 1980. С. 206.

только потому, что контроль над общественными средствами производства рассредоточен между многими не связанными между собой собственниками, никто не имеет над отдельным индивидом безраздельной власти, и он может действовать относительно самостоятельно. Но если сосредоточить все средства производства в одних руках, даже если это будут «представители всего общества», буквально все попадают в тиски абсолютной зависимости.

Развитие частнособственнических отношений в индустриальных странах не только обусловило появление эффективного саморазвивающегося и саморегулирующегося рыночного производства, обеспечившего удовлетворение материальных потребностей всего общества, но и позволило децентрализовать и деперсонализировать политическую и идеологическую власть.

Столкновение интересов собственников приводило к необходимости выработки такого государственного устройства и законов, которые защищали бы не одних от других, а интересы и права абстрактного человека как собственника вообще, даже если у него не было никакой другой собственности, кроме рабочих рук и головы.

Социальная несправедливость капитализма с его экономическим и имущественным неравенством компенсировалась правовым и моральным равенством граждан и оказывалась несравненно более привлекательной, чем присущая феодализму «справедливость», в соответствии с которой богатыми должны быть только те, кто имеет власть и силу, а все остальные должны прозябать под гнетом в бесправии и страхе.

Как ни странно, именно Маркс первым, оглядываясь назад, открыл, что развитие капитализма и частной собственности подготовило развитие всех демократических свобод, обеспечило права и достоинство абстрактной человеческой личности. Но всматриваясь в будущее, он ни разу не задумался над вопросом, что если это так, то не исчезнут ли все эти ценности вместе с уничтожением частной собственности?

Закономерно, что практическое испытание марксистская теория прошла в России — бедной, отсталой феодальной стране с вековыми самодержавно-деспотическими и патриархально-общинными традициями, где никогда не существовало частной собственности для подавляющего большинства населения, где никогда не слышали ни про какие права, кроме тех, что дозволены начальством.

Теорию, по которой частная собственность превращается в общественную логикой своего развития, кинулись осуществлять в стране, еще не дожившей до частной собственности и соответствующей ей экономической, политико-правовой и нравственной надстройке в виде демократических институтов и выражающих права и достоинство человека ценностей.

Поэтому неизбежным, хотя, хотелось бы верить, непредвиденным результатом смелых революционных преобразований общества по марксистско-ленинским чертежам стало построение тоталитарного общества тирании и несвободы — с деспотической властью, эффективно действующим репрессивным и идеологическим аппаратом и превращением людей в колесики и винтики государственной машины.

Упразднение частной собственности и замена ее «общественной», а в действительности государственной, проводимое от имени исторической необходимости и в интересах угнетаемого и эксплуатируемого народа, обернулось невиданной концентрацией государственной власти в руках партийно-государственного аппарата, еще большим угнетением и эксплуатацией человека со стороны государства. «Коллективная свобода объединившихся людей» предстала абсолютной зависимостью человека перед государством и представляющими его чиновниками и всеми ужасами тоталитарного общества — нетерпимостью и грубым подавлением всякого инакомыслия и самостоятельности, полным пренебрежением к жизни и счастью отдельного человека.

Общественное производство, основанное на государственном централизованном планировании и управлении всеми процессами, создаваемое для преодоления

частнособственнической конкуренции и рационализации производства, в действительности лишило его внутренних стимулов к саморазвитию и потребовало возврата к методам внеэкономического принуждения в виде репрессий и идеологического внушения. В конечном счете такое производство создало для основной массы населения образ жизни, даже отдаленно не напоминающий цивилизованный уровень.

Итогом такого принудительного насаждения равенства и братства, солидарности и коллективизма, сознательности и самоотверженности стало действительное равенство всех в бесправии и бедности, полное равнодушие и далее отвращение человека к общественно полезному труду, общественному благу и вообще коллективистским ценностям.

Попытка преодоления идеалистического морализования в отношении к действительности посредством введения практики в этическую теорию обернулась еще большим утопизмом, когда самые грандиозные и блестящие предначертания классиков оказались жуткими карикатурами на идеалы достойной и нравственной жизни. Все это сильно скомпрометировало марксистскую этику в глазах мыслящих людей и вынудило ее отступить к истокам. Создав одну из наиболее плодотворных концепций морали — социально-историческую, она в полном соответствии с признанием практики критерием истины в настоящее время оказалась занятой переосмыслением своих предпосылок, содержания и выводов.

Верность традициям научности попыталась выдержать натуралистическая **этика** конца XIX в., которая в отличие от прошлых ее разновидностей получила, как казалось ее создателям, надежный естественнонаучный фундамент в виде эволюционной теории Дарвина. Тем самым эволюционная **этика** должна была научным образом преодолеть спекулятивный характер прежних рассуждений о «природе человека» и вскрыть ее действительное содержание.

Теория Дарвина показала, что основой органической эволюции является естественный отбор. Дарвин

вскрыл закономерности эволюционного развития живой природы, продемонстрировав, что в процессе приспособления организмов к изменяющейся среде выживают и размножаются те из них, кто сумел приобрести полезные признаки, передаваемые по наследству. Те же, кто не сумел приспособиться, гибнут в борьбе за существование. Так происходит естественный отбор и накопление цепных для жизни свойств и качеств живых организмов, которые передаются по наследству и совершенствуются. Тем самым эта теория наносила удар по религиозно-идеалистической концепции человека и позволяла рассматривать высшие человеческие способности — мышление, язык, сознание, мораль — как результат природного развития, продукт природной эволюции.

Основоположниками эволюционной этики были **Спенсер и Кропоткин**. Первый из них рассматривал общественную жизнь и нравственность с точки зрения действия законов органической жизни и процессов ее эволюции. Он полагал, что человек, подобно всем животным организмам, приспосабливается к среде и его действия направлены к удовлетворению своих потребностей, а тем самым к удовлетворению потребностей всего общества и его органической эволюции. Общественную эволюцию он представлял как длительный и постепенный процесс приспособления биологической природы человека к природной и социальной среде, в ходе которого происходит выживание наиболее способных людей, за счет чего совершенствуется и все общество. Критерием поведения человека является удовлетворение им своих потребностей и приятная жизнь в свое удовольствие, а так как это возможно только в благополучном, стабильном обществе, то подлинно нравственным поведением является такое, что ведет к состоянию общественной гармонии и солидарности между членами общества.

Поэтому любая попытка преобразования или ломки общественных отношений расценивалась им как патологическая и противоестественная, нарушающая плавный ход природной эволюции. Никакая социальная

алхимия, считал Спенсер, не способна превратить свинцовые нравы в золото. И только время и естественный ход событий могут отбраковать не способные к жизни в этом обществе антиобщественные элементы и те нравы, носителями которых они являются. Только так возможен общественный прогресс.

Что касается второго, то Кропоткин считал, что основным законом природы и главным фактором органической эволюции является принцип взаимопомощи, который способствует выживанию видов живых существ в их борьбе с силами природы или другими видами. Именно эта общительность и взаимопомощь служат естественным основанием для развития нравственных способностей и морали в целом. Из этой общительности рождается привычка не делать другим того, чего не желаешь себе, которая означает признание равноправия всех людей и представления о справедливости.

Вывод Кропоткина заключается в том, что понятия о добре и зле, справедливости, нравственные склонности человека и его способность к самопожертвованию глубоко коренятся в природе и должны отсюда выводиться и ею обосновываться.

Нужно сказать, что энергичная защита этих положений Кропоткиным была вынужденной мерой, направленной на защиту натуралистической эволюционной этики от... нет, не противников, а таких же последовательных сторонников дарвиновского учения. Ибо слабость натуралистической этики прошлого, когда из природы человека выводилась как его склонность к добру, так и ко злу, проявилась и в эволюционной этике. Кропоткин был вынужден полемизировать с английским профессором Гексли, виднейшим последователем Дарвина и основоположником социал-дарвинизма.

Главная мысль Гексли состояла в том, что в процессе эволюции природы основным ее содержанием является «борьба за существование». Вся жизнь природы, включая растения, животных и человека, есть не что иное, по Гексли, как «кровавая схватка зубами и когтями», отчаянная «борьба за существование, отрицаю-

щая всякие нравственные начала». Методы борьбы за существование, свойственные диким животным, есть сущность этого процесса, который захватывает даже человека с его бессовестным стремлением присвоить и удержать за собой все, что можно, пользуясь при этом самыми жестокими средствами.

Поэтому уроком природы является «урок органического зла», ибо природа определенно безнравственна.

Тем не менее результатом эволюции оказывается появление человека и общества. При этом неизвестно, откуда возникает «этический процесс», безусловно противоположный урокам эволюции природы и направленный на развитие цивилизации и человеческих взаимоотношений.

В таком случае, если нравственное начало никоим образом не могло быть естественного происхождения, единственно возможным объяснением его появления остается происхождение сверхъестественное, божественное. И приходится поздравить неверующего естествоиспытателя Гексли с приходом к учениям церкви.

Социал-дарвинисты пошли еще дальше и распространили принципы биологической эволюции — естественный отбор и борьбу за существование на общество. Общественная жизнь стала рассматриваться как арена борьбы индивидов и социальных групп за выживание, где успеха добиваются наиболее сильные и приспособленные к законам естественного отбора, отличающиеся жестокостью и хитростью.

Тем самым санкционировались естественный характер и непреодолимость социального неравенства, угнетения и эксплуатации, агрессии и насилия как в общественной, так и в частной жизни. Искусственное же ослабление борьбы за существование под воздействием цивилизации, культуры и традиционной «человеколюбивой» морали приводит, по их мнению, к распространению «неполноценных» и «дегенеративных» особей и целых социальных групп, из-за чего и происходят все социальные беды.

И хотя социал-дарвинистская социология впрямую не касалась вопросов происхождения и сущности мо-

рали, своим пониманием человека и общества она продемонстрировала слабости эволюционной этики, ее внутреннюю противоречивость.

Одновременно социал-дарвинизм стал, пожалуй, первым натиском на гуманистические идеалы с позиций настоящей естественной науки, а не из спекулятивных метафизических рассуждений. Но своей содержательной направленности он почти совпал с философией жизни Ф. Ницше, ознаменовавшей окончательную «переоценку всех ценностей» предшествующей философии, культуры и морали.

Своей концепцией радикального нигилизма Ницше продолжил и развил линию иррационализма в философии XIX в., связанную с именами Шопенгауэра, Кьеркегора, Штирнера. Эта линия зародилась как реакция на неоправданный оптимизм классической философии в разумности устройства мира и совершенствовании общества, где на смену «неразумным» и «противоестественным» отношениям феодализма пришел капитализм с присущими ему социальными противоречиями, порождающими все новые столкновения, пороки и язвы общественной жизни, отнюдь не способствовавшие благодушным иллюзиям о прогрессе разума в истории. Человечество боится лишиться этих иллюзий, с которыми ему легче жить, однако вера в разумность происходящего и его гуманистическую направленность способна лишь углубить кризис, в который оно падает.

Поэтому в рационализме и традиционном гуманизме, в его оптимистической вере в возможность переустройства жизни на принципах человечности эти философы увидели безжалостную издевку над человеком, забвение отдельного человека и его личной свободы, превращение его в частицу всеобщего процесса, подчиненного закономерной необходимости.

Тезису о закономерности и необходимости устройства мира они противопоставили утверждение, что мир неразумен, познание человека ограничено, а движут им инстинктивные жизненные стремления, слепая воля, страх и отчаяние от конечности, бессмысленности и обреченности собственного существования.

Безусловно, наиболее заметной и яркой фигурой в этом ряду был Ф. Ницше, чье творчество оказало сильнейшее влияние на развитие философии, культуры и массового сознания в XX в. Это не в последнюю очередь было следствием его творческой одаренности, яркого и образного, броского и афористического стиля его произведений, сознательного отказа от тяжеловесной «научности» официальной философии в пользу своей «веселой науки». Но несравненно в большей степени его влияние было обусловлено содержанием и идейной направленностью его творчества.

Свою задачу Ницше видел именно в том, чтобы разбудить человечество, развеять его иллюзии, пребывая в которых, оно все глубже погружалось в состояние кризиса и вырождения. Для этого требовались сильнейшие средства, способные эпатажить, взбудоражить публику. Поэтому Ницше не скупился на хлесткие высказывания, резкие оценки, философские парадоксы и скандалы. Свои произведения он считал настоящей «школой мужества и дерзости», а себя — подлинным философом «неприятных», «ужасных истин», низвергателем «идолов», под которыми он понимал традиционные ценности и идеалы, и разоблачителем заблуждений, коренящихся даже не в слабости познания, а прежде всего в человеческой трусости!

Множество раз называет он себя «первым имморалистом», настоящим «безбожником», «антихристом», «всемирно-историческим чудовищем», «динамитом», призванным взорвать болото устоявшихся представлений.

Ницше стремится за обыденными представлениями культурного сознания, за «ценностями» цивилизации и культуры — религии, морали, науки, постичь подлинную сущность бытия — инстинктивное стремление жизни к самоутверждению. Жизнь понимается им как неупорядоченное и хаотичное развертывание внутренне присущей бытию энергии хаоса, ниоткуда не выводимым и никуда не направленным потоком, подчиняющимся безумию ор! иастического начала и полностью свободным от всяких нравственных характеристик и

оценок. В античной культуре символом такого понимания жизни Ницше считал экстаз бога вина, удалого разгуля и веселья Диониса, символизирующий для человека чувство силы и могущества, блаженства восторга и ужаса от своего раскрепощения и полного слияния с природой.

Однако энергии жизни присуще проходить в своем развертывании периоды подъема и спада, созидания и разрушения жизненных форм, усиления и ослабления инстинктивного стремления к самоосуществлению. В целом же это суровая и беспощадная борьба различных проявлений жизни, отличающихся наличием в них «воли к жизни» и «воли к власти» над другими ее проявлениями.

Поэтому, по Ницше, «сама жизнь по существу своему есть присваивание, нанесение вреда, преодоление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и... эксплуатация».

Эксплуатация, угнетение, насилие не есть поэтому принадлежность какого-то несовершенного, неразумного общества, а есть необходимое проявление живой жизни, следствие воли к власти, которая именно и есть воля жизни.

Более сильная воля к жизни и власти подавляет ослабленную волю и господствует над нею. Это закон жизни, однако он не может искажаться в человеческом обществе.

Человек — одно из несовершенных проявлений жизни, который хотя и превосходит других зверей хитростью и предусмотрительностью, своей изобретательностью, но безмерно уступает им в другом отношении. Он неспособен жить полностью непосредственной инстинктивной жизнью, подчиняясь ее жестоким законам, ибо под воздействием сознания и его иллюзорных представлений о своих «целях» и «предназначении» его жизненные инстинкты слабеют, а сам он превращается в неудавшегося, больного зверя.

Сознание, разум, стремится упорядочить жизненную энергию бытия, оформить и направить жизнен-

ный поток в определенное русло и подчинить его разумному началу, символом которого в античности был бог Аполлон, и если это удастся, то жизнь ослабевает и устремляется к самоуничтожению.

Общественная жизнь и есть борьба дионисического и аполлоновского начала в культуре, первое из которых символизировало торжество здоровых инстинктов жизни, а второе — переживаемый Европой декаданс, то есть доведенное до крайности ослабление воли к власти, приведшее к доминированию в европейской культуре протиестественных ценностей, подрывающих сами источники жизни.

Разложение и деградация европейской культуры обусловлены, по Ницше, ее краеугольными основаниями — христианской моралью человеколюбия, непомерными амбициями разума и науки, «выводящими» из исторической необходимости идеи социального равенства, демократии, социализма и вообще идеалы оптимального устройства общества на началах справедливости и разумности. На эти ценности традиционного гуманизма Ницше и обрушивается со всей своей силой, показывая их протиестественную направленность и нигилистический характер. Следование им ослабляет человечество и направляет волю к жизни на Ничто, на саморазложение.

Именно в ценностях христианской морали, идеалах разума и науки Ницше разглядел «мошеничество высшего порядка», обличением которого он без устали занимался всю жизнь, выдвинув лозунг «переоценки всех ценностей».

Христианство представляет собой «чудовищное заболевание воли» и возникает из страха и нужды, среди самых слабых и убогих носителей ослабевшей воли к жизни. Оно пронизано поэтому ненавистью и отвращением к здоровой жизни, маскируемой верой в «совершенную небесную жизнь», которая изобреталась только для того, чтобы лучше оклеветать эту, земную. Все христианские фантазии являются признаком глубокого истощения и оскудения жизни настоящей, ее болезни и усталости, так что само христианство живет наркотизацией человеческих бедствий.

Однако оставаясь проявлением, хоть и больной, ко все же воли к жизни, христианство, чтобы выжить среди сильных и жестоких, изобретает узду для сильных и бесстрашных посредством самого необузданного морализаторства, отождествления себя с моралью. Через культивирование моральных ценностей христианства больная жизнь улавливает здоровую и губит ее, причем тем вернее, чем глубже распространяются идеалы самоотречения, самопожертвования, милосердия и любви к ближнему.

Такая традиционная человеколюбивая мораль трактуется Ницше как «воля к отрицанию жизни», «скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения». Христианская мораль изначально пронизана жертвенностью, она вырастает из рабского состояния и стремится распространить его на своих поработителей, изобретая для этого Бога. Вера в Бога требует сознательного принесения ему в жертву своей свободы, гордости, достоинства, открытого самоуничижения человека, обещая взамен небесное блаженство.

Ницше очень тонко обыгрывает основные положения христианской морали, вскрывая ее лицемерный и лживый характер.

«Кто унижает себя, тот *хочет* возвыситься», — исправляет он проповедь Христа.

Требование самоотверженности и бескорыстия, «не искать выгоды» он расшифровывает как моральный фигурный листок для выражения бессилия — «я уже не умею найти своей пользы...».

Невыносимое для слабой воли сознание, что «я ничего не стою», приобретает в христианской морали вид «все ничего не стоит, и жизнь эта тоже ничего не стоит».

Аскетический идеал святости, культивирование бесстрастия и страданий есть для него попытка придать смысл бессмысленности страдания, когда от него из-за собственной слабости невозможно избавиться, ибо любой смысл лучше полной бессмысленности. Бесстрастие есть лишь духовная кастрация человека и, подрывая корень человеческих страстей, можно только тожить саму жизнь.

Сострадание и любовь к ближнему есть лишь оборотная сторона болезненной ненависти к себе, ибо эти и другие добродетели явно вредны самому их обладателю, а полезны и поэтому лицемерно восхваляемы они его конкурентами, стремящимися с их помощью связать их обладателя. Поэтому, заключает Ницше, «если у тебя есть /добродетель, значит, ты ее жертва!».

Кроме того, посредством милосердия и сострадания христианская мораль искусственно поддерживает слишком многое из того, что должно было бы погибнуть и дать дорогу более властным проявлениям жизни.

Существенным в морали является, по Ницше, одно — что она всегда есть «долгий гнет» и проявление стадного инстинкта в отдельном человеке.

И хотя религия и проповедуемая ею мораль являются необходимыми и полезными для подавляющей массы, для стада, для людей сильных и независимых, представляющих господствующую расу, все это становится лишним. Тем не менее они могут пользоваться этим лишним средством своего господства над стадом, чтобы лучше принудить его к повиновению, не делаясь сами пленниками убогой морали. Ибо наряду с этой убогой моралью, требующей принесения человека в жертву Богу, есть и другие высшие «морали», з которых в жертву приносится сам Бог!

«Мы должны освободиться от морали, чтобы уметь морально жить!» — восклицает Ницше, провозглашая необходимость переоценки «вечных ценностей», отказа от морали рабов и восстановления прав жизни. Это доступно только для повелителей, сильных и свободных умов, держателей несокрушимой воли, владеющих собственным мерлом ценностей и назначающих себе меру уважения и презрения к другим. Это подлинники аристократы духа, которые не ищут единомыслия с другими, сохраняют «пафос дистанции» и привычку «смотреть свысока». Они сохраняют независимость от догм обыденной морали, свободны от ее пут и испытывают отвращение ко всей моральной болтовне о долге, самоотверженности, святости, ибо сами полагают себе свои законы.

Эта «мораль господ» есть мораль силы и эгоизма, который «есть существеннейшее свойство знатной души», под которым Ницше понимал «непоколебимую веру в то, что существу, «подобному нам», естественно, должны подчиняться и приносить себя в жертву другие существа».

Эта мораль тоже имеет определенные обязанности, но только по отношению к себе подобным и равным, — по отношению же к существам низшего ранга «можно поступать по благоусмотрению... находясь по ту сторону добра и зла». «В каждом поступке высшего человека, — презрительно бросает Ницше в сторону рядового обывателя, — ваш нравственный закон стократ нарушен».

Ницше легко и оригинально разделяется с проблемой «свободы воли», которой мучилась предшествующая этика. Всякая воля есть проявление инстинктов жизни, и в этом смысле она не свободна и не разумна. Нужно говорить не о свободной и несвободной воле, а о сильной, которая властвует и повелевает и берет на себя ответственность, и слабой воле, которая лишь подчиняется и исполняет. Первая свободна в той степени, в какой сильна, а вторая — несвободна в том же смысле.

Поэтому мораль свободы и достоинства существует только для высших людей, а для прочих доступна лишь рабская мораль самоотречения и аскетизма, в которой ослабленные инстинкты жизни разряжаются не во вне, а а внутрь человеческой души агрессией саморазрушения.

С этих же позиций разделялся Ницше с «научным» гуманизмом социалистов и демократов. «Фанатики братства», как он их назвал, так же, как и христианская мораль, игнорируют законы природы, стремясь ликвидировать эксплуатацию, преодолеть природное неравенство людей и навязать им «общее стадное счастье зеленых пастбищ. Это неизбежно будет приводить к одинаковому результату — ослаблению и деградации человечества, ибо человек всегда развивается в борьбе и соперничестве, а неравенство и эксплуатация есть необходимое условие жизни.



В морали социалистического общества воля Бога заменяется выводимой из истории общественной пользой и общим благом, на страже которого ставится государство. При этом интересы отдельного человека ничего не значат, почему Ницше рассматривает социализм как младшего брата деспотизма, при котором государство стремится превратить человека из личности в орган коллектива. Человек, естественно, этому пытается противиться, и тогда обязательным средством насаждения верноподданнических чувств, сознания и покорности поступков становится государственный терроризм.

В такой морали все, что выделяет и возвышает отдельную личность над общим уровнем, всех страшит, всеми осуждается и подлежит наказанию. Государство проводит уравнительную политику, нивелируя всех, естественно, по низшему уровню, вследствие чего демократическая форма правления есть, по Ницше, форма измельчания и обесценивания человека и низведения его на уровень посредственности.

Таким образом, философия Ницше явилась своего рода откровением и ушатом холодной воды для традиционной классической этики, ориентированной на гуманистические идеалы и прогресс разума. Его идея о том, что «не существует никакой предустановленной гармонии между споспешествованием истине и благом человечества»\*, стала одной из центральных в философии ценностей в XX в.

Своей «философией жизни» он страстно стремился разрушить представления о человеке как «твари», как об объекте и средстве для достижения чуждых ему целей и помочь самосозданию в нем «творца», свободного деятеля. Ницше старался преодолеть представление о морали как объективной системе понуждений, норм и запретов, не зависящих от человека, отчужденных от него и подавляющих его, и представить ее как сферу свободы.

\* Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 458.

Своим творчеством он защищал жизненную силу и ценность индивидуализма, с которым связывал новое понимание гуманизма, однако с неизбежностью проходя на этом пути к абсолютизации субъективизма и относительности моральных ценностей, к противопоставлению аристократической морали («все позволено») и морали низших существ.

Ницше сумел теоретически предвидеть и выразить существенные характеристики моральной практики социалистического переустройства общества, но не увидел внутреннего родства своего «нового порядка» с тоталитарными общественными системами. Ибо права и свободы морали избранных у Ницше компенсировались бесправием и безжалостным подавлением плебеев. Мораль «сверхчеловеков» оказалась сверхчеловеческой моралью, свободной от моральных обязанностей перед человечеством и пронизанной презрением к общечеловеческим ценностям.

Неудовлетворенность состоянием этики на фоне успехов естественных и точных наук, развития научной методологии, опирающейся на описания, систематизацию фактов, постановку опытов и построение теорий на основе принципов и правил логики, привела в XX в. к кардинальному повороту в развитии этики. Этика обратилась к логическим и методологическим основаниям собственного знания и занялась вопросом о том, каким образом вообще строятся этические теории и в каком смысле они могут претендовать на статус научности. Стремление к преодолению «дурного плюрализма» этических теорий, проистекающего из спекулятивной природы философских рассуждений о человеческом поведении, о его стремлениях и ценностях, его «сущности» и из забвения основных принципов подлинно научной методологии, привело этику к превращению из «практической философии» в **метаэтику**.

Это название означало, что этика стала рассматриваться как метатеория, то есть теория о теории, о том, почему и каким образом строятся этические теории и почему они не в состоянии прийти к общезначимым

выводам. Это означало сознательный отказ от исследования явлений нравственной жизни и поведения человека по крайней мере до уяснения природы этического знания и возможностей этики соответствовать общим принципам научности,

Метаэтика базировалась на методологии неопозитивизма, стремящегося очистить философию от метафизических спекуляций о том, что не может быть предметом научного познания, и рассматривающего ее не как теорию о мире, а лишь как метод рассуждений.

Метаэтика не возражала против существования этических теорий о моральных ценностях и идеалах, выводимых из природы человека, воли Бога, абсолютных идей или даже мистической исторической необходимости, с соответствующими практическими, то есть нормативными, выводами, но она решительно возражала, чтобы эти теории претендовали па авторитет научного знания, на объективную истинность. Понимая истинность как соответствие теоретических суждений фактическому положению дел, метаэтика ставила задачу проанализировать природу этических и моральных суждений, прежде чем приписывать им истинность и требовать их выполнения.

На этом пути она практически самоустранилась от познания природы морали, обоснования ее ценностей и идеалов и свелась к анализу моральных суждений и оценок, выраженных в языке, — к анализу языка морали.

Этим она сильно разочаровала тех, кто ждал и требовал от этики именно решения нравственных проблем, получения определенных ответов на вопросы, как нужно жить, что делать, в чем смысл жизни человека, если он есть, и тому подобные, не понимая, что научных ответов на них, то есть общих для всех и единственно верных, просто с точки зрения научной этики — метаэтики не существует.

Начало метаэтики связывают с творчеством Дж. Мура, которому приписывают заслугу разоблачения «натуралистической ошибки» всей предшествующей этики, обусловившей ее научную несостоятельность, он

В автобиографии Мур сам признает, что мотивом его деятельности было не стремление добавить к многочисленным теориям о поведении человека и его счастье еще одну, а скорее недоумение по поводу наговоренного и написанного другими философами, стремящимися осчастливить человечество, которое тем не менее продолжает жить так, как будто бы эти теории не имеют к нему отношения. При этом Мур еще не отрицал возможности существования нормативной этики, объективности существования моральных ценностей, требуя лишь, чтобы научная этика осознавала каждый свой шаг на пути к их постижению и избегала ошибок.

Самой главной, коренной ошибкой всей предшествующей этики он посчитал неправомерное отождествление моральной ценности, добра как оно есть само по себе, с объективными свойствами существующей действительности — естественной или сверхъестественной, «сверхчувственной», метафизической реальности. Первые из них он назвал натуралистической этикой, которая определяет понятие добра через соотнесенность его с явлениями и свойствами естественного мира, а вторые — метафизической этикой, определяющей добро через указание на сверхчувственную, не данную в чувственном опыте реальность.

Разновидностями натуралистической этики является этика гедонизма, утилитаризма, эволюционизма и все прочие, выводящие ценность и обязательность добра из естественных проявлений человека, которые можно выявить на опыте.

Разновидностями метафизической этики являются религиозные концепции добра и долга и спекулятивные философские доктрины, игнорирующие опытное научное познание и умозрительным способом проникающие в сверхчувственную реальность, увлеченно описывающие устройство «мира идей», «саморазвертывание абсолютной идеи» или даже вскрывающие ни в каком опыте не данную мистическую «историческую необходимость», которую нельзя ни увидеть, ни почувствовать. Сам Мур не доводил рассуждения до таких

выводов, но они с неизбежностью следовали из его концепции.

Понятно, что метафизическая этика никаким образом не может претендовать на научность, ибо всегда прежде всего опирается на разгоряченную фантазию своих создателей, не допускающую никакой опытной проверки. Однако мысль Мура глубже. Он считает, что даже если бы су тестов овал и опытные средства познания сверхопытной реальности, метафизическая этика лишь разделила бы судьбу натуралистической этики, впадающей в пресловутую «натуралистическую ошибку», определяющую добро через указание на какие-то явления и свойства действительности, которые человек ценит, к чему стремится, но которые вовсе не являются сами по себе добром. Здесь происходит ошибочная инверсия в сознании — из распространенных представлений, что удовольствие, польза, здоровье, богатство, слава, деньги и есть нечто желанное и ценное, а поэтому является для субъекта добром, этика переворачивает суждение и делает заключение, что добро — это удовольствие, польза, здоровье, богатство, деньги...

Очевидно, что таким образом определяемое добро все больше начинает напоминать то анекдотическое добро, про которое было сказано в одной эпитафии: «Здесь покоится человек, который испытывал непреодолимую тягу к добру, особенно — чужому!»

Действительно, как только в результате подобной процедуры человек отождествит добро с какой-то вещью или свойством действительности и ринется его преследовать, о морали уже говорить не придется, все средства окажутся оправданными, и добро легко обернется злом.

Даже такая ценность, как здоровье, которая на первый взгляд кажется абсолютным благом, нельзя, по Муру, отождествить с моральным добром, ибо здоровье характеризует лишь нормальное и энергичное состояние организма, но не направление его деятельности. И далеко не все нормальное является добром, так что бывают случаи, когда во имя идеалов добра приходит-

ся жертвовать не только здоровьем, но даже жизнью.

Например, эволюционная этика совершает натуралистическую ошибку, когда пытается на основании наличия в природе установленного опытным путем эволюционного процесса вывести объективные критерии добра из развития природы, отождествив его с «усилением жизни», «распространением жизни вширь и вглубь», «улучшением приспособляемости к выживанию».

Но «выживание сильнейшего не означает, как кто-то может подумать, что выживает тот, кто лучше приспособлен к достижению *хороших* целей». Ибо в природе нет целей, а эволюционная теория лишь устанавливает, какие причины вызывают такие-то следствия, и «являются ли они добром или злом — судить об этом данная теория не претендует»\*.

Во всех попытках вывести содержание понятия добра из свойств природы Мур беспощадно вскрывает неправомерное и бессознательное наделение природы присущим сознанию ценностным содержанием, а затем якобы выведение этого содержания при помощи наблюдения и опыта.

Но откуда тогда это понятие добра в сознании, как его можно определить иначе? То, что оно есть и люди пользуются понятием добра — очевидно. Теперь становится понятным, что его невозможно определить научным способом, через указание на что-то отличное от самого добра, через отождествление его с чем-то иным, определяющим добро: удовольствие, наслаждение, польза, здоровье, богатство, сохранение и укрепление жизни, — все это может лежать как в основе добра, так и зла (эгоизма, злой воли).

Поэтому Мур вынужден признать, что добро неопределимо посредством эмпирических или логических процедур, ибо оно есть простое, неразложимое, первичное понятие, интуитивно представленное в сознании.

В этом отношении понятие добра напоминает понятие «желтого», объяснить содержание которого невоз-

можно слепому, тому, кто еще не знает, что такое «желтое». Понятие добра интуитивно самоочевидно, но научно неопределимо. Первое должно обеспечивать общезначимость морали и предохранять моральные суждения от субъективизма, ибо интуиция одинакова для всех людей, а второе — оставляет за человеком свободу морального самоопределения.

Однако очевидно, что такая позиция никак не способствовала обоснованию гуманистической морали, ибо интуиция — слишком шаткая опора для подобного обоснования. Мур фактически дал негативные определения добра, оставив позитивное его содержание на усмотрение субъекта, что открывало дорогу субъективизму, релятивизму и даже иррационализму в понимании моральных ценностей.

Появление Мура было символичным, ибо знаменовало возникновение нового типа философа — не обличителя-моралиста, а трезвого, рационального аналитика, свободного от всяческих предрассудков, от давления авторитетов религии, общественного мнения, даже от псевдонаучных соображений, опирающегося только на здравый смысл и логику и в то же время оставляющего человеку простор для ценностного самоопределения, не навязывающего никому окончательных выводов. В условиях развернувшегося идеологического натиска на человека такая философия оставляла интеллигенту с рациональным складом мышления возможность критического отношения к навязываемым ценностям и свободу нравственного выбора. Все это и предопределило популярность неопозитивистской метаэтики, вырастающей из муровской концепции.

В своем дальнейшем развитии метаэтика прошла стадии эмотивизма (А. Айер, Б. Рассел, Р. Карнап) и лингвистического анализа морали (С. Тулмин, Р. Хер, П. Ноуэлл-Смит), между которыми можно поставить Л. Витгенштейна, В их творчестве формальный анализ моральных суждений, который Мур рассматривал как средство решения этических проблем, превращается в самоцель, становится единственной задачей этики, стремящейся быть научной.

Эмотивизм в своем анализе моральных суждений пришел к выводу, что они не высказывают ничего о положении вещей в мире, а являются лишь выражением эмоционального состояния субъекта, выражают склонности и желания говорящего и одновременно служат повелением для слушающего. Поэтому их невозможно проверить опытным путем, они не являются ни истинными, ни ложными, ибо ничего фактического не утверждают. Эти суждения поэтому же нельзя ни обосновать, доказать, ни опровергнуть.

Их функции — выразить эмоции и установки говорящего и повлиять на эмоции других. Все моральные суждения вообще можно представить, считает эмотивизм, как иррациональные реакции на ситуацию. Они лишены внутренней структуры и даже могут быть свернуты, заменены жестом, интонацией или просто выражением лица.

Понятно, что такая позиция является углублением субъективистского понимания морали, полной утратой объективного основания моральных суждений и всякого критерия для сравнения и оценки моральных позиций.

Поэтому эмотивизм неизбежно дополнялся принципом терпимости в этике, требованием отказа от попыток сравнения моральных позиций, и в конечном итоге это вело к моральному нигилизму и цинизму, признающим равнозначность нравственного и безнравственного.

Столь одиозные выводы и неспособность обосновать общезначимость нравственных ценностей послужили толчком для создания новой формы метаэтики — школы лингвистического анализа, стремящейся смягчить нигилистические выводы этики эмотивистов.

Однако в конечном счете аналитики пришли другим путем к тем же выводам: моральные суждения не могут быть истинными или ложными, они недоказуемы с помощью фактических знаний, нормативная этика не может быть построена научным способом.

Образец лингвистического анализа морального языка дает Л. Витгенштейн в своей «Лекции об этике».

**Целью его рассуждений является выяснение характеристик «добра» и вообще того, что важно, ценно, «что делает жизнь стоящей». В языке люди пользуются для выражения этого содержания ценностными суждениями или повелительными. Что стоит за этими суждениями, имеют ли они объективное содержание, которое можно зафиксировать, сопоставить с действительным положением вещей и тем самым выяснить их истинность или ложность, — вот задача для анализа.**

Прежде всего можно увидеть, что повелительные и ценностные суждения легко соотносятся между собой: «делай то-то, потому что это правильно, хорошо» или «это хорошо, поэтому делай так». Высказывая лишь первую половину, мы как бы подразумеваем вторую. Но вот можно ли установить фактическую истинность ценностного суждения, то есть переформулировать его так, чтобы оно что-то утверждало или отрицало? То, что можно проверить, верифицировать чисто опытным путем без лишних дискуссий и апелляций к Богу, мировому разуму, «ходу истории»?

Оказывается, в определенном смысле можно, а в другом — нельзя.

Ценностные суждения высказываются людьми в обычном, тривиальном, относительном смысле и в этическом, абсолютном.

Когда мы говорим «хороший стул», «замечательный пианист», «правильная дорога», то мы высказываем ценностные суждения об относительной ценности предмета или явления, то есть о пригодности, о соответствии определенной цели. Так, хороший стул — это такой, который наиболее пригоден к тому, чтобы сидеть на нем прочно, удобно, красиво, крепко и умело сделанный, подходящий-интерьеру и т. д. Замечательный пианист — означает оценку степени умелости, талантливости, технических возможностей пианиста, его успеха у публики и т. д. Все эти характеристики, раскрывающие смысл нашего суждения, могут быть проверены путем их сопоставления с фактическим положением дел.

Еще понятнее дело обстоит, когда люди говорят о правильности определенной дороги, имея в виду определенную цель, — путь будет правильным относительно этой цели, что поддается верификации.

Получается, что «каждое суждение об относительной ценности есть просто суждение о фактах, и его можно сформулировать так, что оно вообще перестанет казаться суждением о ценности»\*.

Правильная дорога, правильный путь — это «путь, двигаясь по которому придете туда-то», а неправильный — по которому туда не попадете.

В морали же ценностные суждения употребляются не в относительном, а в абсолютном смысле, то есть безотносительно к определенной конкретной цели, обладающей эмпирическими характеристиками и допускающей опытную проверку. Вместо суждений «хороший теннисист» или «хороший бегун», которые оценивают определенные качества относительно конкретной цели, здесь говорят «хороший человек», не имея в виду конкретной цели, а как бы апеллируя к абсолютному идеалу человека, которого не существует в эмпирическом мире и который именно поэтому допускает всяческие произвольные спекулятивные интерпретации.

«Правильный путь» в этическом, абсолютном смысле означает не что иное, как суждение «абсолютно правильная дорога», то есть такая, увидев которую, каждый или пошел бы по ней, или чувствовал стыд, если бы не пошел, все эти этические суждения высказываются именно в абсолютном смысле, апеллируя именно к таким абсолютным целям, которые каждый должен признать и следовать им. Но очевидно, что это химера, ибо никакое фактическое положение дел не обладает само по себе принудительной силой абсолютной ценности, некоей абсолютной истинностью и одинаковой для всех убедительностью. Именно с такими химерами имеют дело религия и этика, чьи суждения кажутся имеющими смысл лишь по аналогии с суждениями об относительных ценностях. И если эти по-

следние имеют фактическое основание, вследствие чего могут представлять интерес для науки, то этические и религиозные суждения не имеют такого смысла и означают выхождение за пределы обладающего естественным значением языка.

Вывод, который делает Витгенштейн, полностью соответствует неопозитивистской философии. «Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютном добром и абсолютно ценном, не может быть наукой... По она все же является свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое я лично не могу перестать глубоко уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать»\*.

Сфера моральных ценностей — это сфера «невыразимого», «мистического», очень важного для человеческой жизни, но располагающегося за пределами научного познания, вследствие чего научная этика не может быть нормативной, а нормативная этика не является научной. Этика должна заниматься теоретическим анализом, а не решением практических проблем, не имеющих научного решения. Моральные ценности, нормы, принципы, идеалы, необоснуемы научным способом в принципе, ибо такова их природа; их можно принять или отвергнуть, но невозможно определить их истинность и предпочтительность одних другим.

Такая позиция была явно направлена против наукообразного морализаторства, за объективность научного взгляда на мир, а значит, и за нейтральность в мировоззренческих, ценностных вопросах, терпимость к чужим взглядам, позициям, убеждениям. Она выражала точку зрения либерального индивидуализма, стремящегося с рационально-критических позиций сохранить за собой независимость в мировоззренческих и нравственных вопросах в условиях нарастания тенденций ко все более тотальному обобществлению жизни человека в XX в. Но эта практическая цель достигалась именно за счет отказа от научного решения

нравственных проблем и оборачивалась теоретическим обоснованием субъективизма и релятивизма в морали. Раз мораль — сфера мистического и невыразимого, то нет объективных критериев добра и зла, и каждый может жить, как ему нравится.

Такой вывод хотя никогда не делался философами-«аиалитиками», но он неизбежно вытекал из их теоретических представлений.

Либерализм всей метаэтики заключался в ее стремлении к преодолению спекулятивной метафизической, методологии и рационалистической философской традиции, сущностью которой было подчинение отдельного индивида как части господству «всеобщего» — «природе человека», «воле», «Разуму», «идее», «разумной и планомерной организации общественной жизни». Личная независимость, самостоятельность и свобода моральных ориентации — вот единственные абсолютные ценности, понятные и самоочевидные каледому человеку, которые должна защищать и научная этика. Метаэтику в этом плане можно назвать этикой индивидуального разума, предохраняющего человека как от иллюзорных надежд, так и от отчаяния.

Однако универсальная природа интеллекта, который, как и язык, не может быть индивидуальным, как и стремление добраться до первичных оснований человеческого бытия, стимулировала мощные тенденции в философско-этической мысли XX в., связанные со стремлением окончательно дискредитировать разум и способность человека и общества к сознательному совершенствованию. Этому, казалось, способствовали сам ход общественного развития, продемонстрировавшего со всей очевидностью окончательное торжество и одновременно бессилие разума и науки. Овладение человечеством при помощи науки силами природы и общественного развития обернулось самоистребительными мировыми войнами, созданием на огромных территориях тоталитарных, деспотических режимов, явным или неявным наступлением па человеческую свободу и достоинство, разгулом потребительства и бездуховности, нищеты, бедности и жестокости, все большим отчуждением человека от общества.

Все это способствовало нарастанию иррационалистических тенденций в философии, заложенных еще Шопенгауэром и Ницше, продолженных в психологической концепции человека З. Фрейда и в философии экзистенциализма. При этом не следует понимать дело так, что большинство философов XX в. были мистиками, презиравшими рациональную логику и методологию познания. Нет, многие из них, как, например, Фрейд, были рационально мыслящими учеными, стремившимися к поиску объективной истины.

Особенностью XX в. стало то, что он впервые породил иррационализм, опирающийся не только на неудачи разума, но и на его успехи. Так, натиск этического иррационализма в XX в. был естественной реакцией на неудачи разума — «подлинно научной» марксистской этики с ее классовой сущностью морали, «научного натурализма» эволюционной этики, приводящей к социал-дарвинистским выводам, сознательного самоограничения метаэтики в вопросах научного обоснования гуманистических идей, не говоря уже о разновидностях теорий «разумного эгоизма» в форме утилитаризма, прагматизма и т. п., конформистских доктринах, обучающих человека не величию духа и нравственному достоинству, а умению рассчитывать и приспособливаться.

Однако не в меньшей мере этический иррационализм обязан своей популярностью успехам разума и науки, которые явственно продемонстрировали и доказали бесчеловечность мира и жестокость истории, обнаружили тщетность человеческих надежд на возможность разумного и справедливого переустройства жизни.

Это уже своего рода «новый иррационализм» в этике, который состоит не просто в отказе от рациональной, научной методологии или ограничении возможностей разума в познании и обосновании морали, а часто даже вовсе не в этом, а в принципиальной установке, что по объективным законам моральное бытие человека невозможно, что мораль вообще относится к сфере запредельного бытия, что она черпает свою силу и содержание из глубин иррационального. При таком

понимании этического иррационализма к нему необходимо отнести не только развивающуюся в русле «философии науки» метаэтику, но даже и «рационалиста» Канта, впервые осознавшего, что разум и наука не всемогущи, что существуют объективно невозможные вещи, практически неразрешимые задачи и неопределенные жизненные ситуации, когда в дело вступают другие способы ориентации в мире.

Наиболее весомый вклад в пересмотр воззрений на природу человека как рационально действующего существа внес **З. Фрейд**, за которым долгое время тянулся шлейф репутации сексуально озабоченного иррационалиста-мифотворца, создавшего концепцию человека и морали на основе абсолютного господства инстинктов сексуальности и агрессивности.

В действительности он стремился понять подлинную природу человеческого поведения, преодолевая с помощью беспристрастной науки иллюзии человека о самом себе, проникая в самые интимные мотивы, побуждения и переживания человека, раскрывая содержание противоречий и конфликтов в самом человеке и его столкновении с действительностью. С помощью методов научного психологического анализа ему удалось с экспериментальной достоверностью продемонстрировать, что сознательные побуждения человека представляют вторичную рационализацию более глубоких мотивов, над которыми сам человек не властен и источник которых не осознает. В столкновении сознательности и ее подлинных иррациональных оснований Фрейд увидел источник всех иллюзий, болезней и вообще всех несчастий человека, преодоление которых невозможно, но возможно некоторое облегчение посредством применения психоанализа, разясняющего сознанию его подлинное содержание и смягчающего напряжение от их столкновения.

В отличие от метафизических философов, подбирающихся к пониманию обусловленности содержания сознания более фундаментальными факторами, нежели эмпирическая реальность, пользующихся спекулятивными и произвольными построениями вроде бо-

жественной благодати, Чистого и Практического Разума, Мировой воли, Абсолютной идеи, Воли к жизни или Воли к власти, Фрейд опирался на результаты своей психотерапевтической практики, приведшей его к определенному выводу. Анализируя клинические случаи проявления неврозов, фобий, перверзий, сталкиваясь со скрытым смыслом оговорок, описок, сновидений, с фактами ослабления болезненных симптомов в результате аналитических бесед с больными, испытывающими своеобразный катарсис, очищение от говорения, снятия внутреннего напряжения, он заключил, что в психике человека присутствует неосознаваемая энергетическая сила, которая давит на психику изнутри, обуславливает ее переживания и их осознание.

Наиболее явственными доказательствами этого можно считать факты постгипнотического внушения, когда человек, обладающий всей полнотой сознательной ориентации, тем не менее совершает вкушенные ему нелепые, а потому немотивированные поступки с последующей попыткой их рациональной мотивации.

Таким способом Фрейд пришел к откровению в природе человека энергичного бессознательного начала, имеющего иррациональный характер и обуславливающего всю структуру человеческой психики, содержание сознания и всех форм культурной деятельности, включая религию и мораль.

Иррациональный характер бессознательного Фрейд объяснял господством в психической энергии страстного инстинктивного стремления жизни к немедленно, не считающемуся ни с какими обстоятельствами, удовлетворению. Бессознательное движет поэтому всеми побуждениями и действиями живого существа, представляет базовый, первичный уровень психической жизни и по своему существу аморально и иррационально. Бессознательное роднит психику человека с психикой животного, указывает на единство органической жизни и как животное начало в человеке. Его содержанием является присущее всему живому стремление к самосохранению — индивидуальному и родовому. Оба этих стремления находят полноту своего

выражения в сексуальном инстинкте, в котором совпадают стремление к продолжению рода и сильнейшее удовольствие. Поэтому первоначальный уровень психической жизни, по Фрейду, подчиняется принципу удовольствия, а сущностью бессознательного является либидо, сильнейшее сексуальное влечение, стремление к удовольствию и избавлению от страдания, причиняемого напряжением неразрядившейся психической энергии.

Позднее, наблюдая присущие социальной жизни конфликты, столкновения и войны, Фрейд добавил к составляющим содержание бессознательного эротическим, либидонозным инстинктам, направленным на сохранение жизни, инстинкты разрушения и смерти, стремящиеся вернуть материю в неорганическое состояние. Оставив язык ученого, он заговорил как настоящий метафизик мифологическим наречием, объявив сущностью бессознательного Эрос и Тантос.

Но каким образом из бессознательного возникает сознательное?

Оно не возникает там, где жизненные стремления находят свое удовлетворение на первоначальном уровне психики живого существа, где инстинкт находит пути непосредственного удовлетворения, а психическая энергия бессознательного — временную разрядку и успокоение.

Но если под воздействием социальных условий инстинктивные стремления блокируются, сталкиваясь с реальностью, психическая энергия бессознательного не может разрядиться вовне и оборачивается внутрь психики, начинает искать обходные пути, компенсирующие невозможность немедленного удовлетворения. Именно из этого столкновения принципа удовольствия с принципом реальности возникает необходимость в опосредовании удовлетворения инстинктивных стремлений, в учете реальных обстоятельств и условий и тем самым в усложнении психической и реальной деятельности человека. Из энергии бессознательного, вынужденного искать окольные дороги к удовлетворению, рождается способность к осознанию своих жела-



ий и переживаний и соотнесение их с реальностью, способность рассчитывать и корректировать свое предметное сознание и поведение, то есть из бессознательного возникает сознательное, соотносящее свое «я» с реальностью.

Обозначив бессознательное термином «оно», а сознательное — «я», Фрейд считает первое подлинным источником всей психической и духовной жизни, а второе — проявлением дифференциации бессознательного, связанной с необходимостью считаться с реальностью и контролировать влечения и страсти посредством их рационализации. Сознание призвано как бы совмещать врожденную энергию бессознательных инстинктивных стремлений с реальностью, не допуская их бесконтрольного разгула. Оно адаптирует личность человека к реальности, стремясь подавить бессознательные инстинктивные стремления и влечения, делающие человека неспособным к жизни в обществе в силу их асоциальной направленности, и стараясь уравновесить давление на психику изнутри усилением сознательного самоконтроля. Поэтому сознание постоянно находится в борьбе с бессознательными стремлениями, которые оно старается подавить и вытеснить обратно в сферу бессознательного. Но будучи само порождением бессознательного и питаясь его энергией, сознание может лишь на время подавить и вытеснить, отсрочить проявление бессознательного, являющегося подлинным хозяином судьбы человека. Действие сознания крайне сужено — оно сознательна и рационально только в качестве средства, обслуживающего цели и стремления бессознательного, отыскивая отсроченные во времени, но зато более надежные и менее рискованные способы удовлетворения последнего. Однако в случае полной неспособности найти удовлетворение бессознательным инстинктам, то ли в силу неблагоприятной реальности или же вследствие ослабления «я», бессознательное может отбросить всякие прикрытия и прорваться в поведении человека психологическим срывом и болезнью или антисоциальным поведением.

Сознание наряду с поиском обходных путей и рациональных средств для удовлетворения своего хозяина — бессознательного может также искать удовлетворения через подмену целей деятельности. Так, невозможность вследствие столкновения с реальностью удовлетворения сексуальных инстинктов и нежелание «я» искать для этого обходные пути с помощью привлечения расчетливости, хитрости, оболъщания и обмана, которые, собственно, и составляют сущность сознания по Фрейду, может обернуться либо неврозом и болезнью, а может сублимировать энергию бессознательного в другие, несексуальные сферы творческой деятельности.

Именно сублимация, то есть бессознательное вытеснение и замещение сексуальных инстинктов, подмена цели их стремлений и направление их силы и энергии на несексуальные объекты, лежит в основе культурной деятельности человека, образующей все многообразие повседневного бытия.

Одновременно общество, стремясь ограничить заключенные в бессознательном разрушительные силы и усилить сознание «я», вырабатывает в своем развитии механизмы социальной регламентации поведения человека — обычаи, запреты, традиции, требования религии и моральные нормы, которые с детства внушаются человеку. Они образуют в его психике надстройку над его «я», его модификацию в виде «сверх-я».

«Сверх-я», или сфера культуры и общественного сознания, рождается так же, как и индивидуальное сознание, — из столкновения энергии бессознательного с реальностью общественной жизни, из стремления подавить и обуздать разрушительный потенциал бессознательного в человеке и направить его на культурные цели. «Сверх-я» оказывается у Фрейда и результатом сублимации бессознательного, и его дальнейшей предпосылкой. Оно порождается борьбой сознания с бессознательными влечениями и переключением их энергии на культурные виды деятельности, но оно же все более подчиняет и связывает человека, навязывая ему авторитарные догмы религии и морали, чувство

долга и совести, вины и стыда, опутывая его моральными обязательствами и лишая главного — удовлетворения и счастья.

Мораль, по Фрейдю, изначально является сферой давления, принуждения и несвободы, как, собственно, и вся цивилизация и культура, которыми общество стремится обезопасить себя от разгула стихии бессознательного.

Культура, религия, мораль вырастают из подавления и вытеснения инстинктов, из сублимации энергии бессознательного и служат его подавлению в каждом отдельном человеке. Поэтому сознание, как индивидуальное «я», так и общественное «сверх-я», сводится не к расширению рамок свободы и ответственности человека, его созидательных возможностей, а к подавлению самого себя, своих естественных желаний и стремлений.

Результатом такого подавления являются репрессивная культзфа и мораль и угнетенная, несчастная личность. Покуда человек жив, он не в состоянии освободиться от давления на него бессознательного, настойчиво требующего удовлетворения. Поэтому человек никогда до конца не может избавиться от своей алчности и вожделения, жадности и агрессивности, стремлений подчинять других и возвышаться над ними любыми способами — властью, богатством, насилием, обманом, клеветой. Природа человека остается, по Фрейдю, эгоистической и антиобщественной, и каждый человек в глубине души является противником культуры и морали, которые его сдерживают.

Однако наличие у человека сознания «я» и «сверх-я» помогает ему сдерживать свои инстинкты, вытеснять и блокировать энергию бессознательного, которая, не находя выхода и разрядки, концентрируется в его подсознании и может в любой момент прорваться взрывами якобы беспричинной агрессивности и насилия, неврозами, психозами или сексуальными извращениями.

На человека постоянно оказывают давление неукротимая сила бессознательного и стремящаяся ее сдер-

жать сила индивидуального и общественного сознания. Он чувствует себя заложником этих сил, не подвластных ему и управляющих его судьбой, и в любом случае оказывается несчастным.

Если побеждают инстинкты, человек оказывается преступником, а если их удастся подавить — невротиком и психопатом, спасающимся от невыносимого и разрывающего его давления в болезнь. Относительно нормальное поведение оказывается возможным только как результат временного компромисса, равновесия между требованиями бессознательного и сдерживающего его сознания, стремящегося сублимировать инстинкты. Это шаткое равновесие, требующее от человека психического напряжения, морального лицемерия и самообмана, лишаящее его подлинного удовлетворения и заменяющее его иллюзорным удовлетворением суррогатами.

По сути дела человек живет между двумя альтернативами: или попытаться быть счастливым, отбросив условности сознания и культуры, переступив все барьеры и свободно реализуя свои желания, или пользоваться достижениями цивилизации и культуры, постоянно натываясь на ограничения и запреты, чувствуя себя подавленным, несвободным и несчастным.

Фрейд пессимистически оценивал возможность благоприятного для человека и человечества разрешения этого противоречия бессознательных инстинктивных стремлений и требований социальной организации и рациональности. Иногда он высказывал мнения об отходе от благ культуры во имя удовлетворения естественного стремления к счастью, но чаще он обращался к созданной им теории и практике психоанализа, посредством которого создается возможность проникновения в глубины духовной жизни, осознания заключенных там опасностей.

Все его учение можно поэтому представить как попытку рационального анализа иррациональных и скрытых побуждений, коренящихся в природе человека и подчиняющих его, и уже на этой основе избавления от их власти, хотя бы частичного, прежде всего за счет

демистификации и дефетишизации разума, культуры, морали и самого существования человека. Ученый, по мнению Фрейда, не может и не должен заниматься социальным реформаторством или проповедничеством, его задача — проникновение в суть происходящего, демонстрация проистекающих из него опасностей и возможностей их избежать, если таковые имеются. Своим учением о роли бессознательных побуждений в жизни человеческого общества и особенно об их сексуальном происхождении он впервые открыто высказал то, что всегда ощущали и переживали люди, чем они мучались от внутренней саморазорванности, но не смели даже в мыслях себе признаться в своих тайных желаниях, тем самым лишь усиливая свои страдания.

Учение Фрейда имело поэтому эффект разорвавшейся бомбы, во многом предопределив направления развития культуры и способов ее осознания в XX в. Одновременно оно своим появлением продемонстрировало эффект катарсиса — освобождения от давления собственных предрассудков, запретов и цензуры, заключенных в классической, рационалистической и гуманистической философии, культуре, религии и морали. Фрейдовская трактовка взаимоотношения в человеке природного начала и сознания, отношения человека к социальным институтам и ценностям стала использоваться для грандиозного наступления на эту репрессивную культуру и мораль и угнетающее внутреннее порывы человека сознание. Во имя раскрепощения и освобождения человека, утверждения индивидуальной свободы, самоопределения и достоинства отдельного индивида, его права на счастье литература, искусство, наука обрушились на ложь, лицемерие, абсурдность и репрессивный характер общества, его культуры и морали. Они кинулись в темную бездну человеческих инстинктов, тайных и скрытых желаний, порочных страстей, владеющих человеком, но не для того, чтобы изжить их, так как это невозможно, а чтобы лишь ослабить их демоническую власть над человеком за счет их открытого осознания и признания, сознательного поиска путей их сублимации.

И если сам Фрейд допускал возможность достижения на основе психоанализа относительного благополучия и удовлетворенности человека, находящего оптимальный баланс между бессознательным и требованиями сознания и культуры, что, кстати, демонстрируется позитивными результатами произошедшей на Западе сексуальной революции, позволившими миллионам людей стать намного счастливее, то для большинства стоящих на позициях фрейдизма деятелей культуры целью стало разрушение самой культуры. Мораль долга и ответственности, взаимных обязательств и прав, чувств совести и стыда была объявлена ложным и мешающим жить предрассудком^ избавление от которого якобы раскрепощает человека и делает его счастливым или по крайней мере свободным и достойным в своем трагизме.

Понятно, что на этом пути обществу угрожает культурная и моральная деградация и самораспад, и то, что это угроза не пустая, подтверждает широчайший разгул в современном обществе анархии и своеволия, безответственности и распушенности, насилия и жестокости. Сумеет ли современный человек найти в себе интеллектуальные и моральные силы, чтобы противостоять разгулу этой стихии и одновременно гуманизировать общественную мораль и культуру, или обществу суждено погрузиться в «новое варварство» и дикость, метастазы которого уже сейчас захлестывают целые районы даже в самых развитых странах? Пока этот вопрос не имеет однозначного ответа, от которого зависит дальнейшая судьба человечества.

Еще одной без преувеличения великой разнообразностью этического иррационализма, оказавшей огромное влияние на развитие западной культуры в XX в., стала **философия экзистенциализма** (существования). Экзистенциализм выступил с претензией пересмотреть традиционные классические философские каноны и заменить философию бытия, «философию вещей» философией человека, философию «всеобщих сущностей» — философией существования отдельного человека.

Старый гуманизм классической философии был признан несостоятельным и опровергнутым всем ходом общественного развития. Он был метафизичен, ибо строился на той или иной метафизике бытия, в основе которой помещались природа, Бог, разум, законы истории и из которых уже выводилась сущность человека. Его враждебность человеку объяснялась тем, что он рассматривал человека как вещь среди вещей, стремился навязать ему свои схемы и подчинить своим метафизическим конструкциям. Старый гуманизм видел свою задачу в постижении сущности человека, его назначения, идеала, выражающих должную модальность человеческой жизни, и нахождении причин и путей преодоления отчуждения реального эмпирического Сытин человека от своей сущности, сущего от должного. Такая «сущностная» трактовка человека с неизбежностью лишала его самоопределения, свободы и достоинств и вызывала неприятие и отторжение всех философских программ переустройства общества и человека. Эти программы изначально оказывались мертворожденными даже не потому, что познание оказывалось неспособным постичь метафизику бытия и человека, а потому, что оно всегда имело дело с «неподлинным» существованием человека, в то время как «подлинное» бытие человека оставалось для него неуловимым.

Поэтому понадобилось перевернуть старый гуманизм, чтобы сам человек стал основой метафизики, понимания бытия как бытия человеческого духа.

Экзистенциализм исходит из субъективности отдельного человека, рисуя феноменологическую картину переживания человеком своего «бытия в мире», которое одновременно есть постижение «смысла бытия изнутри». Человеческое существование описывается довольно мрачными красками, — оно всегда «погружено», «вовлечено», «заброшено» в «другое», то, что «не есть оно само». Человек обречен ощущать себя «втянутым в ситуацию» вопреки его желаниям и воле и чувствовать себя одиноким и покинутым в этих им не выбранных обстоятельствах, где никто не может

взять на себя его обреченность жить и действовать в не подвластных ему условиях.

Поэтому его положение в мире характеризуется неуверенностью, чувством неприютности и дезориентированности, беззащитностью перед обстоятельствами. Он испытывает страх, тоску, тревогу, тошноту — переживания, характерные для человека перед решительным испытанием, исход которых непредсказуем и часто определяется случайным произволом неких «сил» и «властей».

И это не случайное стечение обстоятельств, а проявление сущности человеческой судьбы, которая предстает перед одним в несчастном случае, катастрофе, предательстве, измене, а перед другим — в разорении, потере близкого, в повседневных неудачах, разочарованиях, или перед всеми — в исторических катаклизмах и бедствиях. Ни один человек не может прожить жизнь, не испытав чувства, когда почва уходит из-под ног, когда не на что опереться и не на что надеяться, когда нужно самому принимать решение в ситуации неопределенности, отсутствия знамения или подсказки, ибо даже их наличие не избавляет человека от необходимости самому истолковывать их смысл и принимать решение.

Эти неприятные переживания являются, с точки зрения экзистенциализма, чувственно-интуитивным осознанием специфики человеческого существования — его незаконности, случайности, проблематичности.

Ибо человек — это единственное существо в мире, у которого существование предшествует сущности, причине, тому, что определяет его. Человек сначала существует, появляется, действует, и только потом он определяется, то есть получает характеристики и определения. Человеческая реальность поэтому не есть «факт», «событие», некая «твердая субстанция», имеющие причину и сущность, а она есть динамически развертывающийся из себя процесс самосозидания и самоопределения своей фактуальности. Это своеобразная пустота, расщелина, пробел, существующий в «просвете бытия», из которого человек экзистировать, то есть

из самого себя заполняет это бытие своим существованием, своими решениями и поступками, придавая со-творешному им бытию тот или иной смысл.

Человек открыт для будущего, и он проецирует себя в будущее сам, так что незаконченность, незавершенность, устремленность в будущее принадлежат к структуре его существования. Фактически только смерть захлопывает двери, представляя человека как законченное существо, получившее свою завершенность и определенность, то есть обретшее сущность. Поэтому всякая попытка сущностной трактовки человека, чем и занимался старый гуманизм, является «погребением нас при жизни» (Сартр).

Именно эта открытость будущему, внутренняя незаполненность и первоначальная готовность к свободному самоопределению из самого себя и есть подлинное существование, экзистенция, тождественная свободе.

Свобода как «самомышление и самодействие по собственному усмотрению» тождественна человеческой «самости», экзистенции, его «аутентичному существованию».

И если в мире вещей и объектов господствует детерминизм, то в мире экзистенции, «для себя бытия», человек сам себя выбирает. Здесь «нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода» (Сартр). Ведь все действующие на человека причины и факторы обязательно опосредуются его свободным выбором, согласием на эти причины или отказом соглашаться с ними. Поэтому Сартр заявляет, что «детерминизм — это философия прохвостов и оппортунистов», стремящихся оправдать свою слабость или предательство объективными причинами. Человек не свободен от свободы, он фактически «осужден быть свободным». Осужден, потому что не сам себя создал изначально, и все-таки свободен, потому что в дальнейшем сам творит себя и окружающий мир и несет за это ответственность. Хайдеггер идет еще дальше, заявляя, что человек вообще существует лишь постольку, поскольку он экзистирует. Если же он не экзистирует, его попросту

нет как человека, хотя бы он продолжал существовать! в качестве материального объекта.

Однако для большинства людей, осознавших свое одиночество и заброшенность, отсутствие какой-либо опоры или ориентира перед лицом неизведанного будущего, то есть подлинное существование, оказывает непосильным бременем. Ведь свобода требует от человека самостоятельности и мужества, предполагая ответственность за выбор, придающий тот или иной смысл будущему, определяющему, каким будет мир дальше. Именно эти обстоятельства вызывают те не приятные переживания метафизического страха и тревоги, постоянного беспокойства, которые толкают человека в сферу «неподлинного существования».

Это сфера своеобразной сублимации экзистенции, отказа от себя и своей свободы, от неопределенности, неуверенности и ответственности за счет растворения собственного существования в «способе существования других», «в суетной повседневности» общественной жизни. Это сфера безлично-анонимного существования, где каждый живет не как неповторимая личность, а «как все», в качестве усредненной и омассовленной единицы, чье существование задано, а поведение написано и регламентировано.

Это мир социальной организации, рациональности и целесообразности, где человек принимает на себя социальную роль и превращается в винтик машины, объект воздействия на него механических сил. Поэтому здесь он не испытывает мучительной неопределенности за свой выбор и освобождается от ответственности. Здесь каждому предначертаны его роль, правила поведения, жизненные интересы и цели, тут можно забыться, отождествив себя с коллективом и став «как другие».

Это мир принципиального конформизма, где каждый живет по чужим правилам, думает чужие мысли и испытывает чужие желания, находя в отказе от собственной «самости» устойчивость и определенность, освобождение от чувства одиночества и заброшенности. '-

Эта ситуация постоянно усугубляется вследствие научно-технического прогресса, концентрации и обобществления производства и всей человеческой жизни. Прогресс науки и техники развернул «дьявольский натиск на человеческую экзистенцию», так что главной чертой последнего времени стало стремление человека туда, «где во имя свободы освобождают от свободы» (Ясперс).

Однако попытка бегства от своей свободы и ответственности мстит человеку обострением мучений от утраты своей личности, потери самостоятельности, невозможности творческой самореализации и в конечном счете утраты смысла жизни и саморазрушения. Ибо, как глубокомысленно объясняет Хайдеггер, «наличное бытие, растворенное в озабоченном мире, не есть оно само», экзистенциальное бытие превращается в неподлшное существование только ценой своей гибели.

Сам Хайдеггер связывал возвращение человека к экзистенции с таким «иероглифом свободы», как физическая смерть, самым «фундаментальным обобщением бытия». Ибо если жизнь может быть «не моей», растворенной в способе бытия других, то смерть ~ это всегда «моя смерть». Поэтому каждый живет с глубоко запрятанной, но единственно абсолютно истинной мыслью, что «никто не может умереть вместо меня», натываясь на которую, осознает настоящую цену всей общественной жизни и ее ценностей.

Пафос экзистенциализма — в необходимости противостоять всяким формам коллективизма, который всегда есть способ закабаления индивида — прямого, путем насилия и подавления, шантажа и угроз, либо косвенного — путем улавливания иллюзорными надеждами на возможность рационального и эффективного, справедливого и человеческого переустройства жизни. Для него очевидно, что всякое отождествление себя с другими — коллективом, классом, партией, нацией, хотя и дает временное забытие, иллюзию спокойствия и устойчивости, в действительности навязывает человеку чуждые интересы и делает его объектом манипулирования враждебных сил.

Поэтому необходимо открыто осознать свое одиночество и заброшенность, свободу и ответственность, бессмысленность и трагизм собственного существования, набраться сил и мужества жить и действовать в самых неблагоприятных ситуациях бесперспективности и безнадежности.

Экзистенциализм не устает на разные лады доказывать, что человеческая жизнь — это не сказка со счастливым концом, и необходимо поэтому быть готовым к самому неожиданному повороту событий, накапливая духовные силы, для того чтобы не сломаться морально, сохранить свое достоинство и самоуважение.

Логика экзистенциализма воспроизводит логику стоицизма, недаром его именовали «новым стоицизмом», — нравственное смятение и отчаяние человека, утрата им своего достоинства и крепости духа есть не столько результат столкновения вашего разума и морали с бессмысленностью человеческой жизни и неспособностью добиться благополучия в ней, сколько результат разочарования в этих наших надеждах. До тех пор, пока человек будет желать и надеяться на благополучный исход своих начинаний, он будет терпеть неудачи и впадать в отчаяние, ибо ход жизни не в его власти. От человека не зависит, в какие ситуации он может попасть, но от него целиком зависит, как он из них выйдет — сломавшись и отказавшись от своего «я», самоуважения и достоинства или сохранив величие духа и достоинство даже ценой физической гибели. Для этого нужно только то, что в его власти, — вооружиться сознанием неустрашимости трагизма человеческого бытия и готовностью сохранять внутреннее благородство, порядочность, честность перед лицом постоянной угрозы физической или нравственной гибели, постоянного искушения предать самого себя или других.

Ибо хотя человека можно уничтожить, его никогда нельзя ""победить, пока он сопротивляется." Всякое сопротивление, борьба есть внутренняя победа даже в самом поражении. И если цинизм, аморализм, бездуховность и корыстолюбивая расчетливость вырастают

из разочарований в морали, гуманистических идеалах, возможностях разума, то нравственная стойкость оказывается возможной только ценой отказа от бессмысленных надежд, из изначального сознания полной безнадёжности любых действий и стремления устоять духовно, сохранить себя морально.

Главное здесь — не результативность наших усилий с точки зрения достижения видимых предметных результатов, а эффект самоутверждения, собственной самореализации, в способности остаться человеком не смотря ни на какие угрозы и соблазны.

В наиболее крайних формах экзистенциализм не оставлял человеку никаких позитивных вариантов сотворения своей жизни, ибо выбор его оказывается всегда вынужденным и трагичным. В жизни, к сожалению, люди могут делиться только на две категории — палачей и жертв, так что если не хотеть быть палачом, то не остается ничего другого, как сознательно всегда становиться на сторону жертв!

Более мягкие разновидности этого учения оставляли человеку возможность попытаться быть счастливым на тот манер, который лучше всего выразили богемные художники и писатели «потерянного поколения» после первой и второй мировых войн: Ремарк, Скотт Фитцджеральд, Хемингуэй.

В центре их творчества стоит одиночка, аутсайдер, не доверяющий ни обществу, ни государству, ни религии, игнорирующий лицемерную общественную мораль с ее призывами служить благу общества, отечества, прогресса, не жалующийся на судьбу и не рассчитывающий ни на чью помощь. В то же время это всегда человек, сохранивший в душе чистоту, внутреннюю честность, верность своим нравственным ценностям, главнейшей из которых является достоинство человека. Он способен на бескорыстную дружбу, на любовь как единственные виды духовной коммуникации, с помощью которой можно преодолеть собственное одиночество и закрытость и как бы ощутить душу другого человека, поддержать его в этом опасном мире. При этом экзистенциальный герой всегда внутренне готов

к тому, что в любой момент все кончится, к расставанию, к потере самого дорогого, просто потому, что всегда все кончается. Понимание того, что в этом мире ни к чему нельзя привязываться, ни на что нельзя опереться, ни во что нельзя верить, постоянно наталкивается в его душе на потребность в духовном общении, «ниточке», благодаря которой только и можно наполнить экзистенцию объективным содержанием, ощутить свою жизнь нужной кому-то.

И разрешение ее — в попытке научиться жить и любить с постоянным сознанием хрупкости, конечности, незащищенности всего того, что человек любит, с глубоко скрытой болью обреченности, придающей человеческим чувствам особую чистоту и одухотворенность. Таким образом, вырастая из ситуации кризиса, экзистенциализм предлагает в качестве выхода гордое осознание изначальной безвыходности, дающее человеку силу подняться над обстоятельствами и утвердить свое достоинство перед лицом чуждого и враждебного мира.

Присущий экзистенциализму романтический дух всегда оказывался чрезвычайно актуальным во времена кризиса, всеобщей неустойчивости, утраты опоры хотя бы на что-нибудь, сопровождаемые нравственным упадком, распространением бездуховности, моральной беспринципности и безответственности. Однако принципиально антиобщественная позиция экзистенциализма не позволяет ему найти и обосновать объективные содержательные критерии нравственной позиции, и он остается на позициях формализма, субъективизма и этического релятивизма. Единственным критерием достоинства человека здесь остается формальная верность собственным идеалам, внутренняя искренность и готовность действовать свободно и ответственно, не ориентируясь ни на что внешнее, объективное. Действие без надежды на успех, готовность на неудачу, конечно, демонстрируют принципиальную стойкость и бескорыстие человека, они соответствуют логике морального поступка с его ориентации не столько на предметный результат действия, сколько на нравственный

эффект. Однако абсолютизация этого аспекта моральной практики человека лишает его вообще всяких перспектив.

Формализм метаэтики, субъективизм и пессимизм экзистенциализма, неудовлетворенность ученых перспективами психоанализа на фоне бурного развития науки породили в XX в. возрождение интереса к **натуралистическим** концепциям человека и морали. Если раньше он в основном опирался на данные биологии и психологии, то теперь эволюционная этика стремится использовать современные достижения физиологии, молекулярной биологии и генетики для того, чтобы обосновать объективную природу нравственных ценностей.

Однако сущность натуралистической концепции морали остается прежней. Первая его характерная черта заключается в идее отказа от сверхъестественного и иррационального источника моральных ценностей, в стремлении отыскать их объективное содержание в «природе человека», которая по-прежнему толкуется в духе редукционизма, то есть сведения чисто человеческих свойств и качеств к природным явлениям, объяснения высшего уровня развития материального мира закономерностями низшего.

Вторая черта современного натурализма — это широкое применение методов естественных наук, особенно психологии, физиологии, молекулярной биологии, генетики для понимания общественных явлений. Для него оказывается характерным отождествление биологических ценностей с моральными и явное преувеличение роли естественных наук для влияния на нравственную природу человека, для изменения этой природы или хотя бы просто поведения человека при помощи генной инженерии или технологии «оперантного поведения».

Неудовлетворительность натуралистической этики демонстрируется самим натурализмом, на основании которого вырастают столь разные, сколь и противоречивые теории «природы человека». Так, К. Гарнет, К. Ламонт, А. Эдел, Г. Клементе развивают идеи «гу-

манистического натурализма», видя в биологии лишь предпосылки для понимания человеческих ценностей, которые связываются ими со здоровой, полноценной жизнью в рамках определенных культурных, социальных условий. Они пытаются преодолеть ограниченность чисто биологизаторских концепций морали за счет включения в научный анализ социальных факторов «хорошей человеческой жизни», «здорового образа жизни», но не идут дальше признания положительного или отрицательного влияния социальных факторов на неизменную «природу человека», не вскрывают закономерности социального развития как подлинной сущности нравственной жизни.

Другие же, прежде всего известный этолог К. Лоренц, Р. Ардри, из тех же методологических оснований развивают социал-дарвинистские мотивы, настаивая на врожденности у человека «эндогенных агрессивных инстинктов» и объясняя социальные противоречия и столкновения изначальной агрессивностью человеческой природы, унаследованной им от животных.

И если гуманистически ориентированные ученые, стоящие на позициях натурализма, увидели в генной инженерии и современной психохирургии мозга мощное средство улучшения нравственной природы человека и морали всего общества, то разработчики различных теорий «модификации поведения» человека увидели в генной инженерии или скальпеле психохирурга замечательное средство для подавления «нежелательного поведения» и установления собственно социального контроля.

Действительно, если гуманистические сторонники создания этики генетического контроля стремятся помочь человеку стать лучше, чем ему это позволяют его генетическая наследственность или нарушения в работе мозга, путем воздействия на эти физиологические механизмы его поведения с целью их исправления и улучшения, то почему этот подход не распространить на преступников? А если можно таким образом «лечить» лиц с антиобщественным преступным поведени-



ем, то почему его нельзя использовать в предупредительных целях по отношению ко всем «недовольным», «склонным к насилию» и вообще лицам с «нежелательными» для властей ориентациями? Став на этот путь, постепенно можно распространить это «лечение» на все более значительное число людей, поведение которых «не соответствует» нормам и которые, хотя и не являются еще «нарушителями», но явно могут ими стать, ибо «не так себя ведут», «не так одеваются», «не так говорят» и «не так думают».

При наличии развитой техники и технологии воздействия на физиологические механизмы поведения человека таких людей можно «лечить», то есть фактически калечить их личности с целью полного подчинения, а при технической и технологической отсталости их можно принудительно изолировать в психиатрических лечебницах и «лечить» более традиционными психотропными средствами, добиваясь тех же целей.

Этический натурализм, таким образом, в любых своих разновидностях оказывается противоречивым в научно-техническом отношении и социально-опасным в практическом. Ибо отыскивая истоки морального и аморального поведения человека в его телесности и природности, он фактически снимает ответственность за них с социальной действительности, которая является подлинным истоком всей нравственной жизни человека.

Вся история этики свидетельствует, что как бы различно ни трактовали мораль, под нею-всегда понимают нечто такое, что находится за пределами действий природных факторов, что возвышается над природностью. Вопрос здесь может стоять так, как его поставил еще Кант: или мораль есть, и тогда она не детерминируется природой человека, или, если она детерминируется этой природой, тогда ее попросту не существует. И моральное, и аморальное поведение человека, и его сознательное, и бессознательное нравственное поведение всегда социально опосредовано как его индивидуальным жизненным путем, так и ходом исторического процесса всего общества. И понять его мож-

## II. Основные этапы и направления развития этики

но, только пользуясь данными всех наук на основе методологии социально-исторического познания.

Разумеется, изложенные философско-этические учения и концепции далеко не исчерпывают богатства историко-этического процесса, однако они дают представление об основных этапах становления этической науки, ее основных направлениях и содержании этической проблематики. На историко-этическом материале можно видеть, как вычленяется и определяется круг вопросов, образующих предмет этики, как разнообразится и обогащается анализ проблем нравственности, как своим содержанием и выводами этика участвует в практической жизни общества и человека.

## **ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ПРИРОДЫ МОРАЛИ**

**З**начение проблемы происхождения морали выходит за рамки этики — ею занимаются историки культуры, этнографы, антропологи, психологи и историки. Для этики эта проблема имеет не просто исторический интерес, а позволяет через генезис нравственности рассмотреть ее истоки и природу, понять вызывающие ее к жизни причины, вскрыть условия возникновения нравственности, а тем самым ее назначение и функции. Через анализ проблемы происхождения морали можно лучше понять и природу нравственного должествования, природу моральных ценностей.

Поэтому в отличие от исторического подхода к этой проблеме, характеризующегося эмпирической конкретностью, хронологической, географической и этнографической определенностью, этика стремится постичь в ней общую логику, общие закономерности возникновения морали, выявить объективные условия для ее появления и развития.

Далеко не все этические теории обращались непосредственно к проблеме генезиса нравственности, однако все они так или иначе объясняют источник нравственных требований, основание нравственных ценностей, показывают необходимые условия для осуществления морали в жизни.

Но лучше всего эти проблемы можно рассмотреть, именно опираясь на исторический, генетический подход, проникая в общую логику процесса возникновения нравственного способа ориентации людей, отвечая на вопросы, когда, каким образом, почему и в каких формах возникают элементы этого способа жизнеориентации. Ведь известно, что природу социальных явлений лучше всего можно понять именно в процессе их возникновения и развития.

При всем ее разнообразии в понимании этих вопросов в истории этики можно условно выделить три основных направления, отличающихся по вопросу о происхождении и природе морали.

Религиозная этика считает, что нравственные ценности — нормы, принципы, идеалы, понятия о добре и зле, как и способность человека им следовать — даны ему Богом. Именно поэтому они имеют абсолютный, вечный и неизменный характер и общезначимое, одинаковое для всех содержание. Вообще авторитет морали в религиозных нравственных учениях опирается на представление о всемогуществе и всеблагодати Творца. Бог оказывается необходимой инстанцией, придающей морали ее объективность, всеобщность, духовную возвышенность и благородство.

Люди же с их приверженностью простым житейским интересам, подчиняющиеся своим желаниям и страстям, обусловленным их телесностью и чувственностью, не в состоянии без помощи Всевышнего ни выработать единого и правильного понимания добра и принципов истинной человечности, ни следовать им. Поэтому жизнь без веры в Бога — это всегда лучше или хуже замаскированная жестокая борьба людей за свои земные эгоистические интересы, связанные с природно-телесным, чувственным и греховным бытием человека. И если бы не было Бога, жизнь человеческая давно стала бы невозможной.

Однако Бог есть, и человек как лучшее его творение несет в себе не только плотское, греховно-эгоистическое начало, но и нечто высшее, то, чем он «подобен Богу», — дух Божий, постоянно напоминающий о себе человеку голосом совести.

Поэтому подлинная нравственность может быть только в самоотверженном любовном служении высшему духовному началу в человеке, которое и конкретизируется в нравственных заповедях, поучениях, нормах.

Так, в иудаизме и христианстве закон божий, выражающий основные обязанности человека и ограждающий его от произвола, анархии и беззакония, дается людям Богом через пророка Моисея. Это знаменитые

десять заповедей, регулирующие отношения человека к Богу и другим людям: «почитай отца твоего и мать твою», «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства», «не желай... ничего, что у ближнего твоего».

Позднее в христианстве они дополняются «заповедями блаженства» из нагорной проповеди Христа, его многочисленными притчами, поучениями, примерами собственной жизни, которая сама превращается в нравственный идеал благородства и бескорыстия. Все эти ценности несут людям ученики Христа — апостолы и христианская церковь.

Получается, что без веры в Бога, без опоры на авторитет божественного откровения не может быть единой общечеловеческой морали, а человек не может быть нравственным.

Таким образом, источником нравственных ценностей и требований в религиозной этике является воля Бога, не просто определяющая их содержание, а буквально создающая его своим волением.

Однако именно здесь можно усмотреть слабости этой позиции. Еще можно было бы предположить, что мир нравственных ценностей в силу своего запредельного характера по отношению к земной человеческой жизни оказывается непостижим и недоступен человеку без помощи Бога, и Он помогает человеку постичь эти ценности. Но такая интерпретация взаимоотношения человека с Богом и нравственностью неприемлема ни для какой религиозной концепции морали, ибо она ставит Бога и его волю ниже объективно существующих требований и ценностей. Здесь Бог не потому велит нечто, что это хорошо, а все, что он ни повелит, является таковым, становится добром.

Поэтому-то религиозные обязанности человека стоят здесь неизмеримо выше обязанностей нравственных.

Хорошо, когда они совпадают и не вызывают напряженного морального конфликта в душе верующего. Но так бывает далеко не всегда, и тогда верующий обязан безо всякого сомнения отдавать предпочтение воле Бога, которая может прямо противоречить обще-

человеческим нормам морали, — вспомним инцидент, когда Бог, «искушая Авраама», повелел ему принести в жертву единственного возлюбленного сына Исаака.

И хотя та история закончилась благополучно, и Бог сжалился над Авраамом и его сыном, новозаветная евангельская нравственность настаивает на логике подчинения нравственных обязанностей религиозному долгу.

Так, в качестве «первой и наибольшей заповеди» Иисус Христос провозглашает требование «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумием твоим», и только второй — требование возлюбить ближнего, как самого себя.

Эта логика обесценивает религиозную нравственность, ибо ценность человека здесь оказывается вторичной и производной от послушания Богу. Она же придает религиозной нравственности характер фанатизма, зачастую граничащего с изуверством, о чем свидетельствуют многочисленные в последние годы факты культовых убийств и массовых самоубийств в религиозных сектах, — для этого достаточно только быть убежденным в собственном правильном понимании воли Бога.

Далее, религиозная этика делает даже вполне благочестивое поведение верующих сомнительным с точки зрения чистоты их нравственных мотивов, ибо следование добру ради угождения Богу и спасения души делает эти мотивы явно корыстными.

В конечном счете религиозное нравственное учение сознательно сводит притязания этики на научность к кулю, подчиняет ее религии. Ведь наука стремится постичь объективные, существующие независимо от чьей-либо воли закономерности бытия, а воля Бога как источник нравственных требований носит сверхъестественный и ничем не связанный, произвольный характер. Следовательно, для науки он оказывается непостижим и Доступен только лишь богословию и теологии.

В противоположность религиозной **натуралистическая этика** стремится вывести нравственные ценности и требования из природы вообще и природы человека

как ее частицы. Натуралистическая традиция в этике имеет длительную историю, еще начиная с античности философы стремились вывести и обосновать принципы организации жизни человека, соответствующие его природе и способствующие достижению им счастья. Однако вплоть до второй половины XIX в. натуралистическая этика косила умозрительный, спекулятивный характер, не была подкреплена конкретными научными данными, а поэтому оставляла большой простор для критики.

Так, уже в античности требование жить в согласии с природой для достижения добродетели и счастья наталкивалось на возражение, что и безнравственные развратные сластолюбцы также следуют своим, присущим им от природы стремлениям. Найти критерии разграничения добродетельного и порочного в самой природе оказалось затруднительным без привлечения на помощь разума, который только и мог определить, что ведет к добродетели, а что нет. Для этого античная этика выработала понятие мудреца, способного жить по природе вследствие опосредующего воздействия разума, определяющего *меру* этого соответствия и его ценность.

В Новое время философы также извлекали из «человеческой природы» зачастую противоположное содержание. Большинство полагали, что в естественном состоянии человек скорее зол, нежели добр, а Руссо был уверен, что человек от природы добр, а вот портит его именно жизнь в обществе. Понятно, что и добродетельную жизнь в согласии с природой они понимали по-разному, вследствие чего религиозная этика с ее абсолютными нравственными ценностями, основанными на авторитете Творца, выглядела для массового сознания более убедительно.

Только после создания Ч. Дарвином теории эволюционного развития натуралистическая этика получила прочное естественнонаучное основание, по крайней мере, как казалось ее сторонникам. Как известно, эта теория нанесла сильнейший удар по теологической картине мира, продемонстрировав естественный харак-

тер происхождения человека и его органическую связь со всем миром природы.

Главной идеей Дарвина стало положение о том, что не Бог, а природа в процессе эволюционного развития посредством естественного отбора по принципу биологической целесообразности порождает все многообразие и сложность природы и ее высшее порождение — человека с его способностями, в том числе умственными и нравственными. Основой органической эволюции, по Дарвину, является способность живых существ приспосабливаться к изменившимся условиям существования за счет собственных внутренних изменений и выработки полезных свойств и признаков. Далее в силу вступает естественный отбор, когда выживают и размножаются только живые существа с биологически полезными признаками, возникшими в процессе изменений. Остальные, не сумевшие приспособиться к изменившимся условиям, как бы «отбраковываются»; самой природой и гибнут в борьбе за существование. Выжившие особи, обладающие биологически полезными признаками и свойствами, передают их по наследству последующим поколениям. Именно таким образом происходит естественная селекция, отбор и культивирование определенных свойств и качеств, появление более развитых форм организации жизни. Доказывая происхождение человека от животных, Дарвин постоянно подчеркивал общее между человеком и его предками, тем самым стирая качественную грань между ними. Различия касались прежде всего количественных характеристик — степени развитости тех или иных качеств и способностей. Так, истоки человеческой нравственности Дарвин видел в присущей уже высокоорганизованному животному способности жить сообща, испытывать симпатию, проявлять верность, заботиться и помогать друг другу. На этом основании он полагал, что и чувства долга и совести также являются продуктом естественной эволюции.

Однако сам Дарвин вовсе не стремился к обоснованию этики теорией естественного отбора и эволюции, ибо область цивилизации и культуры находилась за

пределами его научных интересов. Его теория просто была затребована представителями натуралистической этики, которые, абсолютизируя ее содержание, доказывали органическую связь между законами природы и ценностями человеческой нравственности.

Нравственность рассматривалась как то, что является биологически ценным и целесообразным для жизни человека. Она глубоко коренится в природных инстинктах, присущих животному миру, достигая у человека ясности и отчетливости сознательного поведения.

Отсюда делается вывод, что для обоснования нравственности, ее требований и ценностей необходимо изучать содержание и направленность процессов эволюции в природе, вскрывать механизмы биологической и психофизиологической обусловленности человеческого поведения.

Привлекательность натуралистической этики, представшей в XX в. в виде эволюционной этики, заключается в ее обращении к авторитету науки, к эмпирическому и теоретическому материалу современного естествознания. Натуралистическая этика стремится рассматривать нравственность как естественное, доступное для научного познания явление, а не как область сверхъестественного, божественного, трансцендентального.

Она опирается на признание принципа детерминизма, старается с помощью современных методов научного познания проникнуть в содержание моральных требований и ценностей как выразителей потребностей органической эволюции, сделать это содержание однозначным и определенным, эмпирически проверяемым.

Тем не менее позиции эволюционной натуралистической этики оказываются также уязвимыми — во-первых, она постепенно оттесняет и подменяет этику естествознанием как подлинно научным, опирающимся на эмпирический материал познанием, а во-вторых, делает саму мораль, нравственное воспитание, духовные усилия человека по самосовершенствованию все более бессмысленными. Ведь если согласиться, что нравственные ценности определяются природой, ее

эволюционным развитием, а следовательно, не зависят от воли и сознания людей, то будет бессмысленно и даже аморально хвалить или порицать их за совершенные поступки.

Сама мораль в таком случае утрачивает свою необходимость в качестве особой формы сознания и способа регуляции общественной жизни. Ибо то, что естественно и необходимо само по себе по законам природы, не нуждается в дополнительном побуждении и стимулировании, равно как и в ограничениях и запретах. Коль скоро природа сама себя регулирует по своим собственным законам, распространяя это регулирование и на область человеческой жизни, то необходимыми становятся не духовные стимулы и мотивы для добродетельного поведения, а эффективная помощь природы в тех случаях, когда из-за каких-то дефектов и ошибок природы на уровне человеческого материала она оказывается неспособной обеспечить правильное с точки зрения эволюции поведение.

Характерно, что именно в русле натуралистических представлений о природе нравственности возникают теории улучшения человеческой природы и решения социально-нравственных проблем, исходя из достижений геномной инженерии, медицинской генетики и психиатрии. И это выглядит совершенно логично — если природа доброго в человеке биологически обусловлена, то и зло подлежит исправлению посредством медицинского воздействия на человека, а не путем совершенствования общественных отношений и воспитания нравственной культуры.

Антидемократический характер таких подходов бросается в глаза, ибо соблазн решения социально-нравственных проблем средствами медицинского воздействия и контроля за поведением человека очень скоро оборачивается превращением «лечения» в калечение личности при помощи «карательной медицины». Любой активист движения за права человека может легко быть представлен маниакальным психопатом, predisposed к насилию и подлежащим «коррекции поведения» медицинскими средствами.

На самом деле все обстоит как раз наоборот — сами природные факторы, влияющие на поведение человека, приобретают нравственный смысл только относительно общественных целей и интересов — сильный и решительный характер может быть как у защитника человеческого достоинства и прав личности, так и у отчаянного хулигана. В свою очередь проявление насилия в общественной жизни может быть отнюдь не результатом патологии человека, а выражением определенной политической и идеологической позиции, связанной с убеждением в необходимости и оправданности применения насилия, возможно даже для будущего блага людей.

И вообще мораль всегда начинается за пределами той сферы, где господствуют природные начала, о нравственной ценности которых, впрочем, среди сторонников эволюционной этики никогда не было и нет единства, — одни выводят из эволюции природы склонность человека к взаимопомощи и сотрудничеству, а другие — борьбу за существование и комплекс агрессивных качеств.

Мораль всегда выступает как сила, возвышающаяся над природностью, противостоящая ей и преодолевающая ее. Мораль предполагает способность человека к самостоятельному и свободному выбору позиции и поступка и именно поэтому не может быть однозначно детерминирована природными факторами.

Вопрос стоит только так: если мораль есть, она не детерминируется биологической природой человека, ибо в противном случае морали просто не существует, ведь тогда человек не может нести ответственность за то, что не является результатом его сознательного выбора.

Третье направление — **социально-историческая этика** — исходит из решающей роли труда и общественного производства в процессе порождения человека и общества вместе со всем социокультурным комплексом. Именно трудовая деятельность с необходимостью приводит к возникновению у человека речи, сознания и мышления, является важнейшим фактором «человечивания» первобытных людей, их окончатель-

ного вы/деления из животного царства. Звериные инстинкты были подавлены и вытеснены в процессе коллективного производства людьми своей жизни, в борьбе с природой при совместном добывании средств существования.

Труд при этом с самого начала выступает как совместная, коллективная деятельность, ибо несовершенство орудий труда, неразвитость первобытного человека, его слабость перед лицом стихийных сил природы заставляли его противостоять этим силам сообща, противопоставив им принципиально новую силу — силу коллективной общности.

Одновременно труд стал главным фактором становления и развития всего социокультурного комплекса, связывая людей воедино системой общественного раз/деления труда, обмена деятельностью и ее результатами. Трудовая деятельность означала появление новой формы накопления и передачи опыта, принципиально отличной от господствующей в мире с ее биологическим приспособлением к среде и естественным отбором, совершенствованием органов и функций тела.

В процессе труда человек преобразовывал окружающую действительность и одновременно свою собственную природу — становился все более сноровистым, ловким, умелым, приобретал опыт и навыки успешной и результативной деятельности, проникал в устройство окружающего его мира природы. Полученные навыки, опыт, умения и знания опредмечивались в формах деятельности, орудиях труда и его продуктах, то есть в мире предметов, созданных человеком для человеческой жизни, в формах и приемах деятельности и тех отношениях, которые складывались между людьми в процессе деятельности.

Тем самым создавался мир человеческой культуры, существующей объективно искусственной реальности, в которой оказывались воплощены, опредмечены достигнутые человеком успехи в овладении природой — его умения, навыки, способности, первоначальные представления об окружающей действительности, его стремления, желания и цели.

Мир культуры предстал как своего рода «неорганическое тело» человека, аккумулирующее его достижения в своем развитии, как вынесенная вовне и объективированная в мире орудий труда, форм деятельности и общественных отношений, в продуктах человеческой деятельности общая, единая сущность человеческого рода. Каждое следующее поколение людей теперь в своем противостоянии миру природы начинало не с начала и не ограничивалось биологическим наследованием приобретенных полезных признаков и функций, как это свойственно животным, а с овладения формами человеческой жизнедеятельности, с распределения заключенных в культуре человеческих сущностных сил и способностей и их дальнейшего безграничного совершенствования.

Таким образом, именно творческая культуросоздающая деятельность, возникающая на основе труда, становится бесконечным источником саморазвития человеческого рода — совершенствования форм деятельности, общественных отношений и форм сознания, а не органов человеческого тела, не его биологии. Главнейшими факторами, вырвавшими развитие человека из сферы природной необходимости и подчинения законам биологической эволюции, стали труд, общение и культура. Поэтому решение проблемы происхождения и природы нравственности оказывается необходимым образом связанным с анализом предпосылок, условий и содержания трудовой деятельности первобытного коллектива, общественного производства им своей жизнедеятельности.

Первобытнообщинный строй представляет собой начало человеческой истории, первую ступень выхода человечества из животного состояния. Общественные отношения здесь являются еще природными, естественными, кровнородственными. Возникают и складываются они по большей степени сами собой, естественно, и характеризуются необычайной сплоченностью, внутренним единением, превращающим первобытный коллектив в органическое целое. Монолитная сплоченность родового общества, в котором отсутствовали общест-

венное разделение труда, социальная дифференциация и неравенство, обеспечивалась кровнородственным единством коллектива и естественным разделением труда по полу и возраст}'.

БЗ свою очередь эти единство и спаянность компенсировали примитивность первобытных орудий труда и крайнюю неразвитость производительных сил особой производительной силой — силой коллективной общности, являющейся вынужденной и однозначно заданной формой выживания первобытного человека.

Поэтому положение первобытного человека характеризовалось полной слитностью с коллективом, подчинением условиям его жизнедеятельности. Человек как индивидуальность только начинает формироваться, обособляясь от общества лишь в результате исторического процесса, внутренней дифференциации общественного организма. Первоначально он выступает как непосредственно родовое существо, служащее во всех своих проявлениях задачам самосохранения коллектива. Индивидуальная жизнь непосредственно совпадала здесь с коллективной, что обуславливало наиболее характерную черту первобытной нравственности — коллективизм и преданность индивида интересам рода.

В свою очередь складывающееся общественное производство сделало необходимым упорядочивание, закрепление, регулирование и осознание общественных отношений в коллективе. Общественная практика первобытных людей с необходимостью приводила к появлению устойчивых форм деятельности, способствующих удовлетворению потребностей коллективной общности. Именно в процессе труда и общественного производства формировались простейшие общественные отношения, привычный порядок жизнедеятельности, находящий свое закрепление в устойчивых, обычных формах осуществления жизнедеятельности, в обычаях и традициях. В практике коллективного труда, в опыте совместной жизни и борьбы люди убеждались в необходимости и преимуществах взаимопомощи, солидарности, сочувствия и коллективистских начал, что в

свою очередь порождало социальную необходимость во взаимосогласовании и регулировании этой сложной совместной коллективной жизнедеятельности. Порядок жизнедеятельности первобытного общества образует совокупность нравов, характеризующих его и воплощающихся в системе запретов, обычаев и традиций.

Таким образом, в основе возникновения нравственности лежит социальная потребность во взаимосогласовании, регулировании и координации сложного процесса производства и воспроизводства общественной жизни, когда такое регулирование на основе биологически унаследованных безусловных рефлексов и инстинктов становится невозможным.

Главными функциями этой новой системы регулирования общественных отношений и деятельности людей становится обеспечение устойчивого порядка жизнедеятельности и поддержание образа жизни первобытного коллектива. Сами нравственные отношения здесь еще не имеют осознанного характера и носят конкретно-чувственный, образный характер, оказываются вплетены и растворены в практике коллективной жизнедеятельности.

В первобытном обществе еще отсутствует мораль как система норм в сознании, предписывающих идеально-должный порядок взаимодействия. Мораль здесь вписана в течение самой практической жизни, неотделима от нее и поэтому тождественна существующим в этом обществе нравам, реальной совокупности поступков составляющих его индивидов.

Вследствие этого и сам первобытный индивид оказывается нравственным существом с присущим ему коллективистским началом и беззаветной преданностью роду не в силу сознательного выбора и следования определенным ценностям, а в силу своего естественно го положения. Нравственность есть необходимое свойство его жизни, его естественное объективное состояние, которое обусловлено не силой размышления и свободного выбора, а под давлением постепенно стихийно выработанных привычек и традиций первобытного коллектива.

При этом сама сила обычаев и традиций опиралась на безотчетно-принудительное принятие родовых заповедей, запретов, установлений, опиравшихся как на успешный характер общественной практики, так и на религиозно-мифологические представления об устройстве мира. Жесткие санкции — инициации, кровная месть, остракизм и изгнание из племени, давление посредством впечатляющих культов и обрядов — обеспечивали беспрекословность подчинения индивидов интересам рода как единственного гаранта выживания индивида.

Само существование индивидов становилось возможным поэтому лишь при условии постоянного воспроизводства и упрочения сложившегося порядка с его отношениями солидарности, коллективизма, взаимопомощи и единства. Объективно заданный характер образа действий первобытного человека подкреплялся также тем, что все его действия были изначально отрегулированы уходящими в тьму веков обычаями и традициями, простирающимися на все сферы жизни и не оставляющими индивиду никакого простора для самостоятельности.

В то же время нельзя непосредственно отождествлять процесс формирования и упрочения порядка жизнедеятельности первобытного коллектива с появлением нравственности. Ведь нравственное регулирование предполагает не просто необходимость определенного поведения, обеспечивающего выживание и существование коллектива, но включает выработку некоторых ценностных представлений относительно человеческой жизни.

Разумеется, коллективный характер жизнедеятельности первобытного коллектива способствовал формированию и выработке основ нравственности в виде роста чувства общности, переживания устойчивости и надежности бытия в окружении соплеменников, ощущения взаимоподдержки и реальной близости окружающих, готовность к сотрудничеству и взаимопомощи. Однако было бы упрощением считать, что животный образ жизни первобытного стада характеризовался



только «зоологическим эгоизмом и борьбой за выживание, а переход к трудовой деятельности ознаменовался его преодолением и становлением взаимопомощи и сотрудничества.

На самом деле, как свидетельствуют многочисленные этнографические исследования, первобытное стадо предчеловеков сохраняет линию преемственности с поведением стадных животных, наследует от них два противоположных поведенческих комплекса — противоборства и сотрудничества. Прямые насильственные действия, ведущие к взаимной враждебности, далекие предки человека непосредственно наследовали от человекообразных обезьян и других стадных животных, где всегда имеет место система доминирования более сильных и приспособленных особей. В то же время подавление сильными слабых и менее приспособленных, межгрупповая и внутrigрупповая агрессия сосуществовали в первобытных стадах совместно с элементами сотрудничества и взаимоподдержки в совместной коллективной охоте, простейших трудовых операциях, формирующих чувство взаимной привязанности, что также характерно для многих животных сообществ, живущих стаями, роем, стадами.

Система доминирования, являющаяся природным способом регулирования взаимоотношений в животном сообществе, может быть одновременно истолкована и как обеспечивающая порядок в нем, и как порождающая постоянное соперничество и вражду. Действительно, она основана на подчинении слабых сильнейшими и тем самым обеспечивает какой-то устойчивый порядок удовлетворения потребностей в этом сообществе и некоторую стабильность. Однако этот порядок основан на ущемлении и ограничении притязаний слабых, подталкивая их на противоборство и столкновения с целью изменения своего положения в иерархии стада.

В процессе антропосоциогенеза система доминирования не исчезает, но преобразуется и переносится в иную, социальную плоскость. Над природными, присущими животным инстинктивными формами регуляции взаимоотношений, над животными способами по-

ведения надстраиваются специфически человеческие механизмы организации поведенческих комплексов, характеризующиеся постепенным осознанием и овладением человеком своим поведением.

Простейшими его элементами стали появление каннибализма и запрет на него, экзогамия, то есть запрет на половые связи внутри рода, и запрет на убийство сородичей.

Можно предположить, что первым шагом к появлению нравственности был шаг назад по сравнению с присущими животным природными поведенческими комплексами — возникновение каннибализма, поедания особей своего вида. Его культурно-исторический смысл заключался в переходе от запрограммированных природой средств питания к свободному их выбору. Основной причиной появления людоедства на самых ранних стадиях существования первобытного человека была необеспеченность источниками питания, потребовавшая от него преодоления инстинктивных механизмов удовлетворения голода и появления способности к неограниченному выбору пищи ради выживания. Именно жесточайший голод, ставивший под вопрос само существование человека, вызывал страшную и невыносимую для современного человека неизбежность каннибализма.

Одновременно практика каннибализма отражала и присущее для ранних стадий человеческого сообщества глубочайшее презрение к человеческой жизни вообще, о чем свидетельствуют историки и этнографы, описывающие жизнь первобытных дикарей, в пору голода поедающих сначала старух, а уж потом охотничьих собак, которые в отличие от первых полезнее — ловят выдр. Неизвестно даже, кого вспоминает чаще такой дикарь — свою жену или собаку — после того, как он съел их обоих.

Способность первобытного человека к поеданию себе подобных означала его первый шаг к свободе от давления природных регулятивов поведения, но в то же время она приводила к обострению соперничества внутри первобытного стада и необходимости появления

неких сверхприродных регуляторов пищевого инстинкта. Неурегулированный инстинкт, вырвавшись на свободу, порождал частые конфликты внутри стада и угрожал сложившейся системе иерархии, тем самым угнетая производственную деятельность коллектива. По мнению Фрейда, именно нарушение иерархии и порядка в результате восстания возмужавших сыновей против ослабевшего, но возглавляющего стадо отца, который оказался съеденным ими, вызвал у первобытных людей комплекс переживаний, где смешались ужас, стыд и раскаяние перед содеянным. Именно из него, по Фрейду, выросли запрет на каннибализм и вся лежащая в основе морали система запретов и ограничений, направленная на поддержание порядка и ограничение индивидуальных притязаний.

Однако здесь следует иметь в виду, что сам этот запрет входил в практику путем постепенных ограничений, отражающих подсознательное становление представлений о ценности человека как сородича.

Первоначально из числа употребляемых в пищу были исключены слабые мужчины, затем женщины, старики и старухи, то есть соплеменники, и остались лишь плененные враги, которых все равно некуда было девать, нарушители родовых установлений и приносимые в жертву богам. Эти последовательность и градация отражают формирование системы ценностей первобытного человека, базирующейся на выделении противоположности «полезное» — «вредное» и «мы» — «они».

Все, что оказывается непосредственно полезным для существования рода, высоко ценится и поощряется — сила, мужество, бесстрашие, способность переносить трудности и лишения во имя благополучия рода, искусность в охоте, рыболовстве, бытовом обустройстве и военном деле, верность и постоянство в своих заботах об общих делах. Само понятие «хорошего», «доброе» еще не имеет чисто духовного смысла и распространяется на материальные вещи и явления природы — это и имущество, орудия труда, огонь для согревания и приготовления пищи, это солнечный свет

и тепло, вода и воздух, лесные звери и птицы, поскольку на них можно охотиться.

Чрезвычайно важным и ценным является здесь способность жить в соответствии с обычаями и традициями предков, поддерживать их и соблюдать даже с риском для жизни.

Соответственно всякое отступление и нарушение сложившегося порядка, чем бы они ни вызывались и не мотивировались, рассматриваются как зло, требующее адекватного возмездия.

В силу объективного единства условий существования и выживания первобытного коллектива постепенное осознание полезности того или иного явления и форм поведения для коллектива органически соединяется с осознанием принадлежности всех членов коллектива некоторому единству — «мы», что способствует формированию представлений о ценности «своих», «наших» в отличие от «чужих». Соответственно ценность «своего», родственного человека возрастала по мере осознания и усиления враждебности к «чужакам».

Вообще говоря, враждебность по отношению к представителям других сообществ свойственна многим стадным животным, однако только у человека она полностью отождествляется с противоположностью «хороший» и «плохой», распространяемой соответственно на представителей своего рода и чужаков. Враждебность и страх по отношению к чужим содействовали формированию ценностного отношения к сородичам, предполагающего отношение к ним, основанное не на их природных качествах, а на их социальном статусе — быть членом «нашего» сообщества.

Над природными установлениями, опирающимися на видовое единство человеческого рода, надстраиваются чисто социальные, культурные разграничения, порождающие отношения, которых нет и не может быть в животном мире. В своем натуральном бытии, в своих природных качествах сородич точно такой же, как и «чужак», но он принципиально другой в своем социальном качестве — он «свой», готовый к взаимопомощи и сотрудничеству, достойный сочувствия и симпа-

тии. Поэтому нельзя убивать и съедать «своего» в отличие от «чужого», даже если на вид он гораздо упитаннее и вкуснее.

По-видимому, здесь же следует искать ответ на вопрос о смысле экзогамии — вступления в брак только с представителями другого рода и запрета инцеста — половых отношений между кровными родственниками. На самых ранних стадиях развития первобытного общества господствовали неупорядоченные половые отношения — промискуитет, где каждый мог принадлежать каждому, но в той мере, в какой это позволялось его положением в системе доминирования. Постепенно в ходе естественного отбора более быстрое и полное развитие получали те племена, где ограничивалось половое общение сначала между поколениями, а позже и между братьями и сестрами, завершившееся установлением экзогамии и запрета инцеста, то есть переходом от стадной организации к кровнородственной. И если постепенное исключение из полового общения близких родственников можно объяснить действием биологической целесообразности, проявляющейся в естественном отборе, то запрет на половые связи внутри рода является уже социально-культурным установлением, в результате которого женщина перестает быть просто самкой, объектом удовлетворения потребности, и становится сестрой, матерью.

Можно предположить, что в начале человеческой истории мужчины удовлетворяли свои половые потребности посредством насильственного овладения женщинами, и смысл экзогамного запрета, как и запрета на каннибализм, первоначально заключался в пресечении насилия по отношению к женщинам своего рода, которые наделялись в силу этого особым ценностным статусом.

Таким образом, именно запрет на убийство сородича и на каннибализм, экзогамия и запрет на инцест составляют в совокупности исходную основу культурного развития человечества, а сами эти явления происходят из одного корня — наделения представителя своей общности особым культурно-ценностным стату-

сом. Само родство возникает поэтому не естественным, а культурным путем, посредством осознания общности условий жизни и деятельности первобытного коллектива, взаимной зависимости и ценности друг для друга. Именно с этих нор отношения между людьми становятся впервые подлинно человеческими, а не просто полезными для выживания и естественного отбора.

Ведь статус человеческого имеет только такое отношение, где другом выступает не вещь, не животным, не объектом для удовлетворения полового голода и средством пополнения пищевых запасов, а является самостоятельной ценностью, тем, рядом с которым можно жить и работать.

Нарушение установленных запретов и несоблюдение установлений считалось поэтому самым страшным злодеянием. Убить отца или мать, есть человеческое мясо, вступать в половую связь с родственниками означало совершение ужасного злодеяния вовсе даже не потому, что при этом могли серьезно пострадать интересы других людей. Собственно материальный, вещественный ущерб подобного действия мог быть самым незначительным или его могло не быть вовсе.

Однако такие поступки были ужасны своим символическим значением, демонстрируя, что совершивший их полностью утрачивает человеческий облик и не владеет элементарными культурными установлениями и понятиями, что он не вышел из состояния *дикости*, животности.

Именно здесь, по-видимому, можно провести разграничение запретов, обычаев и традиций, имеющих только производственный, оборонительный, охранительный и бытовой смысл, от тех, которые несут в себе нравственный смысл и в которых стихийно осознается особая, сверхприродная ценность человека первоначально лишь в качестве принадлежащего к «своей» общности.

Поэтому можно утверждать, что нравственность изначально возникает как преодоление и преобразование природных стремлений человека посредством подчинения их культурным, ценностным представлениям.

Нравственность первобытного общества формировалась постепенно и развивалась чрезвычайно медленно в силу традиционного характера всей первобытной культуры. В то же время, будучи подлинным началом человеческой истории, она породила такие ценности, которые вызвали позже представления о нравах родового общества как пресловутом «золотом веке» человечества, впоследствии им утраченном. Отголоски таких представлений без труда можно найти в фольклоре многих народов, в размышлениях многих мыслителей о преимуществах естественной жизни в единстве с природой по сравнению с испорченной цивилизацией и даже в религиозных учениях о райской жизни первых людей до их грехопадения.

В чем состоит подлинный смысл подобных представлений?

Действительно, как уже было показано, содержание первобытной нравственности характеризовалось господством коллективистских начал, сплоченностью, взаимопомощью и сотрудничеством, безусловной преданностью индивида интересам общности и изначальной готовностью следовать существующему порядку без какого-то особого принуждения и давления. Сложившиеся обычаи, нравы, традиции рассматривались как заветы предков или заповеди богов и передавались из поколения в поколение в совместных действиях и ритуалах.

В первобытном обществе все трудятся с полным напряжением всех сил, здесь отсутствуют социальное неравенство и эксплуатация, ибо вследствие чрезвычайно низкой производительности труда отсутствует прибавочный продукт, который можно было бы отнимать и присваивать. Здесь господствует уравнительное равенство, начиная от распределения пищи и вообще добычи и кончая равновеликим возмездием за причиненный вред.

Жизненный уклад и дисциплина здесь основываются на силе привычки, на авторитете обычаев, все вопросы решаются сообща и по большей части также традиционным способом. Здесь отсутствуют присущие

эпохе цивилизации органы власти и управления, но тем не менее жизнь идет своим порядком.

Положение человека в нравственном отношении характеризуется непротиворечивостью, он не отделяет себя от коллектива, в котором живет, и от того миропорядка, которым живет. Для него не существует разграничения прав и обязанностей, искушений и соблазнов поступить вопреки родоплеменным установлениям, ибо все они священны и неприкосновенны, обладают некоей высшей властью, которой индивид оказывается безусловно подчиненным во всех своих чувствах, мыслях и поступках. Поэтому это человек прямодушный, без каких-либо «задних мыслей», у которого внутренняя и внешняя жизнь совпадают. Он не знает жадности, алчности, корыстолюбия, он приветлив и прям по отношению к соплеменникам, не умеет хитрить и злословить. В то же время он всегда готов встать на защиту сородичей, отличается храбростью и мужеством, самоотверженностью и силой характера.

Именно этими качествами «естественного», «неиспорченного» цивилизацией человека восхищались европейцы, сталкиваясь с племенами, живущими по законам родового общества.

Однако как раз все эти привлекательные с точки зрения цивилизованного человека содержательные характеристики нравственности первобытного общества она в последующие эпохи утрачивает, что и ставит проблему — как оценивать эту утрату? Не означает ли это, что социальный прогресс, становление и развитие цивилизованного общества имеет слишком дорогую цену — нравственный упадок и регресс?

Ибо эпоха разложения родового общества и становления классового с нравственной точки зрения выглядит как катастрофический упадок нравов, когда на смену одномерной и непротиворечивой, однозначной коллективистской нравственности приходят «самые низменные побуждения — вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная скаредность, корыстное стремление к грабежу общего достояния».

«Самые гнусные средства — воровство, насилие, коварство, измена — подтачивают старое родовое общество и приводят его к гибели» (Ф. Энгельс).

Конечно, исторически переходные периоды всегда сопровождалась падением нравов и моральным хаосом, но в данном случае проблема выглядит гораздо глубже — можно ли считать мораль классового общества более совершенной и развитой, нежели то состояние непосредственного коллективизма и уравнительного равенства, когда нравы исчерпывают все содержание морали, выступая в качестве непреложных, не требующих осмысленной мотивации требований?

И в чем тогда заключается пресловутый социальный прогресс, если он не сопровождается нравственным совершенствованием человека и общества? А если сопровождается, то в чем тогда состоит это нравственное развитие?

Рассмотрение этих вопросов предполагает обращение ко всей истории развития нравственности, но некоторые существенные моменты этого развития можно видеть уже на материале разложения родового строя и становления классового общества.

Разумеется, нет никаких оснований идеализировать нравственность первобытного общества, выраставшую из суровых условий жизни человека, который еще только пытается вырваться из полудикого, полуживотного состояния.

Непосредственный коллективизм и уравнительное равенство составляли в такой же мере силу и величие родовой нравственности, в какой ее слабость и ограниченность. Первое проявлялось в отсутствии господства и подчинения, социального угнетения и неравенства, что обеспечивало общезначимость и непротиворечивость, однозначность нравственных установлений, неразделенность для индивида его обязанностей и прав, его прямоту и открытость, силу характера и храбрость.

Б то же время такой уклад был однозначно задан объективными условиями существования родовой общины. Общеобязательность, простота и сила нравствен-

ных установлений базировались на полной слитности индивида с общиной, на отсутствии личностного самосознания и способности к сознательному нравственному выбору.

Индивид выступает здесь носителем коллективистских нравов по необходимости, а не в результате преодоления искушений и соблазнов, борьбы мотивов и сознательного выбора своей нравственной позиции, то есть работы морального самосознания.

Система обычно-традиционного регулирования поведения не требует и не предполагает такой способности, и ее дисциплина носит безотчетно-принудительный характер, когда общинный интерес реализуется в силу единственно возможной необходимости поведения.

Обычаи и традиции являются мощным средством воспроизведения прошлого социального опыта, утверждения уже сложившихся отношений, но именно в силу этого они препятствуют появлению ростков нового и тормозят общественное развитие.

Формирующееся в рамках родового строя представление о ценности человеческой жизни оказывается еще очень слабым, легко сочетается с дикими и жестокими суевериями, косными обычаями и вообще распространяется только на представителей своей общности. Сами обычаи и традиции носят локально-замкнутый характер, распространяясь только на «своих», почему для благоприятных отношений с «чужими» так важны оказываются обычаи усыновления, побратимства, нахождения общего предка среди животных или явлений природы.

Это означает, что составляющие сущность развитой морали представления о ценности человеческой жизни, хотя и зарождаются в родовом обществе, могут получить свое подлинное развитие только в преодолении зависимости индивидов от принадлежности и подчиненности родовой общности. «Власть первобытной общности должна была быть сломлена, — и она была сломлена» (Ф. Энгельс).

Все это означает, что переход к классовому обществу не только в социальном, но и нравственном отношении был гигантским шагом вперед, ибо он вырвал

индивида из абсолютной зависимости от коллектива, индивидуализировал социальное бытие, а тем самым и сознание человека, заложил основу для формирования личностного сознания с его способностью к самоанализу, самооценке, выбору. Этот переход создал предпосылки для осознания ценности человека независимо от его родовой, а позднее — национальной, сословной и классовой принадлежности, для представления о моральном равенстве всех людей, лежащем в основании современной морали.

Поэтому, хотя и можно восхищаться нравственной неисторичностью, простодушием и наивной доверчивостью первобытного человека, его бескорыстием и самоотверженностью, столь трудными для современного человека, следует признать, что они есть результат незрелых социальных отношений и неразвитого, неискусшенного сознания.

Здесь уместны слова Гегеля о том, что «невинность еще не есть добродетель». Чтобы стать таковой, она должна пройти через горнило испытаний, через искушения и соблазны, через постижение всех выпадающих на долю человека трудностей и быть результатом сознательного и свободного выбора.

Для полноты картины можно отметить, что вследствие господства в первобытном обществе дисциплины безотчетно-принудительного следования обычаям и традициям, отсутствия личностного начала с его сознательным моральным выбором, некоторые исследователи вообще ставят под сомнение существование морали в этом обществе. Ее возникновение они относят к периоду разложения родового строя и выделения индивида из первобытной общности, когда он осознает свое отличие от коллектива, и перед ним встает выбор поведения.

С этой точки зрения поведение под воздействием непреложной силы обычая и давления коллектива не может считаться моральным.

Другие же исследователи, которые делают упор не на характере мотивации поведения первобытного человека, а на факте наличия определенного порядка и

дисциплины, регламентирующих жизнедеятельность родоплеменной общности и несводимых к природным факторам, утверждают, что нравственность возникает вместе с человеческим обществом.

Истина, по-видимому, лежит посередине, и полнее всего она выражена в позиции А. И. Титаренко. Он согласен, что особенностью зрелой нравственности являются наличие развитой личностной мотивации и способность сознательного выбора, которые отсутствуют в поведении по логике обычая. Однако становление морали предполагает совершенствование не только ее ценностного содержания, но и способов ее осуществления, вследствие чего некорректно некритически переносить характеристики развитых способов нравственной регуляции на ее исторически низшую, исходную ступень.

Поэтому, считает он, морали в первобытном обществе действительно не существует в качестве формы общественного сознания, совокупности идеальных норм, противостоящих реальному поведению, но именно потому, что в силу социальной незрелости общества она исчерпывается здесь совокупностью нравов, обычаев и традиций, совпадает с ними.

Система запретов, обычаев и традиций, управляющая жизнью первобытного коллектива, является поэтому подлинным фундаментом нравственности, и лишь с разложением патриархальных, общинных форм жизни она превращается во второстепенный и вспомогательный регулятор.

Таким образом, можно подвести некоторые итоги рассмотрения проблемы происхождения и природы морали.

Социально-историческая этика рассматривает нравственность как продукт общественного развития, корни которого уходят в общественные потребности и интересы. Она призвана регулировать общественные отношения и поведение людей в процессе их коллективной жизнедеятельности в условиях постепенной дифференциации общества и усложнения человеческих взаимоотношений.

**ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИЧЕСКОГО  
РАЗВИТИЯ НРАВСТВЕННОСТИ**

Нравственные установления, запреты, обычаи и традиции изначально выражают интересы коллективной общности, выступая поэтому важнейшим средством сохранения, сплочения и развития первобытного коллектива. Именно в первобытном коллективе зарождаются первые представления об особенной, неприродной ценности человеческой жизни, распространяемые первоначально только на членов собственной общности.

С развитием общества развивается и нравственность, приобретающая все более сложную структуру и содержание, а также предполагающая выработку новой формы человеческой индивидуальности — самостоятельной личности, способной не просто следовать принудительной силе обычаев и традиций, а руководствоваться собственными мотивами поведения. Дифференциация общества и индивидуализация социального бытия человека требуют согласования индивидуальных и общественных интересов. Индивидуальные интересы, выражающие непосредственные жизненно необходимые потребности людей, усваиваются ими гораздо легче и быстрее, нежели общественные интересы, и поэтому проще превращаются в побудительные мотивы поведения. Общий интерес имеет более отдаленный и перспективный характер и не дается непосредственно.

Мораль и выступает как проявление общественной воли, выражающей общий, общественный интерес, направленный на поддержание целостности общественной жизни и взаимосогласование интересов составляющих общество индивидов.

В этом своем качестве она и выступает как важнейшее средство прогрессивного развития общества и духовного совершенствования человека.

Социальная природа нравственности еще отчетливее прослеживается во взаимозависимости и взаимообусловленности изменений, которые претерпевает нравственность на различных метрических этапах общественного развития.

Материалистическое понимание истории выделяет в этом процессе четыре крупных типа социальных отношений, которым соответствуют и четыре основных типа нравственности с присущими им внутренним качеством своеобразия и типом человека. С точки зрения антропологии и биологии человек практически не меняется, однако в качестве субъекта и носителя нравственных отношений, качеств и ценностей можно видеть весьма существенные трансформации, которые претерпевает как тип человеческой личности, так и вся система нравственных отношений в процессе исторического развития.

И если по поводу четвертого типа общественных отношений в этой разработанной К. Марксом концепции вести речь преждевременно — сюда Маркс относил свободную общественную связь ассоциированных производителей, сообща владеющих средствами производства и условиями собственного существования, планомерно и разумно управляющих процессом социального и личного совершенствования, — то первые три типа общественных отношений можно считать исторически установленным фактом.

Первым типом являются природные, естественные связи индивидов, основанные на кровнородственных отношениях и образующие первобытнообщинную формацию. Ей соответствуют рассмотренные ранее нравы родового общества — подлинный фундамент и начало нравственного развития человечества.

Второй тип — это отношения непосредственного господства и подчинения, отношения личной зависимости, обусловленные не природными инстинктами доминирования, а характером общественного устройства. В наиболее простой и жестокой форме эти отношения проявляются в рабстве, где человек является собственностью другого человека или группы лиц посредством определенных социально-экономических и политических установлений. В несколько ослабленном виде эти же отношения находят выражение в присутствии феодализма закрепощении и отношениях сословной зависимости, открыто устанавливающих социальное неравенство людей и поддерживающих его при помощи не только политико-правовых институтов, но и посредством религиозных и нравственных механизмов.

И третий тип социальных связей, которому соответствует особый тип личности, — обладающий внутренней автономией и правовой независимостью индивид и особый характер взаимной социальной зависимости индивидов, превращающей личные отношения в «вещные», складывающиеся помимо воли и желаний людей и господствующие над ними. Этому типу социальных отношений соответствует нравственность буржуазного общества со всеми присущими ей достоинствами и недостатками.

Каким образом происходит трансформация нравственности, какими причинами она вызывается, в чем конкретно состоит эта трансформация и куда направлен весь этот процесс — эти вопросы составляют основное содержание исторического развития нравственности.

Итак, что происходит с нравственностью родового общества при его разложении и становлении классового общества? Какое отражение находит этот процесс в изменениях нравственности? Можно ли и почему рассматривать эти изменения как шаги в прогрессивном развитии человека и общества?

Первобытнообщинный строй существовал несколько десятков тысяч лет, отличаясь необыкновенной устойчивостью и традиционализмом, стабильностью и

косностью. Человек здесь еще является орудием рода, он привязан к родовой общине пуповиной кровнородственных связей, воплощенных в системе запретов, обычаев и традиций. Обеспечиваемый ими порядок и дисциплина, организация взаимоотношений в родовой общине характеризуются отсутствием угнетения и эксплуатации, практически нецелесообразной при ничтожной производительности труда индивида, всеобщим характером труда, уравнительным равенством и непосредственным коллективизмом.

Все это обуславливает слитность и тождественность индивидов с коллективной жизнедеятельностью рода, совпадение их индивидуальных стремлений с отражающими коллективный опыт обычаями и традициями и неотделимость формирующегося у них нравственного сознания с практикой поведения. Отсюда внутренняя целостность индивида и однозначность нравов первобытного общества — должно быть именно то, что есть и всегда было, что имеет священный и непререкаемый смысл для всех.

Должное и сущее, отражающие в более развитом обществе различие между общественно необходимым и индивидуально-желаемым, здесь еще полностью совпадают на основе полного преобладания интересов коллектива. Это совпадение еще не опосредовано индивидуализацией бытия и сознания человека, столкновением и борьбой в его сознании интересов и мотивов и поэтому не является его моральной заслугой и не имеет той моральной ценности, приобрести которую он может, только пройдя через искушения и соблазны,

Постепенное совершенствование орудия труда, способов и приемов трудовой деятельности приводит к повышению производительности труда, появлению прибавочного продукта, а вместе с ним к возникновению собственности, имущественного и социального неравенства и эксплуатации.

Частная собственность и социальное неравенство постепенно разрушают родовый строй изнутри, раскалывая его бывшее единство и подтачивая его нравственность. И хотя существующие обычаи и традиции всей



силой исторической инерции противостоят наступающим переменам, противостоять им они не в силах. Нравственные установления родового общества, выражающие характерные для него социальные равенство и коллективизм, сплоченность, разрушаются и перерождаются вместе с исчезновением равенства и единства в самом общественном укладе.

Общество постепенно, но неотвратимо раскалывается на сильных и привилегированных, «благородных» — родоплеменную военную знать, аристократию и слабых, бедных, зависимых, «неблагородных» общинников, пленников. Первые имеют все больше власти, силы и богатства, а вторые попадают во все большую зависимость от них.

Именно из военной, родоплеменной аристократии формируется класс рабовладельцев или феодалов, занимающий господствующее положение в классовом обществе, а из военнопленных, из обедневших и разорившихся общинников, из попавших в долговую кабалу формируется подчиненный класс рабов и крепостных крестьян. Господствующий класс силой захватывает общинные земли, уголья, присваивает большую часть производимого продукта, все более подчиняя и угнетая большую часть населения. Высвобождающийся с ростом производительности труда некоторый досуг — пространство для развития человеческих сил и способностей, возможность заниматься духовными видами деятельности — также используется господствующим классом. Подавляющее же большинство населения подвергается ограблению в прямом и переносном смысле — у него изымается прибавочный продукт, и оно лишается возможности подлинно человеческого, свободно-личностного развития, обрекаясь на тяжкий, изнурительный, подневольный труд.

Такое подавление и порабощение меньшинством большинства обеспечивается и охраняется повой социальной силой — государством, которое возникает, с одной стороны, как политическая организация господствующего класса для утверждения своего господства, богатства и власти, а с другой стороны, как приходя-

щая на смену родовому строю форма социальной организации общественной жизни, призванная обеспечить ее целостность и устойчивость в условиях нарастающих классовых антагонизмов.

С расколом общества на богатых и бедных, на господствующий и подчиненный класс, родоплеменные связи и отношения и поддерживающая их система обычаев и традиций утрачивают свое значение, и хотя не исчезают вовсе, но отступают далеко в тень. В обществе формируется новый тип общественных отношений, и прежнее самоуправление рода вместе со всей системой обычаев и традиций *должно* уступить место другим способам регуляции общественной жизни. Сама целостность общественной жизни сохраняется теперь уже не на основе единых для родового общества представлений о полезном и вредном, хорошем и плохом, а насильственно-принудительными мерами — посредством возникновения государства и всех его институтов.

Теперь от имени всего общества выступает господствующий класс, который через государство и его институты стремится утвердить и навязать всем прежде всего свой собственный классовый интерес и формирующиеся вокруг него ценностные представления. И так как общество не может существовать и развиваться без осознания своего человеческого единства, без общезначимого морального языка, то постепенно в условиях воцарения классовой вражды и противостояния общественных интересов на такую связующую и организующую роль начинает претендовать складывающаяся мораль господствующего класса. Мораль господствующего класса становится господствующей моралью, стремясь при этом выдать себя за общечеловеческую, общезначимую систему ценностей и требований.

Таким образом, первым следствием для нравственности родового общества при его превращении в общество классовое становится ее разделение по классовому признаку на систему ценностей, отражающую интересы господствующего класса, и систему ценностей угнетенного класса. Ведь то, что оказывается полезным и хорошим для одного из них, выступает вред-

ным и плохим для другого. Земные, материальные социальные интересы, определяющиеся общественными условиями жизни классов, вторгаются и разрывают однозначную и общезначимую систему нравственных установлений доклассового общества, выступая в качестве конституирующих и структурообразующих стержней для нравственности классового общества.

Отсюда вытекает, что нравственность приобретает ярко выраженную классовую окраску, проявляющуюся прежде всего в содержательной ценностной направленности определенного класса.

Вторым важнейшим следствием трансформации нравственности доклассового в нравственность классового общества является обособление морального сознания от действительности, от реальных нравов и практикуемых форм поведения. Если в социально однородном родовом обществе должное, общественно необходимое непосредственно совпадало с сущим, закрепленным в практике обычаев и традиций, то в классовом обществе сама общественная необходимость отражается и осознается в интересах противоположных классов прямо противоположным образом.

Поэтому, если в доклассовом обществе нарождающееся моральное сознание фактически совпадало с обычно практикуемыми нравами, то в классовом обществе моральное сознание различных классов является осознанием их бытия и вытекающих из него интересов. Реально практикуемые формы поведения не могут совпадать с различными и противоположными ценностными установками морального сознания различных классов, вследствие чего мораль перемещается в идеальную, мыслимую, желаемую и требуемую форму существования, полностью обособляясь от реальных нравов.

Такому обособлению способствует и третье следствие — трансформация однозначной и непротиворечивой нравственности первобытного общества в расколовшуюся, окрашенную классовыми интересами и все более перемещающуюся в сферу идеального должноствоания мораль общества классового. Таковым является

углубляющаяся социальная дифференциация общества, индивидуализация социального бытия человека, а тем самым и его сознания. Индивид все более становится относительно независимым от социальной общности, к которой принадлежит, во-первых, потому, что сама эта общность как бы «раслаивается» и порождает множественность социальных ролей индивида с различными интересами и кругом обязанностей, а во-вторых, вследствие роста индивидуального личностного самосознания, осознания своих собственных, не сводимых к социально-групповым интересам, и появления индивидуальной мотивации поведения.

А так как в обществе социального разделения труда, неравенства, частной собственности и отношений господства и подчинения достичь полноты самоосуществления для человека оказывается возможным только через овладение собственностью, богатством и властью, то его жизненное благополучие и успех оказываются теснейшим образом связаны с силой собственнических эгоистических устремлений. В отличие от индивида родового общества, не знающего эгоистических соблазнов и искушений и целиком преданного интересам коллективной общности, человек классового общества лишь потенциально принимает и разделяет классовые интересы и ценности, которые обусловлены его объективным положением в социальной структуре. Актуально же, в реальной действительности, он может их полностью игнорировать, вступать в соперничество и конкуренцию не только с представителями других социальных классов, но и внутри своего класса и далее усваивать, казалось бы, чуждые ему классовые установки и ценности.

Пожалуй, это следствие является важнейшим для всего дальнейшего развития нравственности.

Во-первых, появление индивидуалистического самосознания ставит перед обществом, перед социальными общностями, к которым объективно принадлежит индивид, задачу формирования, культивирования своих ценностей у индивидов, воспитания верности и преданности этим ценностям, что невозможно осуществить

принуждением и давлением, навязыванием коллективистских целей или просто общих ценностей. Сами эти цели и ценности должны теперь нести в себе признаки ценности индивидуальной человеческой жизни, без чего они не будут приняты индивидом.

Во-вторых, это избавляет становящуюся личность от однозначной детерминированности и полного подчинения интересам социальной общности, как это было присуще первобытному коллективу, и оставляет личности пространство для внутренней свободы, для морального выбора своей позиции, жизненной ориентации, без чего никакая зрелая мораль невозможна.

И в-третьих, это обстоятельство избавляет этику, разделяющую методологические принципы материалистического понимания истории, от вытекающего из первых двух следствий и подтвержденного реальным историческим опытом вывода о классовой сущности морали. Да, вследствие раскола социально однородного первобытного общества на классы с разными и во многом противоположными интересами одномерная и однозначная нравственность родового общества становится невозможной.

Но она не разрывается на две противоположные морально-нравственные системы, а как бы «расслаивается» под сильнейшим воздействием классовых интересов, оставаясь тем не менее единым противоречивым выражением общественно-исторической необходимости в сохранении единства человеческого рода, в его развитии и совершенствовании. Классовые же системы морали оказываются лишь различными сторонами, модификациями, способами выражения этой общественно-исторической необходимости, в большей или меньшей степени способными воплотить и выразить единую общечеловеческую сущность нравственности.

Ведь без сознательного индивидуального выбора развитая мораль обойтись не может, а индивид, человеческая личность в первую очередь является представителем человеческого рода, а уж затем — класса, народности, нации, профессиональной группы и т. д.. Поэтому нравственно развитая личность, к какому бы

классу она ни принадлежала, не сможет просто без обмана или самообмана принять ценности классовой морали, игнорирующей ценности человеческой жизни. После этих замечаний необходимо перейти к характеристике нравственности рабовладельческого общества.

### **1. Нравственность в рабовладельческом обществе**

На смену родовому обществу приходит рабовладельческий строй, вырабатывающий свои нравственные устои. Рабство выступает как форма социальной связи, где угнетение и отношение господства и подчинения выступают в открытой, непосредственной и жесткой форме. Само рабство рассматривается как естественное, вечное и необходимое для улучшения жизни явление. Соответственно и нравственность рабовладельческого общества призвана обосновать и утвердить сложившийся порядок общественных отношений.

Родоплеменные обычаи и традиции постепенно разрушаются, пересматриваются, перерождаются и наполняются совершенно новым содержанием, чтобы обслуживать отношения крайней формы социального неравенства, каковой и является рабство.

Усиливается процесс формирования морального сознания, обособления его от реальной практики поведения в качестве особой формы идеального должностования, призванного подкрепить и оправдать социально организованное насилие господствующего меньшинства над большинством населения посредством государства и его институтов. Наиболее существенные и фундаментальные требования к организации общественной жизни находят свое выражение в политических и правовых установлениях, непосредственно опирающихся на принуждение. Однако для того, чтобы сохранить при таком положении видимость цивилизованной благопристойности, представление о единстве человеческого общества и его гармоничном, естественном устройстве, как и для того, чтобы удержать рабов в их положении, внушить им сознание покорности и

смирения перед непреложной судьбой, такой порядок нуждается в освящении его моральными и религиозными целями.

Из среды представителей господствующего класса выделяются лица, призванные заниматься духовной деятельностью по обработке сознания людей, — жречество. Позднее в условиях осознания множественности и противоречивости ценностных мировоззренческих установок возникает этика — первая попытка теоретического, философского осмысления процессов нравственной жизни и их обоснования. Этика в качестве учения о морали начинает активно участвовать в становлении морального сознания, в выработке вербальных форм выражения присущего ему ценностного и повелительного отношения к действительности.

Нравственность родового общества, утрачивая свой общезначимый в его рамках характер и приобретая классово окрашенную ориентацию, тем не менее восстанавливает эту свою общезначимость и общеобязательность, но уже не в реальности, а в религиозных теориях и философско-этических концепциях, способствуя этим превращению морали господствующего класса в господствующую мораль.

Поэтому речь в основном можно вести только о морали и нравах господствующего класса, так как о нравственности рабов известно немного и только в изложении тех, кто самих рабов зачастую рассматривал в качестве «полезных вещей» или «одушевленных орудий».

В рабовладельческом обществе культивировалась идея естественности, вечности и незыблемости рабства. Благородные нравы, связанные с признанием ценности человеческой личности, наличия у нее высоких и искусных способностей и качеств — добродетелей мудрости, мужества, щедрости, гостеприимства, любви к родине и заветам предков, почитания богов, знания меры во всем, — приписывались исключительно представителям господствующего класса. Благородный, свободнорожденный муж, освобожденный за счет использования рабского труда от необходимости самому

заниматься тяжелым физическим трудом, мог посвящать себя воинской деятельности, управлению делами государства, путешествиям, искусствам и ремеслам, наконец, занятию философией как наиболее свободным из всех видов деятельности. В то же время мораль господствующего класса рассматривает труд — удел рабов — как наказание, ниспосланное судьбой. Самый авторитетный знаток добродетелей и нравов античного общества Аристотель, описав и проанализировав несколько десятков добродетелей, присущих свободному человеку, не нашел среди них места ни трудолюбию, ни производным от него качествам. Ведь трудолюбие — это добродетель черни.

Гражданские добродетели представителей рабовладельческого класса — воинская отвага и доблесть, мужество и храбрость, стойкость в своих убеждениях и верность своей родине и народу — легко уживались с презрением к мирному труду и тем, кто обречен им заниматься, жестокостью в битвах и при наказании провинившегося раба, с междоусобной борьбой в угоду своему ненасытному властолюбию и честолюбию.

Рабовладельцы в силу объективных условий своего господствующего положения стремились для его сохранения превратить раба в покорное и безропотное существо, вся жизнь которого занята только работой, приемом пищи и сном. Малейшие проявления у рабов непочтительности, недовольства своим положением, претензии на чувство собственного достоинства расценивались как неуважение к господину, вызов ему и сурово наказывались. Рабов можно было продать, разлучив его с близкими родственниками, заставлять выполнять любую работу, наказывать и даже убивать, не неся никакой ответственности. Раба можно было не стыдиться, — так, римские матроны в период упадка древнеримской цивилизации и разложения нравов не стеснялись раздеваться перед рабами и заниматься при них любовными утехами.

Понятно, что жизнь в таких условиях вырабатывала у рабов унижительную покорность, приниженность, чувство бесперспективности и бессмысленности сущес-

**твования, воспитывала мелочные интересы и низменные страсти, готовность угождать и пресмыкаться.**

В то же время она не могла не вызывать в глубине души страстного протеста против своего унизительно-го существования, глубоко запрятанной ненависти и злости по отношению к господам, которые, накапливаясь и созревая, прорывались в стихийных бунтах и восстаниях рабов, в отвращении к труду, в порче орудий труда, инвентаря, скота и любого другого имущества хозяина, когда это можно было совершить безнаказанно. Именно поэтому рабский труд был весьма неэффективен и применим лишь в ограниченных исторических пределах — в условиях применения самых грубых орудий труда и использования самого раба исключительно в качестве источника физической силы. Никакие усовершенствования, предполагающие бережное и заинтересованное отношение к орудиям труда и самому процессу, не могли прижиться в этом обществе.

Представители господствующего класса для обеспечения собственной безопасности и выгод своего положения усиливали репрессии, умножали количество надсмотрщиков, сурово расправлялись с участниками бунтов и стихийных выступлений, ко изменить сами основы и причины такого положения дел не могли. Одной из этических максим того времени, можно считать высказывание одного римского императора: «Пусть ненавидят, лишь бы боялись!» Оно отражало суровую действительность рабовладельческого общества, но не могло обеспечить гарантии безопасности. Конечно, разобщенность и подавленность рабов, их этническая, религиозная, языковая разноголосица мешали их объединению и превращению в реальную силу, противостоящую господствующему классу. Кроме этого сами рабы не видели перспектив в своей борьбе и не имели направленных в будущее идеалов, стремясь лишь к восстановлению утраченного общинно-родового уклада.

Однако сама логика противостояния и борьбы с угнетением и насилием, принижением пробуждающего у рабов сознания своей принадлежности к человеческо-

му роду и чувства достоинства от этого, способствовала их консолидации, росту товарищеских чувств, укреплению мужества и твердости духа, осознанию себя не «вещью», а человеком.

Все это обеспечивало появление и развитие личностей не только среди привилегированного класса, но и среди рабов, наиболее известными из которых были Спартак, раб-философ Эпиктет, да и сам великий Платон попробовал рабской доли в свое время.

В то же время среди представителей господствующего класса нравственная порча пустила глубокие корни. Праздность и паразитическое существование, жажда богатства, собственности, власти порождали среди них алчность и жадность, взаимное недоброжелательство и недоверие, зависть и подлость, ложь и лицемерие. Охваченный этими пороками человек утрачивал свободу духа и достоинство и превращался в раба своих страстей.

Все эти процессы способствовали становлению в моральном сознании представлений о независимости достоинства, ценности, моральной значимости человека от его социального положения. Представления о ценности всякого человека начинают постепенно распространяться на всех людей, что находит свое классическое выражение в философии стоиков, говоривших о равенстве людей перед нравственным законом, о величии или недостойности человека в зависимости от его мыслей и поступков, а не социального положения. «Раб есть человек, равный по натуре другим людям; в душе раба заложены те же начала гордости, чести, мужества, великодушия, какие дарованы и другим человеческим существам, каково бы ни было их общественное положение», — пишет Сенека. Далее он говорит, что и любой свободный человек может быть рабом — похоти, честолюбия, жажды удовольствий, жадности, и «нет рабства более позорного, чем рабство добровольное».

В другом месте он провозглашает суть гуманистических нравственных представлений о человеке, его назначении и ценности: «человек — предмет для другого человека священнейший», которые формируются

уже в рамках нравственной жизни рабовладельческого общества.

Характерно, что к такому же выводу о моральном равенстве всех людей приходит зародившаяся среди рабов и самих угнетенных и униженных людей христианская религия и мораль. Различие же здесь заключается в том, что философия утверждает равенство всех людей в нравственном величии и достоинстве, а религиозная мораль — в греховности и рабстве перед лицом Бога.

## 2. Нравственность в феодальном обществе

Классическое рабство в его наиболее зрелых формах существовало далеко не везде. Гораздо большее распространение имело медленное и постепенное разложение родового общества, его расслоение и социальная дифференциация по сферам деятельности власти, собственности и соответственно правам и обязанностям, своему социальному статусу.

В результате расслоения родового общества в нем выделялась родоплеменная знать, захватывающая все больше общинной собственности и распространяющая свою власть на определенную территорию и населяющих ее людей. Из нее формируется военная и земледельческая аристократия, чье господствующее положение определялось собственностью на основное средство производства — землю и природные угодья — и военной силой, дающей власть над населяющими эту землю людьми.

Обедневшие же общинники, попадающие во все большую кабалу и зависимость от аристократов, наряду с захваченными и покоренными племенами и их потомками, образуют основную массу населения, находящуюся под властью господствующего класса.

Земельные владения, принадлежащие представителям господствующего класса, назывались феодами, а их владельцы, имеющие власть над населявшими эту землю людьми, — феодалами. Среди них выделялись наиболее сильные, владевшие наибольшими земельны-

ми владениями и обладающие военной силой, которые подчиняли себе более мелких феодалов, — князья и короли. Они окружали себя приближенными — военной дружиной, зависимыми от них феодалами — герцогами, графами, баронами, у которых также имелась своя свита. Все вместе они образовывали! военное рыцарство, которое вследствие его приближенности ко двору крупнейшего феодала стало называться дворянством.

Возникающее на развалинах родового строя государство становится орудием осуществления господства класса феодалов, при помощи которого удерживается в подчинении основная масса населения и поддерживается установившийся порядок общественных взаимоотношений.

Значительную эволюцию в связи с разложением родового строя претерпевает и сама община, которая в связи с объединением племен в результате роста населения постепенно превращается из родовой в территориальную, соседскую общину, где живут и трудятся сообща уже не только родственники, но и соседи. Однако соседская община строится также по принципу «большой семьи» и во многом наследует присущие родовому обществу обычаи, традиции и порядки.

Основным занятием общинников оставался труд на земле. А так как земля становилась собственностью феодалов или государства, то за пользование ею крестьяне должны были работать на феодалов. Они не имели права уходить из селений, да фактически и не могли прожить вне общины. Поэтому они как бы «прикреплялись» к земле и стали называться крепостными. Так постепенно крестьяне лишались воли и превращались в подневольных, зависимых людей, обязанных выполнять по отношению к феодалу различные «повинности» и «службы» — отрабатывать барщину, платить оброк и т. д.

Феодализм, таким образом, подобно рабству можно отнести ко второму типу общественных отношений — непосредственного господства и подчинения и личной зависимости. Однако если раб в качестве «говорящего

орудия» был полностью подчинен господину, то крестьянин относительно более свободен, имеет свое хозяйство, семью, защиту от произвола феодала или стихийных бедствий в виде соседской, сельскохозяйственной общины. Его труд значительно производительнее рабского, что создает предпосылки для дальнейшего общественного развития, но одновременно разжигает аппетит феодалов, стремящихся ко все большему подчинению и закабалению крестьян.

Острота общественного противостояния усиливается, и для ее сглаживания, для предотвращения открытого столкновения между господствующим и угнетенным классом возникает необходимость прибавить к прямому политическому, военному и правовому принуждению принуждение духовное — религиозное и моральное. Как известно, особенностью религии и морали как раз и является способность накладывать на человека обязательства не извне, а изнутри.

В Европе такой религией стало христианство, возникшее в качестве иллюзорной формы выражения интересов униженных и поработанных классов, но быстро превратившееся в официальную религию господствующих классов, чьим интересам оно реально отвечало в гораздо большей степени. На смену языческой, народной религии многобожия с ее неорганизованными и беспорядочными отношениями между богами пришла монотеистическая религия, отражавшая в своих представлениях об организации духовной власти на небе и земле присущие феодализму тенденции к постепенной централизации власти и организации всей системы господства и подчинения по иерархическому принципу.

При этом сама христианская церковь стала крупнейшим феодалом, а ее представители — духовенство образовали второе сословие господствующего класса феодалов. Христианская же религия стала способом осмысления моральных проблем и освящения складывающихся в феодальном обществе нравов.

Таким образом, социальная структура феодального общества состояла из господствующего класса феодалов, включающего два сословия — светское дворянст-

во и духовенство, и угнетенного класса, включающего крепостных крестьян, а позже — ремесленников, лавочников, торговцев, мастеров и подмастерьев, ростовщиков и менял и прочих городских жителей, образующих третье сословие. Взаимоотношения между классами, как, впрочем, и внутри классов и сословий, строились по принципу господства и подчинения, личной зависимости и прямого внеэкономического принуждения к труду, если речь шла о взаимоотношениях внутри одного сословия, к другому виду деятельности.

Поэтому вся политическая, правовая и духовная надстройка феодального общества была подчинена задаче обеспечения сложившегося порядка. Этот порядок можно назвать иерархической феодальной лестницей, в основание которой помещался принцип силы и влияния.

Во главе всех феодалов стоял наиболее родовитый, сильный и влиятельный князь, позже — король. Он владел большей частью лучших земель и многими крепостными крестьянами. Рядом с ним, но чуть ниже стояли его ближайшие родственники и сподвижники — герцоги, графы, которые уступали ему в могуществе и в земельных владениях. Каждый крупный феодал мог пожаловать часть земель феодалам помельче, выступая по отношению к ним в качестве старшего — сеньора. Те, кто получал земли или находился в зависимости от могущества крупного феодала, были его военными дружинниками, вассалами, обязанными служить господину в ратных делах, а он был их сюзереном, сеньором.

Такие же отношения складывались между герцогами и графами и баронами, между баронами и мелкими рыцарями. Один и тот же феодал был сеньором более мелкого феодала и вассалом более крупного. Вассалы были обязаны подчиняться только своим непосредственным сеньорам.

Таким образом, на верхней ступени феодальной лестницы стояли самые крупные, сильные и влиятельные феодалы, на нижних — все более мелкие. Однако и сеньоры и вассалы были представителями господ-

сгвующего класса, жившими за счет эксплуатации труда крепостных крестьян.

Такая же феодальная иерархия существовала и в церковной организации, во главе которой стоял римский папа или патриарх, а ниже по ступеням лестницы располагались архиепископы, епископы, кардиналы, аббаты и простые священники и монахи.

Феодальная иерархия была способом военно-политической и идеологической организации класса феодалов для обеспечения его господства и сохранения устойчивости и стабильности общественной жизни.

Крестьяне и горожане, составляющие третье сословие, не входили в феодальную иерархическую лестницу, но сама идея иерархической организации социального бытия пронизывала жизнь и третьего сословия.

Сословное деление общества всегда имеет тяготение к наследственному закреплению в виде замкнутых каст со своими ценностями, нормами поведения и определенным статусом в обществе, В свою очередь в рамках самих сословий образуются корпорации — группы и союзы людей, объединенные общностью профессиональной деятельности и также построенные по иерархическому признаку. Это и ордена рыцарей, и монашеские ордена, тайные общества, цехи горожан-ремесленников, гильдии купцов, мастеровых, даже нищие и попрошайки образовывали внутри себя некоторое подобие закрытой иерархической организации.

Такая структура общества предопределила главную особенность нравственности феодального общества — ее сословно-корпоративный характер. Каждое сословие, каждая группа имеет целый набор писаных, например в уставах, или неписаных обязанностей, прав, привилегий, ценностных ориентации и норм поведения. Здесь вырабатываются и формулируются добродетели, которым должен соответствовать человек и которые определяют его достоинство и цели, которым он должен служить.

По сути дела в феодальном обществе его нравственность расслаивается на множество нравственных кодексов, имеющих ярко выраженный со словно-корпо-

ративный характер, несущих на себе печать кастовой замкнутости. Единая человеческая нравственность дробится и расслаивается вследствие статичного и замкнутого, закрытого характера дифференциации социальной структуры и потребностей ее сохранения.

Тем не менее необходимо выделить, зафиксировать и проанализировать формальные и содержательные характеристики этого множества нравственных кодексов и систем, являющиеся для них существенно общими и связывающими их в единую систему нравственности феодального общества.

Прежде всего такой универсальной характеристикой является похожее на платоновское представление о справедливости и вечности социального неравенства, о необходимости иерархии в жизни, о распределении прав и обязанностей, благ и лишений не в равной степени, а «по достоинству» — родовитости, сословному положению, степени добродетельности в соответствии со своим социальным статусом. «Высший» и «лучший» должен всегда и во всем преобладать над «низшим» и «худшим». Не равное, а адекватное воздаяние рассматривается как божественная и нравственная гармония, установленная Богом.

Каждый занимает определенное положение в обществе, и именно его сословие-корпоративный статус определяет престиж, привилегии, нормы поведения и образ жизни, моральные качества и добродетели, которым он должен соответствовать.

Феодальная мораль нацелена на воспитание обостренного чувства социальной дистанции между представителями различных сословий, групп, каст и кланов, охраняет ее массой обычаев, запретов, привилегий и поощряет верность своей системе норм. Каждый должен заниматься своим делом на своем месте и благодарить Бога, если это получается у него хорошо.

Это представление о «подобающем месте» в общественной иерархии сословие-корпоративных статусов, которое должен занимать как индивид в группе, так и группа в обществе, является непреложным и бесспорным требованием феодальной морали вообще.



Характерной в этой связи является относительная ценность богатства в феодальном обществе: земля, недвижимость, убранство жилища и одежда, деньги и драгоценности — все эти виды богатства имеют статус пыш и престижный характер. Сословно-корпоративные разграничения в образе жизни, деятельности, нормах поведения жестко закреплялись посредством регламентации материального положения индивидов, его притязаний на владение богатством. Жилище, в котором мог жить человек, одежда, которую должен был носить, украшения, оружие, даже его еда достаточно определенно зависели от его места на ступеньках феодальной иерархии.

Таким образом, богатство оценивалось не само по себе, а в зависимости от статуса человека, той общности, к которой он принадлежал. Допустимо было такое богатство, которое необходимо для обеспечения принятого, достойного образа жизни для данного сословия и не слишком выходит за эти рамки. Стремление к выходу за них, к обогащению любой ценой осуждается морально как жадность и алчность, богатство «не по положению» воспринималось как вызов и угроза всей иерархической системе и сурово каралось.

Здесь богатство существует для человека, оно должно отвечать его общественному положению и выражать его зримо и ясно, но человек живет не для богатства, его достоинство не может зависеть от него.

Богатство само по себе не хорошо и не плохо, таким оно становится в зависимости от социального статуса его хозяина. Посредством него феодал демонстрирует свой престиж и верность сюзерену, осуществляя в отношении зависимых от него людей «покровительство», щедрость, широту души, «дарения» и «кормления», а в отношении господина — способность выставить войско в его поддержку, вооружить его и т. д. Поэтому главным образом для представителя господствующего класса было умение именно тратить богатство, показывая этим свой высокий статус, а не умение их приобретать — эффективно организовывать производство на принадлежащей ему земле, как-то заин-

тересовать крестьян в результатах своего труда. Ведь труд — презренное занятие, приличное лишь для «неблагородных», для «черни», смысл существования которых и заключался в том, чтобы обеспечивать господ-лем необходимым.

Поэтому моральное сознание феодализма расценивало материальное богатство как знак неких более высоких, от него непосредственно не зависящих и даваемых человеку «от роду» и от Бога ценностей — его сословно-иерархического престижа, его родовитости и знатности.

Все это способствовало примирению угнетенных и обездоленных сословий с их бедственным положением.

В свою очередь верность своему сословному статусу вознаграждается чувством защищенности и безопасности, которое получает индивид в рамках оказываемого ему социальной группой «покровительства», ведь теперь на него распространяются закрепленные обычаями права и привилегии, принадлежащие всей группе.

Поэтому индивид в феодальном обществе не отличается самостоятельностью, он всегда «коллективизированный» индивид, образ мыслей, действий и весь образ жизни которого строго и детально регламентирован его сословно-корпоративным статусом, принадлежностью.

Другой важнейшей существенно-общей чертой нравственности феодализма является патернализм — отеческое покровительство «старших» по отношению к «младшим». Эта черта также вытекает из принципа иерархичности мироустройства и в то же время его гармоничности.

Ее проявлением является «сюзеренитет» и «вассалитет» среди феодального дворянства — обязанность высшего феодала помогать и заботиться о своих вассалах и их обязанность служить ему верой и правдой, почитание крестьянами-общинниками своего феодала как «отца родного», способного рассудить и защитить.

Патернализм в морали различных классов и сословий предполагал обоюдные, хотя и неравные, обязанности «высших» и «низших»: если крепостные несут

повинности и тяготы в пользу своего господина, то и он обязан оказывать им отеческое покровительство — защищать от насилия и притеснения других феодалов, \* помогать при стихийных бедствиях и неурожаях, поддерживать «правду» среди общинников.

Патернализм пронизывает собой все оценочные суждения феодальной морали, выставляя в качестве общего оценочного шаблона взаимоотношения «отцов» и «детей» и уподобляя им практически все связи и взаимоотношения феодального общества. Хорошо, когда феодал выступает «добрым отцом» своих крестьян, король или князь — всех своих подданных, господин — «отцом» своих слуг, мастер — работающих у него подмастерьев. Все «дети» в свою очередь должны беспрекословно повиноваться и служить своим «отцам» и вообще «старшим».

Все общество как бы уподобляется одной большой семье, верховным Отцом которой является Бог, и поэтому ясные и понятные отношения в патриархальной семье выступают в моральном сознании феодального общества как единый и доступный всем трафарет для моральной оценки.

Однако не следует идеализировать такие отношения, ибо патриархальная мораль отнюдь не предполагает равноценность ее субъектов — чем ниже на ступеньках сословной иерархии располагалась социальная группа, тем меньше ценности придавалось ее членам, чем больше обязанностей она несла, тем тяжелее был испытываемый ею гнет.

И третьей, характерной чертой, одинаково присущей нравственным кодексам различных сословий, является механизм реализации заключенных в них требований. Патернализм, патриархальность и закрытость сообществ, на которые они распространяют свое воздействие, предопределяют характерное для родового, общинного уклада жизни засилье обычаев и традиций, традиционализм средневековой морали.

Личный выбор, индивидуальная мотивация, самостоятельная нравственная позиция сводятся здесь к правильному осознанию своего статуса, места в общест-

венной иерархии, а далее уже действуют детально расписанные и однозначно детерминирующие поведение индивида обычаи и нравы. Индивид находится полностью под их контролем, что препятствует развитию его моральной внутренней свободы и тем самым становится подлинно зрелой нравственности.

Тем не менее не следует думать, что выявленные общие формальные характеристики нравственности различных сословий исчерпывают внутреннее единство нравственности феодального общества. Чрезвычайно важным общим связующим ядром для нравственных кодексов различных сословий является ценностное содержание морального сознания, формируемое христианской религией. Именно религия с ее идеей равной и одинаковой греховности всех людей перед Богом, об их мелочности и ничтожности в качестве рабов божьих, несмотря на огромную социальную дифференциацию в мирской жизни, пробивает дорогу основополагающему моральному представлению о моральном равенстве всех людей.

От имени Господа религия санкционирует сложившийся иерархический порядок с его распределением прав и обязанностей, стремясь удерживать произвол господствующих классов в установленных Богом границах и давая духовные силы смиренно переносить все тяготы и лишения, выпадающие на долю угнетенных и обездоленных. Фактически именно религия и формируемая ею мораль позволяют духовными, моральными средствами сглаживать, примирять социальные антагонизмы в условиях отсутствия возможностей для их ненасильственного разрешения и тем самым препятствовать воцарению хаоса и социального распада.

Религия давала людям понятия о добре и зле, о справедливости, о необходимости внутреннего покаяния и очищения для своего совершенствования перед лицом Бога, тем самым способствуя духовной жизни человека и формированию у него моральной рефлексии, способности к самоконтролю, к действиям уже не только по обычаю, но и по совести.

Христианство сформулировало и выразило для человечества нравственный идеал личности в образе Христа, ставший на многие века ценностным ориентиром для людей разных званий и сословий.

В то же время именно вследствие возвышенности, абстрактной всеобщности, <<надстроенности>> над реальными и противоречивыми интересами различных сообществ в попытке их примирения религиозная мораль не только как бы «склеивала» нравственные кодексы различных сословий, придавала им внутреннюю силу и энергия и освящала их, но одновременно она противостояла им в качестве идеального царства абстрактного должностования.

Человек преклонялся перед самоотверженной и бескорыстной, пронизанной идеалами любви и всепрощения, смирения и ненасилия христианской моралью, ощущал свое несовершенство, раскаивался и переживал, но жил и поступал так, как это требовалось его статусом и непосредственно выражавшим его кодексом.

Понятно, что господствующей моралью в феодальном обществе была дворянская — мораль господствующего класса. В соответствии со своим положением и кругом занятий его представители культивировали приоритеты, нормы и ценности, подобающие высшему классу, — сознание собственной исключительности и избранности, презрительное высокомерие по отношению к «низшим» людям иного круга. Подходящим занятием для феодальной-знати были войны и походы, рыцарские турниры и придворные балы, охотничьи забавы и верховая езда. Земледельческий и ремесленный труд, как и чиновничья служба, считались занятием низменным и «недостойным», а заниматься им было уделом «холопов», «смердов», «подлой черни».

Феодал должен был соответствовать своему статусу, главными характеристиками которого считались родовитость, благородство, могущество и власть, верность своему сеньору и данной клятве, храбрость в битве, мужество и ловкость в обращении с оружием и

конем, наличие «дамы сердца» (что отнюдь не свидетельствовало о высоком положении женщины в феодальном обществе, а скорее являлось способом внутрисословной конкуренции и самоутверждения в глазах людей своего круга). Он должен быть щедрым по гостеприимным по отношению к равным ему, почитать Бога и его земных служителей, сурово наказывать всякое проявление непочтительности по отношению к своему сословию со стороны «низших» людей.

Все эти требования воплощались в понятии чести, представление о которой целиком вытекало из сословного положения человека и закреплялось в обычаях и традициях. Тем самым сословная честь защищала достоинство «принадлежности» человека к определенной социальной группе.

Дворянин превыше всего дорожил именно честью, ставя ее выше жизни, ибо жить, «уронив лицо», не расплатившись за унижение, не продемонстрировав своего презрения к смерти, было самым большим позором и могло даже привести к остракизму, презрительному изгнанию из своего круга.

Поэтому так часты были в феодальном обществе дуэли, затеваемые по самым, казалось бы, ничтожным поводам и оборачивающиеся явно неразумным с точки зрения обывателя риском, ибо их смысл заключался в символическом значении — смыть кровью обидчика нанесенное оскорбление, доказать всем, что даже смерть с честью дороже, чем жизнь с унижением,

Фактически в этом феномене отстаивания чести даже ценой жизни дворянская мораль культивировала важнейшую черту человеческой морали вообще — превосходство честного и благородного имени, то есть духовных ценностей, перед расчетливостью и осмотрительностью готового терпеть унижения человека.

В то же время чувство чести оборачивалось тщеславием, спесью и чванством, если речь шла об отношении к людям низшего звания, достойным, с точки зрения феодала, лишь презрения. С ними можно было не церемониться — не платить за товары купцу, не возвращать долги ростовщику, без стеснения пользоваться

ся «правом первой ночи» с крепостными красавицами, проявлять грубость, гнев и жестокость в обращении со слугами и крепостными. Беззащитное и зависимое положение низших сословий открывало полный простор для произвола и жестокости феодалов.

Ограничить его могли только религиозная мораль, не устававшая просвещать и вразумлять наиболее свирепых в своей жестокости феодалов, и зарождение в среде феодалов, чтобы выделяться от простолюдинов и «черни», благородных манер и куртуазного обхождения, положивших начало возникновению светского этикета. Распространяясь первоначально только на представителей своего круга и будучи своеобразным средством подчеркнуть свою особую исключительность и благородство, этикет подобно культуре «прекрасной дамы» стал способом конкуренции между феодалами и средством самоутверждения. Одежда, походка, осанка и умение кланяться, вежливая, обходительная и изысканная речь, умение танцевать, вести себя за столом и вообще в компании, мягкие, деликатные манеры, чистота и опрятность, склонность и интерес к искусству — все это позволяло еще больше подчеркнуть свое благородство и резкой чертой отделиться от «подлых», неблагородных людей либо продемонстрировать большую культуру по отношению к «своим».

Однако формирование внешней культуры поведения с неизбежностью оказывает воздействие и на внутренний духовный мир людей, способствуя его смягчению и подлинному облагораживанию, а этикет и культура взаимоотношения людей стали настоящим вкладом в общечеловеческую культуру.

Гораздо меньше можно сказать о нравственности трудящегося населения, представленного в феодальном обществе бесправными и зависимыми от произвола феодалов крестьянами, живущими соседскими, сельскохозяйственными общинами как средством защиты от этого произвола, а позднее и мастерскими горожанами, купечеством, также стремящимися к корпоративным объединениям.

В глазах привилегированных сословий все это — «подлая чернь», призванная трудиться на своих господ и служить им. «Низость» третьего сословия ассоциировалась ими с бедностью, слабостью, безродностью или неблагородством, темнотой и забитостью, невежеством и полной неграмотностью, примитивизмом и ограниченностью образа жизни и мышления. Главная их «добродетель» — труд и служение на господ, подчинение и смирение, безропотное терпение всех тягот, выпавших на их тяжкую долю в результате самим Богом установленного порядка.

Представители господствующего класса, и прежде всего христианская церковь, усиленно прививают народу холопские «добродетели», убеждая, что тяжелый подневольный труд, терпение и смирение являются верным средством «спасения души», и, учитывая бесправное и зависимое положение крестьян, отсутствие для них возможности выбора, весьма преуспевают в этом. В этом отношении к труду формируется противоречивый комплекс нравственных ценностей: с одной стороны, крестьянин видит в нем естественный источник жизни, арену своего непосредственного общения с природой, способ служения земле, природе и Богу, наконец, средство самоутверждения, доказательство своей умелости, хваткости, сообразительности и хозяйственности. Но с другой стороны, изнурительная и подневольная работа на господ, угнетающих и обирающих крестьян, заставляет его рассматривать труд как проклятие. Понятно, что это подтачивает его трудолюбие, формирует в нем леность, изворотливость и хитрость в общении с господами, угодничество и пресмыкательство.

Однако высокая моральная ценность трудолюбия в народе преобладает, и в условиях невыносимости дальнейшего усиления угнетения и брожения настроений бунта именно упрек в паразитизме феодалов становится моральным оружием крестьян: «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был дворянином?»

Еще большую нравственную ценность приобретает труд в глазах горожан, независимых от прямого про-

извола феодалов, чье положение непосредственно определялось мастерством, трудолюбием, упорством, соизмеримостью трудовых затрат и результата.

Безусловно, в нравственном сознании трудящихся сословий преобладало терпение и смирение — «Христос терпел и нам велел», однако они стремятся защитить свои интересы от притязаний феодалов при помощи сохраняющихся от родового уклада нравов и обычаев жить сообща, помогать друг другу, стоять за общие интересы. В этом им помогает идея «вольностей», «правды», которые морально оправдывают защиту закрепленных обычаем общинных прав, отказ от новых повинностей и поборов, а также апелляции к христианской религии с ее идеями всеобщего равенства перед Богом, любви и ненасилия, которые связывали не только угнетенных, но и угнетателей.

Вообще община в отношении крестьян играла ту же роль, что сословия и корпорации у горожан, защищая их положение и интересы, выступая естественной средой жизни. Но в то же время она сковывала становление самостоятельности индивидов, накладывала на них цепи обычаев, суеверий и предрассудков, лишала исторической инициативы и тем самым консервировала существующие отношения и затрудняла моральное созревание и общества, и индивида.

Таким образом, можно констатировать, что феодальные нравы оказываются глубоко противоречивы — они означают значительный шаг в нравственном развитии человеческого общества, и в то же время они тормозят это развитие и препятствуют ему.

Однако не нравственность является источником исторического саморазвития общества — совершенствование производительных сил приводит к смене способа производства и всего общественного устройства, коренным образом изменяя его структуру, положение человека в нем, а тем самым определяя и изменения в сфере нравственности. Из этого исходит материалистическое понимание истории и общественной жизни.

В то же время существуют и другие теории, объясняющие смену общественного строя прежде всего из-

менениями в религиозных и моральных ориентациях индивидуального и общественного сознания, зарождением в недрах позднего средневековья так называемой «протестантской этики», означавшей консолидацию и подъем «духа капитализма».

С этих позиций именно буржуазный дух, буржуазная мораль с ее принципами индивидуальной и самостоятельной связи человека с Богом, духовной автономии, свободы и личной ответственности, независимости личности от сковывающих ее инициативу сословие-иерархических пут, обычаев и традиций, — именно они проломили бреши в косной и обветшалой системе средневековых социальных норм, а затем и полностью ее опрокинули.

### 3. Нравственность в буржуазном обществе

Как бы там ни было, в недрах феодального общества в связи с развитием производительных сил — совершенствование средств производства приводит к дальнейшему разделению общественного труда, появлению ремесленничества, мануфактуры, машинного производства — возникают новые, буржуазные общественные отношения. Весь социальный миропорядок феодализма приходит в противоречие с энергичным, воинственным «духом капитализма», его интересами в установлении новых, справедливых и соответствующих «природе человека» общественных отношений.

Понятно, что господствующей в новом, возникающем на развалинах феодализма обществе является буржуазная мораль, которая постепенно пронизывает все поры общественного организма и находит себе носителей среди всех слоев и классов общества. И дело состоит не только в том, что господствующий класс, контролируя средства духовного производства, якобы «навязывает» свои ценности другим общественным слоям. Неудовлетворительной в этой связи выглядит марксистская идея о том, что только пролетариат в силу объективных условий существования оказывается способным противостоять буржуазному давлению и

вырабатывает свою собственную, классовую по сущности, но общечеловеческую по содержанию мораль. Общество, где существуют две принципиально различные и противоположные в сущностных характеристиках морали, в принципе оказывается аморальным, безнравственным, некультурным и нецивилизованным, напоминающим первобытное, где нравственные установления распространялись только на «своих».

Скорее всего, буржуазная мораль в своих представлениях о должном порядке социального мироустройства оказалась способной выразить весьма важные общечеловеческие ценности, отражающие интересы абстрактной человеческой личности, не принадлежащей никакому классу, никакому сословию, роду, племени, этнической общности или профессиональной корпорации. Тем самым она и смогла стать во главе нравственного развития общества, магистральное направление которого как раз и связано с процессом обобществления человечества, преодоления социально-этнической и сословно-классовой обособленности.

По-видимому, этим в первую очередь можно объяснить притягательную силу ценностей буржуазной морали, с которой безуспешно бьются всякого рода коммунистические партии и режимы, исламские фундаменталисты, африканские националисты и традиционалисты и прочие сторонники навязывать другим собственные представления, как им жить, что носить и чем дышать.

Сам термин «буржуазный» в применении к морали или к чему-либо другому имеет в глазах различных борцов против колониализма и империализма, эксплуатации человека человеком и вообще против всего западного и капиталистического весьма одиозное и злобное значение.

Правда, победив в этой борьбе самих себя, они же приходят потом за гуманитарной помощью, ссудами и кредитами к проклятым «буржуинам» и, кстати, получают их, ибо буржуазная цивилизация предполагает в качестве условия своего существования преодоление огромных заповедников отсталости и дикости на земле.

На самом же деле буржуазным социальный и нравственный миропорядок современных, наиболее развитых стран мира называется потому, что он зарождается в городах — центрах новой, основанной на товарно-денежных отношениях, цивилизации, на основе интересов горожан-бюргеров в утверждении «естественных», то есть присущих каждому от природы по праву рождения, прав и свобод человеческой личности. Прежде всего это право на жизнь и свободу ее устраивать по собственному усмотрению, это право мыслить и действовать самостоятельно, не подчиняясь чужим установлениям и не принимая ничего в качестве предрассудка, подвергая все рассмотрению и оправданию только силой разума. Это право на независимость от воли других людей и всякого рода сословно-корпоративных зависимостей и обычно-традиционных установлений. Наконец, это право заниматься любой приносящей общественную пользу деятельностью в интересах собственной выгоды — право на свободу предпринимательства, ограниченное только одним — таким же правом других людей. По сути, это возрождение античного принципа справедливости — не вредить другому и не терпеть вреда от другого.

Все эти права, обеспечивающие человеческие свободы и достоинство, в свою очередь нуждаются в основополагающей свободе общественного происхождения — свободе частной собственности, гарантирующей относительную независимость источников существования человека, его подлинную автономию от других лиц.

Это также интересы городских жителей в ликвидации препятствующей всем этим правам и свободам совершенно неоправданной никакой общественной пользой системы привилегий для высших сословий, присущего им социального паразитизма и вообще всей сословной иерархии, порождающей и поддерживающей незаслуженное и несправедливое неравенство.

В отличие от старого, феодального уклада общественной жизни, где производство жизненных средств строится на началах господства и подчинения, на основе принуждения и где большая часть продукта изы-

мается для паразитического потребления господствующим классом, производство на основе частной собственности строится принципиально иначе.

Феодальный способ производства начинает рассматриваться как не только несправедливый, но и неэффективный, неразумный, сковывающий общественное производство вследствие отсутствия стимулов для его расширения и совершенствования. Господствовавшее там из-за неразвитости общественного разделения труда натуральное производство не нуждается в расширении, ибо предназначено для внутреннего потребления, в связи с чем масштабы феодальной эксплуатации ограничивались «размерами желудка феодала» (К. Маркс). А подневольный его характер не мог вызвать заинтересованности производителей в совершенствовании способов и приемов хозяйствования, в снижении затрат и издержек, то есть превращении производственных отношений в экономические.

Новые, справедливые отношения между людьми мыслятся как свободная и добровольная, без принуждения, связь отдельных самостоятельных индивидов, равных в своих правах и интересах. Они свободно распоряжаются своим имуществом, собственностью, своей деятельностью и самой жизнью не в ущерб другим.

Каждый индивид своей деятельностью в меру сил и способностей оказывает другим определенную пользу, производя товары, услуги, удовлетворяя какие-либо другие потребности, и никто не должен чинить в этом преград, как-либо ограничивать его правами стремления. Человек на свой страх и риск разворачивает по собственной инициативе свое дело, ориентируясь не на принуждение сверху, а стремясь получить собственную выгоду. Через рынок и другие социальные механизмы он обменивает результаты своей деятельности на товар с универсальной ценностью — деньги в пропорциях, диктуемых спросом и предложением и собственными затратами. На деньги он может удовлетворять свои производственные потребности, расширять дело, либо пустить на СВОИ жизненные потребности и забавы, либо начать новое дело, ссудить их банку, либо

просто отложить до лучших времен. Деньги становятся концентрированной и предметно выраженной формой бытия социальной энергии и силы человека, расширяя его возможности и способности.

Что делать, что производить, чем заниматься и сколько — диктует здесь не феодал, не феодальное государство, а общественный спрос, общественная потребность. А так как получить выгоду можно, только удовлетворяя общественный спрос, между производителями разворачивается соперничество за то, как лучше угодить потребителю, как привить ему больше разных других потребностей. Эта разворачивающаяся между производителями к радости потребителя конкуренция стимулирует производителей в их собственных интересах действовать наиболее рационально и эффективно, соизмерять затраченные усилия и результаты, стремиться к снижению издержек и затрат, а значит, и цен, и порождению все новых и новых потребностей. Именно расширение и совершенствование потребностей и возможностей их удовлетворения человеком решающим образом сказываются на развитии внутреннего мира личности, изощренности его чувств, мыслей и желаний. Правда, осуществляемый стихийно, не сопровождаемый духовной работой над собой и овладением богатствами культуры, этот процесс легко вырождается в патологию потребительства, когда все мысли и чувства человека оказываются в подчинении доминирующей способности — хотеть, ничего больше не умея.

Таким образом, в результате постепенных и мирных процессов или же насильственным способом, преодолевая сопротивление привилегированных сословий феодального общества, создавалось общество, в основу которого был заложен механизм безграничного саморазвития и совершенствования на основе рыночных отношений общественного производства, вовлекающий в товарно-денежный круговорот все большие слои населения и создавший наиболее мощную из всех известных цивилизаций.

Вместо традиционности, косности и застойности рутинных форм труда и организации производства,

неподвижных и обособленных социально-этнических структур с их статичностью, вместо мира сословно-иерархической упорядоченности общественных отношений, застывших жизненных стандартов и норм поведения появляется динамически развивающееся общество, радикально перестраивающее социальную структуру, политические и правовые институты и, разумеется, духовную жизнь общества.

Мир навсегда заданных социальной иерархией ролей, наследуемой дисциплины, обычаев и традиций, общинных, патриархальных нравов и коллективной безответственности, мир авторитарных и догматических ценностей безвозвратно рушится, уступая место, к сожалению, далеко еще не везде обществу социальной мобильности, личной активности, инициативы и ответственности, ориентированной на равенство исходных условий, свободу предпринимательства и конкуренцию

Повсюду, где буржуазия достигала господства, она разрушала феодальные общественные отношения, призывавшие человека к его «естественным» повелителям и обрекавшие его на подчинение и зависимость. Она показала, что общественные отношения, основанные на господстве и подчинении, на насилии, всегда обречены на естественное их дополнение в виде лени, косности и неподвижности, отвращения к производительному труду и всякой созидательной деятельности, к безволию и пресмыкательству, угодничеству и подлости.

Практически за какие-то сто лет Т)на вызвала к жизни более грандиозные общественные производительные силы, нежели человечеству удалось развить за всю предшествующую историю, и эти силы, приводимые в движение самым мощным из всех известных в истории стимулов деятельности — свободным интересом частного собственника, перевернули само общество и все представления о нем, о человеке, о смысле и назначении его жизни.

Разрушив феодальный уклад, буржуазия поставила на его место свободу частной собственности, конкуренции, правовую независимость и равенство людей,

защищенные политическими и правовыми учреждениями и нуждающимися также в нравственном обосновании соответствующими моральными ценностями.

Буржуазная мораль опрокинула феодальные нравственные отношения с их основным принципом морального неравенства сословий, вечности и естественности иерархии, ничем не заслуженных привилегий одних людей перед другими и подчиненности, зависимости одних от других. На своих знаменах она написала лозунги свободы и равенства, которые только и должны были обеспечить подлинное моральное братство, взаимное доверие и взаимопомощь между людьми. Эти моральные ценности означали прежде всего равенство условий конкуренции, вытекающее из признания свободы личности и естественности равенства прав всех людей на ведущую к их собственному благополучию деятельность, если она не ущемляет такие же права других. И свое закрепление эти права и свободы получили в освящении частной собственности.

Именно частная собственность не только и не столько на предметы потребления, что имело место на протяжении всей истории цивилизации, а прежде всего на условия и средства производства, впервые в истории сделавшая непосредственного производителя отношения к нему независимым от его общественного окружения, стала краеугольным камнем всей буржуазной цивилизации и основой всех ценностей. Стремление к обладанию ею выступает поэтому как самый сильный источник активности людей, а реализация этого стремления делает человека все более независимым и свободным, расширяет его возможности и позволяет удовлетворять свои желания и капризы. Обладание собственностью и деньгами как самой универсальной в рыночной экономике формой собственности становится целью и смыслом жизни, подчиняя себе всего человека, определяя всю его духовную жизнь и моральное самочувствие. Обладание собственностью, капиталом становится более важным показателем социальной значимости человека, нежели его родовитость, происхождение, сословная принадлежность.

· · · · ·



В то же время сам принцип свободы частного предпринимательства фиксировал личность с ее потребностями и интересами как источник и центр всей социальной активности.

Возникает новый тип личности с набором принципиально новых «добродетелей», предполагающих в индивидуальном активное, деятельное отношение к жизни, предприимчивость, хватку, инициативу, бережливость и расчетливость, честность в деловых отношениях и финансовых обязательствах, здоровое честолюбие и карьеризм. Человек должен стремиться к успеху, но он при этом должен учитывать и уважать права и стремления других людей, без чего невозможно устройство общественной жизнь на взаимовыгодных началах.

Буржуазное общество предельно упрощает общественные взаимоотношения, совлекая с них покров патриархальности, святости, родства, сентиментальности и ставя на их место связь голого интереса, пользы и выгоды личности. Поэтому еще одним следствием господства частной собственности наряду с ориентацией на богатство и успех становится индивидуализм, способность осознавать себя в качестве особой, отдельной от общества, нации, класса, коллектива, семьи ценности, достойной почитания и любви. В буржуазном обществе фактически завершается процесс выделения индивида из множества взаимопоглощающих друг друга сообществ, где индивид выступает частицей чего-то другого и во многом ощущает, себя средством для существования этого другого. В этой принадлежности и растворенности индивида к более широким общностям он, хотя и черпал силу и уверенность в прочности своего бытия, его защищенности и осмысленности, но только ценой несамостоятельности, невозможности полностью принадлежать самому себе и жить для себя.

Теперь же индивид начинает жить и ощущать себя «своим собственным», принадлежащим самому себе, самооценностью, что служит небывалому подъему чувства личности и собственного достоинства. Помимо этого, индивидуализм как принцип бытия и сознания

буржуазной личности оказывается наиболее адекватной формой развития идеи моральной автономии личности, без чего невозможна зрелая нравственность.

И если достоинство личности теперь связывается с ее независимостью, моральным суверенитетом, обладанием набором ранее названных добродетелей, то ее нравственная ущербность проистекает из противоположных ориентации и способов жизнедеятельности, характерных для «закрытых», несвободных обществ, вроде феодального. Это расточительство, безделье и паразитический образ жизни, тщеславие и сословное чванство, проистекающие из несправедливого изначально неравенства людей в своих возможностях, неуважение и непризнание чужих интересов и прав.

Это также нравственная косность, неспособность к самостоятельности в моральных вопросах, ориентация на чужое мнение и навязанные шаблоны поведения и оценок, что свидетельствует о неразвитости морального самосознания индивида и его совести.

Признание равенства прав всех людей на свободное занятие общественно полезными, то есть имеющими спрос, видами деятельности для собственного благополучия предполагает и равенство условий конкуренции, и принцип взаимной эквивалентности в товарно-денежных отношениях, что становится своеобразной «матрицей» понятия справедливости. Справедливыми, то есть верными, правильными, должными, полагаются отношения, соответствующие рыночной эквивалентности в обмене благами и услугами и совершенные между формально равными в своих правах субъектами по доброй воле, то есть без давления извне.

Именно отношения «купли-продажи», универсальные для рыночной цивилизации, становятся здесь образцом, на который ориентируется моральное сознание. Неравенство условий при вступлении в обмен деятельности или поступками, принуждение, давление, отсутствие доброй воли или нарушение эквивалентности рассматриваются моральным сознанием как нечестность, несправедливость, нарушающая и подрывающая общий принцип нравственного устройства свободного общества.

Поэтому во имя сохранения высших моральных ценностей буржуазного общества — свободы и независимости личности и равенства прав людей — буржуазная мораль требует от человека следовать долгу и быть честным перед собой в выполнении указанных процедур. То есть не стремиться получить выгоду за счет другого, уважать его интересы и права, не принуждать к невыгодным для него отношениям и не нарушать взаимозвешивания в обмене ценностями. Ибо любое из этих нежелательных стремлений, хотя и может быть в отдельном случае выгодным одной из сторон, подрывает сам принцип равноправия сторон и оказывается направленным против абстрактного человека с его правами и свободами.

Поэтому же так остро реагирует буржуазная мораль и общественное мнение на *любые* нарушения прав человека, на проявления неспровоцированного насилия, коррупции, злоупотреблений, ибо все это оказывается направленным против абстрактных принципов человечности — равенства прав и свобод личности в обществе, и молчаливое неучастие в этом случае оборачивается соучастием и саморазрушением.

Понятно, что любое общество, основанное на изначальной социальной иерархии и субординации, на неравноправии и признании необходимости и естественности для одних руководить и управлять, а для других — исполнять и повиноваться, никак не могло принять мораль, защищающую ценности абстрактной человеческой личности.

Особенно досталось буржуазной морали со стороны теоретиков коммунизма, в интерпретации которых сам термин «буржуазная мораль» приобрел злоеущий инфернальный смысл.

Главным теоретическим средством борьбы с нею стала идея классовой сущности морали, подчинившая ее социально-классовым интересам и политической борьбе и лишившая тем самым автономной самооценности и специфики. Мораль стала рассматриваться как средство оправдания складывающейся практики общественных взаимоотношений в том или ином обществе.

Буржуазной моралью стали именовать само течение событий в частнособственническом обществе, практикуемые там формы и способы общественных связей и отношений, направленность человеческих интересов и стремлений, любые ценностные установки и ориентации и принципы поведения.

Так, действительно существующая там сильнейшая мотивация на приобретение собственности, богатства, добывание денег, ориентация на достижение успеха и собственного благополучия, напористый эгоизм, страсть к наживе, алчность и тщеславие, стремление к разжиганию и удовлетворению своей чувственности и потребительских инстинктов, то есть действительных последствий господства частнособственнических отношений, были объявлены... главными ценностями буржуазной морали. Учебники по марксистской этике переполнены гневными инвективами против подобной бесчеловечной морали, якобы требующей от человека во имя торжества ее высших ценностей — частной собственности, денег, богатства и успеха — быть алчным, злобным, подлым существом, посвящать все свои помыслы и стремления погоне за наживой. В этой погоне человеку «предписывается» буржуазной моралью приносить в жертву «золотому тельцу» естественные человеческие чувства гуманности, милосердия и сострадания, жалости и сочувствия, дружелюбия и любви.

Там же можно прочесть, что, защищая частную собственность, буржуазная мораль якобы создает враждебность интересов, наполняет людей взаимной злобой и ненавистью, ложью и лицемерием. Она «требует» от человека во имя богатства и успеха стать продажным и превращает честь, достоинство, талант и способности, саму душу человека в товар. Она же «превращает» человека в бездушного хищника, готового силой, хитростью, подлостью или предательством подчинить и поработить других людей, чтобы их использовать и нажиться на них.

При этом авторы учебников не устают упрекать буржуазную мораль в лицемерии и цинизме, молча обходя вытекающие из этого противоречия.

Ибо, или эта жуткая мораль, прямо настаивающая на всех приписываемых ей мерзостях, до предела цинична, но искренна и поэтому нелицемерна, или же, если она лицемерна, она не может призывать и требовать от человека быть хищным зверем, и тогда все ранее перечисленные упреки повисают в воздухе.

Не нужно быть большим философом, чтобы понимать, что буржуазная мораль вовсе не виновата в том, в чем ее обвиняют ангажированные профессора философии, что она не только не призывает, а совершенно определенно осуждает все эти дикие и бесчеловечные проявления аморализма и цинизма, жесткости и подлости, вероломства и продажности, которые действительно обусловлены в значительной степени присутствием буржуазной цивилизации общественными отношениями.

Представляется, что критики буржуазной морали ошибочно или сознательно перепутали ценности, то есть объекты стремлений, задаваемые самим ходом общественной жизни, и ценности, провозглашаемые и отстаиваемые моралью.

Действительно, частная собственность как структурообразующая основа буржуазной цивилизации не только обеспечивает автономию и достоинство личности, защищает ее права и свободы, раскрепощает инициативу и творческие силы, но и порождает самые низменные человеческие страсти, влекущие человека на край пропасти и толкающие на -самые страшные и грязные дела.

Но мораль, как, впрочем, и право, призвана как раз остановить человека на этом краю, предотвратить неизбежные отрицательные последствия частнособственнических отношений и порождаемых ими мотиваций, и направить действия человека в общественно полезное русло.

Подлинными и главными ценностями буржуазной морали являются также обусловленные господством частной собственности свобода и достоинство человека, личная независимость и равенство людей в своих правах и обязанностях. Именно этим ценностям елу-

жат принципы и нормы должного поведения и отношений, образующие систему буржуазной, а по сути дела, общечеловеческой морали.

А жизненные ценности буржуазного общества — собственность, богатство, деньги, социальное положение и высокий статус — являются лишь средством для обеспечения цивилизованных условий жизни, существования эффективного саморазвивающегося и саморегулирующегося общественного производства этой жизни. Как всякое средство, они могут с одинаковым успехом служить как добру, общественному и личному развитию человека, так и злу, препятствующему этим процессам.

Это обстоятельство и делает необходимым существование морали, права, религии, образующих систему сдержек и противовесов дезинтеграционным и деструктивным тенденциям, вытекающим из частнособственнической обособленности людей. Ведь частная собственность не только разделяет и противопоставляет людей, что только и замечают ее критики и обличители, но и соединяет, связывает их системой разделения и взаимного обмена деятельностью. Причем делает это много лучше, чем кровное родство, отношения господства и подчинения и зависимости индивида от своей принадлежности той или иной общности. Все эти типы связи людей должны были уступить место более эффективному, основанному на равноправии и добровольном, взаимовыгодным обмене деятельностью типу. Именно такой тип отношений нуждается в духовных ценностях, моральных требованиях, которые защищают не одних людей против других, а интересы и благо абстрактного человека вообще. Он нуждается в такой беспристрастной и общечеловеческой морали, как бы парящей над взаимоотношениями и столкновениями интересов, и он ее вырабатывает.

В отношении частнособственнического общества можно было бы повторить так называемый «парадокс Черчилля», высказанный в отношении демократии, что это весьма плохой и несовершенный способ осущест-

вления государственной власти, однако лучше история еще не выдумала.

Поэтому же буржуазная мораль столь шепетильна в отношении того, каким образом добываются жизненные ценности буржуазного общества — богатство, капитал, собственность, положение, власть, — честно, то есть не только легально, но с соблюдением правил свободной и равной конкуренции, уважением прав и интересов других участников соперничества, или нечестно, обходя и нарушая общие для всех условия. И как бы ни пыталось определенное общественное мнение представить «успех любой ценой» абсолютной ценностью, стоящей выше всякой критики и морали, такая позиция квалифицируется буржуазной моралью как цинизм и аморализм, влекущий в условиях демократии и рынка к краху политической карьеры, а зачастую и деловой репутации, успеха в бизнесе.

В противном случае, если считать, что буржуазная мораль насаждает насилия и жестокости, то само разграничение хорошего и плохого в ее рамках теряет смысл и становится невозможным отличить моральное поведение от аморального.

Безусловно, буржуазная цивилизация, разбудившая «фурий частного интереса» и сделавшая жажду прибыли главной движущей силой современной цивилизации, порождает огромное множество нравственных проблем. Это и моральное отчуждение индивида, когда абстрактные принципы человечности, выраженные в моральных ценностях, наталкиваясь на его особый интерес, стремление, жажду, остаются чуждыми человеку, выглядят навязанными, вследствие чего утрачивается моральная связь между людьми, чувство всеобщей сопричастности и доминируют настроения одиночества и покинутости. Это и превращение многих чисто человеческих отношений в отношения утилитарные, проникнутые холодным безразличием, равнодушием и враждебностью. Это также постоянная опасность превращения индивидуализма как ценности буржуазной морали в агрессивный, воинствующий

щий эгоизм, из которого вырастает бездуховность потребительства, культ чувственности и тщеславия, насилия и жестокости.

Но мораль как раз и требуется для осуждения и противодействия этим проявлениям аморализма, цинизма, нигилизма, потребительского отношения к жизни и утверждения между людьми более человеческих отношений. Она призвана противостоять отчаянию и безнадежности, охватывающих человека, осознавшего свою уникальность и одиночество бытия, свою обособленность от «коллективов» с присущими им интересами и стремлением поглотить и подчинить себе индивида. Она дает силы преодолеть чувство опустошенности, тоску и бессмысленность существования, возникающие в душе человека вследствие осознания им своей отдельности, обособленности вместе с присущей им своекорыстной холодной расчетливостью в отношении к другим людям.

Тем самым мораль помогает человеку не забыть свое призвание — суметь остаться человеком в самых трудных, неблагоприятных обстоятельствах, в условиях давления и искушения, угроз и соблазнов, отстояв этим свое человеческое достоинство и самоуважение.

Поэтому разрыв между практическими отношениями — тем, что есть, наличие практикуемым поведением, и идеальными моральными ценностями, тем, что должно быть, — в буржуазном обществе оказывается наиболее глубоким по сравнению со всеми предшествующими типами общества. Мораль с неизбежностью отрывается от наличного бытия общественных отношений и противостоит им в качестве идеальной модели должного миропорядка. Ей в наибольшей степени оказывается присуще морализирование с высот абстрактно-должной гуманности как проявление критической неудовлетворенности сущим, как долг честного и порядочного человека, если он хочет сохранить себя в качестве морального существа.

Его постепенное преодоление, достигаемое за счет совершенствования общественного устройства, на-

хождения все более полного баланса в системе общественных интересов и посредством развития духовного мира личности, формирования у нее способности постичь справедливость и благородство моральных ценностей, — это и составляет процесс нравственного совершенствования человека и общества.

Наоборот, историческая практика XX в. со всей убедительностью продемонстрировала, что как только преодоление пороков частнособственнического общества мыслится на путях уничтожения самой частной собственности, начинаются такие последствия, о которых сам Карл Маркс отозвался одной убийственной фразой — «воскрешение всей старой мерзости». Примечательно, что подобного рода преобразования всегда имели место в слаборазвитых странах, глубоко увядающих в пережитках, связанных с общественными отношениями господства и подчинения, бесправия и зависимости человека.

Действительно, всякие ограничения частной собственности, замена ее «общественной», которой распоряжалась и пользовалась партийно-государственная номенклатура, образующая сходную с феодальной лестницей иерархию, немедленно приводили к избавлению общества от страсти к наживе, алчности, неумного стремления к обогащению. Однако вместе с ними тотчас исчезает и заинтересованность в труде, предприимчивость и инициатива, личная независимость и достоинство, свободы и права человека, а вслед за ними наступают застой и развал общественного производства, бедность, дефициты, нехватка продовольствия, поистине ответственны за все это «врагов» и репрессии.

Удручающее однообразие и закономерное сходство процессов, происходящих в совершенно разных по своей культуре, менталитету, обычаям и традициям обществах, всегда завершающихся одинаковым крахом, позволяют считать доказанным, что это тупиковый путь.

История развития нравственности подтверждает ее общественно-историческую природу, связь и зависи-

мость от изменения всех сторон единого общественно-го организма. Нравственное развитие общества предстает как процесс общественного производства духовных ценностей, обретающих по мере углубления и обогащения их содержания все более общечеловеческое значение, а также процесс развития человеческой индивидуальности, ее духовного раскрепощения и утверждения свободы и достоинства.

Переход от менее совершенных исторических состояний общества к более совершенным, включающий духовное развитие самого человека и его способностей превращать общественные требования и ценности в личностные мотивы поведения, и составляет содержание нравственного развития. Это развитие может быть названо прогрессом, ибо в его результате происходит переход от насильственных и принудительных форм социальной организации к их самоорганизации и саморегуляции на основе гуманистических ценностей.

Содержание нравственного прогресса включает в себя повышение авторитета и возрастание роли морали в жизни общества, повышение эффективности выполнения ею своих функций, ее способность адекватно оценивать явления социальной жизни с точки зрения гуманистических идеалов.

Одновременно возрастает удельный вес нравственных мотивов в поведении человека, совершенствуется духовный мир личности, ее способность к нравственным переживаниям.

Важнейшим условием для нравственно-прогрессивного развития общества является создание объективных условий для расширения моральной свободы, самой возможности нравственно положительного выбора.

Критерием нравственного прогресса может быть именно степень духовной зрелости личности, ее способность сделать общечеловеческие нравственные ценности смыслом собственной жизни, ее соответствие идеалу свободной и равноправной с другими людьми личности. .o.

## СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ, НАЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ МОРАЛИ

**Ч**резвычайная сложность и особая «тонкость» нравственной сферы жизни предопределили тот факт, что в этике до сих пор отсутствует общезначимое определение морали, раскрывающее всю глубину, многозначность и всесторонность этого понятия. Большинство авторов сходятся на весьма общем, исходном понятии: мораль есть совокупность особого рода требований и оценок. Разновидностью этого исходного определения является представление о морали как совокупности правил и норм поведения человека в обществе. Естественно, что при таком подходе к сфере морали необходимо отнести и само поведение по этим правилам, и возникающие при этом отношения. Раз это поведение моральное, оно должно относиться к области морали.

В то же время в своей совокупности эти правила и нормы поведения образуют некоторый идеальный порядок, идеальную модель должного и правильного поведения. Это означает, что мораль есть определенное сознание, раз она задает идеальный порядок и выступает в качестве идеальной модели поведения и отношений.

Коль скоро этот идеальный порядок охватывает всю совокупность общественной жизни, обращается ко всем людям, то очевидно, что в силу такой всеобщности он не может являться продуктом отдельного индивидуального сознания, а представляет собой некий «всеобщий дух». Поэтому мораль часто еще определяют как форму общественного сознания.

Но сознание всегда есть осознание своего бытия, своего существования — «мыслью, следовательно, существую». Правда, мораль мыслит опять же особым образом — посредством правил и норм, то есть требований, соответствие или нарушение которых вызывает

## V. Социальная сущность, назначение и функции морали

положительную или отрицательную оценку. В моральных требованиях и предписаниях поступать так или иначе фактически отражается не то бытие, которое есть, а то, которое необходимо и желаемо. Осознавая их содержание и значение, субъект сознания узнает не о том, какова действительность сама по себе, а о том, какой она должна быть, чтобы соответствовать его пожеланиям к ней. То есть посредством морального сознания человек приходит к осознанию самого себя — кто он есть, раз ему необходимо то-то и то-то, почему и зачем ему это необходимо.

Поэтому мораль уже можно трактовать как форму самосознания, посредством которого человек приходит к постижению своего бытия в качестве человека, своего призвания и предназначения, а значит, целей и смысла своего существования.

Помимо этого, модель идеального, должного поведения, как и осознание своего признания, предполагает и порождает в человеке способность свободно выбирать и следовать заключенным в них ценностям. Это качества и черты внутреннего мира личности, ее «добродетели», включающие также наличие определенных установок и ценностных ориентации, потребностей в духовных ценностях, предполагающих в личности внутреннее уважение к ним и готовность им следовать.

И вот вся совокупность разнородных проявлений того, что называется моралью, должна найти свое выражение и объяснение в понятии морали.

Трудность этой задачи усугубляется многозначностью самого термина «моральное», из которых восемь основных и самых распространенных значений приводит О. Г. Дробницкий, внесший наибольший вклад в рассмотрение и разработку этой проблемы\*.

Весьма запутывает дело и духовная, идеальная природа морали. Ведь сознание само есть осуществленное противоречие — актуально оно всегда существует только посредством индивидуального сознания, но никогда не сводится и не исчерпывается суммой всех инди-

видуальных сознаний; сознание по определению субъективно, и в то же время его содержание объективно, оно отражает действительность, но и творит его, планируя будущее, ставя цели или создавая фантастические образы.

Проанализировав историко-этический процесс и реконструировав имманентно ему присущие концептуальные способы видения морали, О. Г. Дробницкий зафиксировал ряд антиномий, относящихся к сущности морали. При этом каждая из этих антиномий углубляет понимание морали, только будучи взятой в единстве составляющих ее противоречивых утверждений. Попытка же усилить понимание морали за счет отказа от одного из составляющих антиномию тезиса, как показал О. Г. Дробницкий, делает концепцию односторонней и уязвимой для критики с противоположной стороны.

1. Так, начиная с античности, философы приписывали морали способность научить человека жить в соответствии с природой. Мораль тем самым рассматривалась как явление естественного мира, как продолжение земного порядка вещей, вопреки тем, кто видел в ней божественный дар, нечто идеальное и совершенное и поэтому неестественное. Однако признание естественного характера морали и отождествление добродетелей с естественными побуждениями приводило к исчезновению границ между людьми добродетельными и порочными, которые тоже следуют своим естественным побуждениям. Приходилось в самой природе разделять хорошие и нехорошие побуждения, делая это на основании введения взятого извне по отношению к природе критерия — разума, пользы, меры.

Признание же божественного, сверхъестественного статуса морали тотчас оборачивается превращением ее в нечто чудесное, далекое от реальной земной жизни, с чем человек не соприкасается в своем повседневном бытии и что ему совершенно не нужно и бесполезно.

2. Далее, моральные требования и ценности, обращенные к человеку, имеют объективное значение, ибо

они должны соответствовать общезначимым критериям и не могут зависеть от чьих-либо симпатий или антипатий. В противном случае не может быть никакого сравнения, выявления правоты, справедливости и благородства одних поступков перед другими, а любая субъективная нравственная позиция оказывалась вне моральной оценки — ее не с чем было бы сравнить, оценить и опровергнуть или признать.

Однако, с другой стороны, моральные требования уже в силу своего статуса выступают как чьи-то веления, и актуализируются они только в качестве проявления чьей-то воли, воли определенного субъекта.

3. При этом субъективная сторона морали проявляется также в том, что моральные требования выступают как предстоящая перед человеческой волей необходимость, по отношению к которой она должна определяться. Подчинение этой необходимости не может быть моральным, ибо доброта, честность и порядочность по принуждению невозможны, а несоблюдение ее сразу станет аморальным.

С другой стороны, поведение в соответствии с моральными требованиями обязательно предполагает принуждение, без которого поведение детерминировано естественной склонностью человека или его заинтересованностью, но не моралью. Морально-ценное поведение предполагает наличие именно моральной мотивации, включающей добровольное самополагание воли и автономию духа.

Мораль оказывается во всех этих случаях одновременно и сферой объективной необходимости, областью принуждения, и сферой субъективной свободы.

4. Мораль осознает себя как нечто объективно-всеобщее, единое везде и всегда, не зависящее от изменений и преходящих условий и авторитетное для всех людей, то есть как нечто абсолютное, сравнивая с чем, можно оценивать все другие ценности и даже особенные нравственные позиции. Но в то же время достаточно беглого взгляда на историю человеческого общества, чтобы убедиться в исторической изменчивости и относительности нравственных систем,

5. Исследователи природы морали, опираясь на представление о чувственно-эмоциональном и рациональном уровне мотивации человеческого поведения, небезосновательно обнаруживали в ней противоречивые характеристики. С одних позиций, мораль как выражение общезначимых ценностей и человеческого призвания связывалась исключительно со способностями разума и противопоставлялась стихии эгоистических чувств и страстей. Человек как существо сознательное только посредством разума мог адекватно осознавать свое моральное предназначение, в то время как существо чувствующее и стремящееся он приближался якобы к животному способу бытия и оказывался чужд морали. Но, с других позиций, только даваемая чувствами непосредственность переживания своего бытия представлялась единственным источником бескорыстных поступков/продиктованных именно чувствами сострадания, милосердия, чело вечности, в то время как расчетливая осмотрительность оказывалась всегда чужда морали.

6. Близким к этой антиномии оказывалось и представление о морали, с одной стороны, как о чем-то бескорыстном, благородном и возвышенном, чуждом утилитарным интересам и целям, а с другой — обязательно служащей какой-то цели и пользе, ибо для чего-то же она существует?

Таким образом, можно констатировать, что область морали объединяет огромное множество разнородных явлений и представляет собой некое единство противоположных определений — она и естественна, и сверхъестественна, и объективна, и субъективна, и сфера необходимости, и область свободы, и абсолютна, и относительна, и разумна, и неразумна, и целесообразна, и бескорыстна, самодостаточна.

Все эти характеристики возможно синтезировать в единое концептуальное понимание морали только с позиций материалистического понимания истории, вскрывающего общественно-исторический генезис, природу и социальное назначение морали.

Мораль была понята как продукт общественно-исторического развития, разворачивающегося на основе материально-практической деятельности человека, на основе общественного производства всей жизни людей и порождаемых этими процессами общественных потребностей и интересов. Ее непосредственным источником стала объективная общественная потребность в согласовании и регулировании коллективной, совместно-разделенной деятельности, сливающейся в общественный процесс производства самой жизни, когда в результате социального разделения труда происходят дифференциация и структурализация общества и появление множества социальных субъектов со взаимопересекающимися, взаимонакладывающимися и взаимопротиворечащими интересами.

В этих условиях именно мораль берет на себя роль духовного средства осмысления и выражения сначала коллективного, общего интереса, а затем общественного, всеобщего, противостоящего в качестве «общего знаменателя» стихии индивидуальных, частных и отдельных интересов и стремлений.

Все установления и правила, требования и ценности, претендующие на статус нравственных, всегда выступали средством выражения интересов коллективной общности, способом осуществления воли той общественной целостности, к которой принадлежал человек. Их назначением оставалось поддержание единства и целостности этой общности посредством выдвижения базисных духовных ценностей вопреки тенденциям дифференциации и дробления общественной структуры и системы интересов.

Ощущая себя принадлежащим различным общностям и одновременно осознавая собственную индивидуальность и отдельность от них, человек чувствовал в душе борьбу различных влечений, стремлений и сил и нуждался в некоторой направляющей его системе ориентации, имеющей высокую значимость и авторитетность как для него самого, так и для общества. Такой системой ориентации и становилась моральная регуляция.



История общественного развития предстает как двуединый процесс постепенного обособления индивида от общества и расширения в результате процессов общественной дифференциации и интеграции той общности, к которой он принадлежит, с которой себя идентифицирует и чьи базисные ценности разделяет. Именно сложность и противоречивость этих процессов предопределяют сложность и противоречивость теоретических определений и характеристик морали.

Собственно, выявить сущность какого-либо явления — это значит составить о нем понятие, добиться понимания его возникновения, назначения, устройства, функций, способов их осуществления, объяснить многообразие проявлений и различий в определениях и характеристиках. Это становится *возможным в свою очередь* на путях определения базисного, родового понятия и выявления отличительных видовых признаков исследуемого явления, то есть установления его специфических особенностей, отличающих его от однородных явлений.

Таким родовым определением для исследования сущности морали, как считают самые компетентные авторы — О. Г. Дробницкий, Л. М. Архангельский, С. Ф. Анисимов, А. И. Титаренко, А. А. Гусейнов, — является способ регулирования общественных отношений и поведения человека.

Правда, разделяя общие принципы и подходы к пониманию морали, А. И. Титаренко совершенно обоснованно указывал на смысловую ограниченность такого исходного понимания. Ибо как бы ни описывали и ни раскрывали глубину и специфичность морального регулирования поведения, это не исчерпывает богатства содержания морали как особой сферы ценностного бытия человека, способа уяснения смысла своего существования и сферы самореализации.

Любой же регулятор, каким бы сложным он ни был, представляет собой в конечном счете механизм, назначение которого исчерпывается его устройством и функциями.

Мораль же является и способом познания, постижения человеком своего призвания в мире, средством усовершенствования всего бытия через развитие человека и совершенствование общественных отношений, она фактически задает и формирует цели всей духовной культуры и критерии ее оценки. Мораль сама становится важнейшей составляющей всей духовной культуры, ее ценностно-смысловым ядром, без чего культура лишается своего гуманистического содержания. Вследствие этого А. И. Титаренко предлагает более общее родовое определение в качестве исходного базисного понятия для развития концептуального понимания морали. Это — способ практически-духовного освоения человеком действительности.

Он исходил при этом из мысли К. Маркса, что человек осваивает мир материально-практически и на основе этого также духовно, через развитие форм сознания. В свою очередь духовное освоение действительности идет от первоначально не расчлененного сознания, в котором познавательные, ценностные, эмоционально-чувственные моменты слиты, ко все большей дифференцированности по назначению, способам и формам такого освоения. Вслед за Марксом Титаренко разделил духовное освоение мира на теоретический способ, результирующийся в познании и науке, и духовно-практический способ освоения действительности, в недрах которого и вызревает мораль.

Познание дает человеку предметное сознание, основным содержанием которого является знание о том, каков мир сам по себе, объективно, и развивается оно в противоположности истины-заблуждения. Его главной целью является истина.

Эмоционально-чувственное и ценностное освоение мира в свою очередь воплощается в художественно-эстетическое сознание и моральное сознание.

Художественно-эстетическое освоение действительности есть его образное, чувственно-эмоциональное осознание, развивающееся в противоположности пре-

красного и безобразного. Главной же целью становится здесь красота.

Мораль же выступает таким способом освоения действительности, которое связано с осознанием человеком и обществом самих себя, того, что они есть и в чем состоит их предназначение, какими они должны быть, чтобы ему соответствовать. Это осознание выражается в выработке поведений и оценок, требований и ценностей, вследствие чего Титаренко называет его оценочно-императивным. Моральное сознание общества развивается через порождение и разрешение противоположности добра и зла, а его главной целью и ценностью является добро.

Истина, красота и добро — вот три грани единого идеала духовности, являющегося высшей целью духовного освоения человеком действительности и определяющего структуру и содержание этого освоения.

В реальной жизни различные способы освоения мира взаимопроникают и взаимодополняют друг друга, пересекаются в общественном и индивидуальном сознании, не утрачивая при этом своей самостоятельности именно в силу специфики истины, добра и красоты.

Таким образом, мораль есть разновидность практически-духовного освоения действительности, оценочно-императивный способ освоения мира, связанный с выработкой духовных ценностей и требований и формы человеческой индивидуальности, составляющий особый прием ориентации человека в социальной среде. Это такой способ регулирования поведения человека, который осуществляется через выработку духовных ценностей — понятий добра и зла, долга и справедливости, через стремление к целям, составляющим смысл человеческого существования.

Оценочно-императивное освоение действительности оказывается целиком пронизано рефлексивностью, то есть отражением не столько самой действительности, сколько того, что в ней нужно человеку, что соответствовало бы его потребностям и способствовало его развитию.

Поэтому объективной основой ценностей и повелений, составляющих содержание оценочно-императивного освоения действительности, самим источником императивности и долженствования является лежащая в основе функционирования общества историческая необходимость в поддержании единения и сплочения, а также во взаимосогласовании деятельности людей.

Вообще природа ценностей, лежащих в основании оценочно-императивного способа освоения мира, оказывается тесно связанной и определяемой именно через общественно-историческую необходимость, придающую этому освоению его повелительность, требовательность, императивность.

Ценности не есть некоторые идеальные сущности, познание которых вызывает желание и стремление их достичь и следовать им. Ценность, как, например, определяет ее О. Г. Дробницкий, есть отражение, рефлексивное осознание назревших, требующих своей реализации, но еще не реализованных потребностей общественного развития. Именно сила необходимости, стремящейся к реализации, задает масштаб и значимость ценностей. То, что нужно, то и начинает осознаваться как нечто ценное, дорогое, значимое и важное. Логика ценностного отношения строится не по принципу «чем дороже, тем нужнее», а наоборот, — «чем нужнее, чем труднее, чем реже, тем дороже и ценнее».

Поэтому при рассмотрении морали как разновидности оценочно-императивного освоения действительности О. Г. Дробницкий и А. А. Гусейнов на первое место ставят именно историческую необходимость, общественную потребность и ее выражение в требованиях, в долге, а другие авторы — С. Ф. Анисимов, Л. М. Архангельский, А. И. Титаренко — полагают, что ведущую роль играют именно ценности — благо, добро и другие.

Но и те, и другие сходятся, что в основе требований и ценностей помещаются именно историческая необходимость, потребности общественно-исторического

Выяснив исходное, родовое определение морали как разновидности практически-духовного, оценочно-императивного способа освоения мира, как способа ценностной ориентации и регулирования поведения человека и общественных отношений, необходимо перейти к вопросу о специфике этого освоения и регулирования. Эта специфика лучше всего может быть выявлена путем сопоставления морали с другими способами регуляции поведения людей и их мотивации.

Как было установлено ранее, исторически первым видом социальной дисциплины можно считать обычно-традиционную систему регламентации поведения индивида в родовом обществе. Жизнь первобытного человека была жестко регламентирована ритуализированными формами поведения, которые требуют от людей однотипных поступков в условиях повторяющихся и сходных ситуаций. Это запреты, табу, обычаи, традиции, обряды и ритуалы. Все их, условно говоря, можно свести к обычаям, которые, передаваясь из поколения в поколение и приобретая устойчивость, превращаются в традиции, а в своих символизированных проявлениях — в ритуалы и обряды. Поэтому нагляднее всего специфику морали можно установить именно в сопоставлении ее с обычаям.

Регуляция поступков и общественных отношений обычаями в наиболее чистом виде происходит в условиях родоплеменного строя, когда индивид еще целиком отождествляет себя с коллективом, а его поведение характеризуется нерасчлененностью, слитностью поведения и сознания. Здесь отсутствует мораль как система норм, отличных от самой практической деятельности, как выражение идеального долженствования, а сам индивид не различает в своем поведении права и обязанности.

Обязательность, простота и сила нравственных установлений здесь основана на их полезности коллективу, с которым отождествляет себя индивид, и является результатом его сознательного личного выбора. Индивид поступает «как всегда» и «как все», его поступки имеют безотчетно-принудительный харак-

тер детерминации, определяются сложившимся положением вещей.

Вследствие этого некоторые авторы исключают вообще обычаи из сферы морали, не учитывая, что мораль развивается не только в своем ценностном содержании, но и в способах его осуществления.

Действительно, не все обычаи имеют нравственное содержание, так как в них отсутствует основное качество, превращающее обычаи уже в нравы — отношение к человеку не как к вещи, а признавая ценность человеческой жизни. Это, например, обычаи, связанные с регламентацией выбора пищевых продуктов, способов их приготовления, способов ведения охоты, устройства жилища и т. д.

Но там, где такое отношение имеется, обычаи, несмотря даже на безличный характер их мотивации, отсутствие возможности выбора, по своему назначению и содержанию образуют действительный фундамент нравственности — деление добычи поровну, уважение к старшим и т. д. Ведь и в развитом состоянии нравственности моральные нормы, становясь общепризнанным достоянием всех людей, превращаются в обычные формы поведения, утрачивают оправдательно-объяснительную мотивацию и исполняются по привычке. Приветствовать кого-то при встрече, извиняться за причиненное беспокойство, предложить гостю лучший кусок за праздничным столом — давно не является результатом напряженного морального выбора личности, став шаблоном поведения и освободив тем самым моральное сознание личности для более важной работы.

Тем не менее, признавая за обычаями нравственное значение, способность взаимопревращения — обычаи можно исполнять сознательно и добровольно, а идеальные моральные требования превращать в привычные формы поведения, — нельзя не видеть существенные различия между ними и моралью, которые подчеркивают специфику последней.

Прежде всего необходимо отметить, что обычаи имеют довольно четко очерченную локализованную

сферу действия — они распространяются прежде всего на представителей «своей» общности, характерны для определенного времени. Мораль же в своем идеальном выражении претендует на всеобщность и абсолютное значение всех своих ценностей и идеалов. Можно говорить об обычаях тех или иных племен, народов, но не о нравственности того или иного народа.

Далее, обычай по своей сущности оказывается обращен в прошлое, он учит жить по-старому, поступать «как всегда» и «как обычно». Поэтому он традиционен и консервативен по существу и имеет наибольшее значение и авторитет именно в традиционных, статичных обществах. Система обычаев направлена на то, чтобы сохранить зависимость и несамостоятельность личности в нравственных вопросах, на ее привычное и традиционное поведение. Фактически он выражает и закрепляет сложившееся положение вещей, то, что есть, или говоря философским языком — сущее. Поэтому общество, где сильна власть обычаев и традиций, гораздо труднее усваивает новые веяния и менее способно к обновлению и развитию.

Мораль же, выражая в своих ценностях назревшие, но еще не реализованные общественные потребности, устремлена в будущее, нацелена на улучшение и усовершенствование. По отношению к достигнутому уровню нравственной культуры поведения и общественных отношений она всегда проникнута неудовлетворенностью и критичностью. Она предполагает и порождает личность самостоятельную, не полагающуюся на чужой авторитет, способную к внутренней духовной работе и самостоятельному моральному выбору и ответственности за него. По самой своей природе ей присущ отрыв от сущего, того, что есть, и идеализированное «забегание», «заглядывание» вперед, утверждение того, что, возможно, и не будет, но *должно* быть.

Обычаю присуща жесткая, детальная, однозначная, ситуационно ограниченная регламентация, практически не оставляющая простора для импровизации, проявления свободы личности.

Мораль же требует именно личной ответственности за предполагаемые поступки и не приемлет никаких доводов, что «все так поступают», для оправдания своего малодушия.

То есть, если обычай требует только исполнения, не интересуясь его мотивацией или сводя ее к подчинению господствующей традиции, то мораль придает исключительное значение именно развитой личной мотивации, способности личности руководствоваться в поведении не эгоистическими интересами или давлением чужих авторитетов, а собственным видением морального смысла ситуации, моральными ценностями. Моральный поступок поэтому всегда по существу есть свободное творчество, а морали присуще развитие в человеке способности к свободе, к преодолению сложившихся канонов и стереотипов.

И даже приведенные ранее рассуждения о возможности превращения моральных норм в привычно обывденные формы поведения нуждаются в серьезном уточнении. Исполнение требований морали но привычке, без оправдательно-объяснительной рефлексии и сознательной мотивации вовсе не тождественно поступку по логике обычая, ибо в первом случае такая работа сознания обязательно присутствует на этапах формирования ценностной ориентации и многократных повторений, способствующих превращению требований в привычку, а во втором — не предполагается вовсе.

Таким образом, мораль предстает как исторически гораздо более развитый и сложный способ регуляции поведения, нежели обычай.

Следующим шагом в выяснении специфики морали может быть сравнение ее с правом, одним из важнейших социальных институтов в цивилизованном обществе.

Мораль и право имеют много общего, поскольку у них оказывается весьма сходным социальное назначение — регулировать и направлять поведение людей в обществе. И мораль, и право возникают в ответ на общественную потребность в поддержании устойчивости и целостности общества и выражают общественно-

историческую необходимость его существования и развития. Полноту своего развития и проявления они получают в связи с переходом от родового общества к классовому, с появлением цивилизации и всех ее атрибутов — частной собственности, личности, государства и права. И мораль, и право в своем маличном бытии представляют совокупность относительно устойчивых требований, норм, предписаний и правил, выражающих общественную волю, общественную необходимость, в которых заключены представления о справедливом, должном порядке вещей. И мораль, и право стремятся охватить практически всю совокупность общественных отношений, хотя это удается им не одинаково.

Однако наряду со сходством у них имеются существенные различия.

Прежде всего бросается в глаза, что право имеет официальный, закрепленный и выраженный в существовании социальных институтов (институциональный) характер. Оно возникает вместе с государством, опирается на его авторитет и силу и имеет официально-обязательный характер. Исполнение норм права обеспечивается потенциально или актуально силой принуждения с помощью органов государства и должностных лиц.

Требования и ценности морали не имеют такого институционального характера, они поддерживаются силой общественного мнения, сложившимися нравами, личной убежденностью индивида.

Право в качестве своего источника имеет волю законодателя, будь то народное собрание, монарх, парламент или Государственная дума. Принятые законы формально закрепляют, фиксируют права и обязанности граждан. Заключенные в них требования являются теперь обязательными для исполнения, а нарушения этих требований или отклонения от них рассматриваются как незаконное поведение, предполагающее правовую ответственность.

Мораль же возникает стихийно в процессе общественной жизни и отражения ее потребностей в общес-

твенном сознании, и поэтому ее ценности и требования носят обезличенный, анонимный характер, они как бы обращены от имени всех ко всем. Моральные требования и ценности нигде формально не зафиксированы и существуют идеально, в сознании общества и человека. Разумеется, их можно записать и сформулировать в виде «десяти заповедей» или «морального кодекса врача», но это будет лишь вторичная рационализация и вербализация некоторого изначального содержания. Моральные требования не могут быть осуществлены силой принуждения, ибо в основе их обязательности лежит не страх наказания или стремление поддержать репутацию законопослушного гражданина, а свободное добровольное принятие, самообязующее веление.

Именно здесь проявляется важнейшее различие права и морали. В силу своего статуса право оказывается безразличным к характеру мотивации, лежащей в основе законопослушного поведения. Для него главным оказывается соответствие поступка норме закона, а продиктовано оно страхом наказания, расчетом, желанием приобрести определенную репутацию или уважением к закону и общественному порядку, — это не имеет значения. Добрый человек, нарушивший закон, должен быть наказан, а злой и негодный в случае соблюдения им требований закона оказывается перед ним чист. Право, конечно, учитывает моральный облик и характеристики человека, преступившего закон, но только для определения меры типичности такого поступка и возможного смягчения наказания, но не освобождения<sup>^</sup> от него.

Моральный же поступок отличается от просто легального не внешней оболочкой, не материей поступка, а именно характером мотивации, предполагающей наличие следов того, что поступок совершен не по расчету или выгоде, а из уважения к моральным ценностям и долгу. Моральное поведение зиждется на свободном, добровольном самообязующем велении личности, когда есть возможность поступить так или иначе.

Соответственно и санкции, наказание, в системе права имеют фиксированный характер и воплощаются в материальных последствиях — штрафе, ограничении свободы, высшей мере «социальной защиты» общества, остающейся в арсенале правового регулирования.

Санкции морали имеют идеальный характер и проявляются в реакции общественного мнения — одобрении и похвалах или осуждении и бойкоте, а также в личных переживаниях человека — чувство удовлетворения от сознания исполненного долга или переживаний, угрызений совести от раскаяния в содеянном.

Разумеется, это не означает, что правовые санкции «сильнее», ибо их воздействие зависит прежде всего от моральной развитости человека, от богатства его духовных переживаний, от его уважения к морали и степени ее усвоения.

Можно также отметить формальные различия, имеющиеся между правом и моралью. Право стремится к хлесткой однозначности, недопустимости различных трактовок и интерпретаций требования закона и поэтому детально и точно формулирует свои требования. Действующие законы, даже если они перестают соответствовать общественным интересам и потребностям, не допускают самовольных изменений или «новых прочтений», а должны быть изменены только в установленном законом же порядке.

Поэтому право имеет более косный и статичный регулятор, зачастую не успевающий за ходом времени и тормозящий процесс обновления общества. Мораль же в силу идеальности, неформализованное<sup>TM</sup>, неоднозначности предстает в этом смысле более динамичным и гибким регулятором, который и по сфере своего действия превосходит право. Ибо право не в состоянии подчинить себе абсолютно все сферы человеческой жизни, прех<де всего духовную жизнь человека, его мысли и чувства, а также глубоко личные переживания и отношения между людьми — дружбу, любовь.

В целом же можно констатировать, что право остается внешним регулятором поведения, в то время как мораль является глубоко внутренним, личностным спо-

собом ориентации человека, саморегулятором его поведения.

Однако наряду с обычаями, привычными, традиционными формами поведения, следованием велениям закона человек зачастую руководствуется простыми соображениями собственной выгоды, следует своему утилитарному интересу. При этом он может принимать в расчет имеющиеся обычаи и вообще распространенные формы поведения, не нарушать требования закона и даже имитировать уважение к ценностям морали. Такое поведение зачастую выглядит как вполне респектабельное, гарантирующее человеку высокий престиж и уважение в глазах окружающих. Однако если хоть в самой мелочи в этом поведении проскользнет лишь намек на то, что оно подчинено достижению только собственной выгоды, а соблюдение норм благопристойности есть лишь средство нажить моральный капитал, то сразу такое поведение оказывается сомнительным с точки зрения чистоты мотивов. Это позволяет выделить еще одну специфическую черту морали — ее принципиально бескорыстный характер, ориентацию не на утилитарную пользу, которую можно «класть в карман», а на умножение в мире добра, бескорыстия, благородства.

Таким образом, теперь можно свести воедино все выявленные характеристики и определения морали, позволяющие составить о ней понятие. Мораль есть способ практически-духовного, императивно-ценностного освоения действительности, имеющий целью регуляцию общественных отношений и поведения человека и заключающийся в выработке духовных ценностей и требований, отражающих историческую необходимость общественного развития и проявляющихся в сознательной деятельности людей.

Его специфика состоит в том, что это особая форма регулирования, заключающаяся в глубоко личной, субъективной мотивации поведения, свободном и добровольном принятии обязательства следовать требованиям морали, подкрепленного только личной убежденностью в их справедливости и человечности.

Мораль поэтому выступает как наиболее развитая форма социальной регуляции, как ее высшая ступень — саморегуляция, заключающаяся в сознательном и добровольном следовании нравственным мотивам и целям — представлениям о добре и зле, достоинстве и чести, справедливости и долге, не обремененном следами давления и принуждения, расчета или выгоды.

Коротко говоря, мораль — это внутренний саморегулятор поведения человека, настроенный на принципы человечности.

Отсюда становится понятным ее основное назначение — быть способом духовного освоения действительности, надежным средством ориентации человека в мире социальных отношений и ценностей, регулировать поведение человека и всю систему общественных отношений с точки зрения поддержания единства и сплоченности общества, развития и совершенствования общественных отношений и самого человека.

Это назначение конкретизируется в присущих морали функциях, среди которых выделяют регулятивную, оценочно-императивную, воспитательно-гуманистическую, познавательную, прогностическую, идеологическую.

Разумеется, все они взаимоперекрещиваются и пересекаются — регулирование общественных отношений осуществляется посредством выработки требований и ценностей, самого ценностного отношения и предполагает воспитание у человека потребностей в добровольном и сознательном следовании этим-ценностям. Но тем не менее можно говорить о каждой из них отдельно.

Раскрывая специфику регулятивной функции морали, необходимо отметить, что требования и ценности, которые она реализуют, являются специфической формой осознания обществом своих потребностей и необходимости совершенствования. Именно потому, что индивидуальный прагматический интерес отдельного человека всегда оказывается для него ближе и доступнее, общество свои интересы, которые всегда отдаленнее и перспективнее первых, представляет как

долженствование, как обращенное к индивиду требование. Поэтому эффективность выполнения моралью своей регулятивной функции зависит от того, насколько человек оказывается способным сделать предъявляемые к нему требования своими личными мотивами поведения. А это в свою очередь зависит от того, выражают ли заложенные в этих требованиях ценности, потребности и интересы этого человека, и более того, насколько они универсальны, соответствуют интересам человеческой сущности вообще.

Если в обществе складывается относительно устойчивый и равновесный баланс интересов, если положение человека в нем относительно стабильно, а потребности и интересы признаны и гарантированы, то ему гораздо легче воспринимать провозглашаемые моралью ценности и следовать обращенным к нему требованиям.

Гораздо труднее найти в себе силы для соблюдения требований морали, если человек ощущает себя обездоленным и обойденным, если его права и интересы не соблюдаются и не находят в этом обществе защиты.

Однако это не означает, что общественное несовершенство может быть принято моральным сознанием в качестве реабилитирующего фактора, оправдывающего нечестное, коварное, жестокое поведение, игнорирование требований долга и совести. Мораль в этом случае бескомпромиссна — в любых самых несправедливых ситуациях человек должен сохранять самоуважение и достоинство, что предполагает способность жить по принципам человечности вопреки всем обстоятельствам и несчастьям.

Мораль как бы говорит человеку — «легко быть честным и добрым, когда у тебя самые глубокие и полные карманы, но и ценность такой легкости невысока, в то время как сохранить достоинство и благородство при незаслуженных бедствиях и несправедливости много труднее и ценнее».

Поэтому другим и более надежным средством повышения эффективности выполнения моралью своей регулятивной функции, наряду с гармонизацией общественных отношений, является духовная развитость

**человека, его моральная зрелость, крепкое чувство чести и собственного достоинства, не позволяющее ему поступиться моральными ценностями без серьезного ущерба для самой личности ни при каких обстоятельствах.**

О цепочно-императив нал функция морали находит свое выражение в формулировании повелений, то есть отражения действительности с точки зрения, какой она должна была быть, если бы отношения людей строились в соответствии с идеальным долженствованием. Кроме того, она включает в себя процедуру морального оценивания, установления соответствия действительности и поступков человека строю моральных ценностей, определения качества поступка. Более подробно сама эта процедура будет рассмотрена в разделе, посвященном моральной оценке.

В то же время свести мораль только к регулированию и оцениванию, даже если учесть всю глубину и специфичность этих действий, означало бы обеднить ее гуманистическую сущность, свести к механизму самонастройки общества. Мораль составляет также важнейшую часть духовной культуры человечества, даже более того — ее ядро, без которого эта культура была бы сухой и безжизненной. Приобщение к моральным ценностям, воспитание моральных чувств и переживаний, высоких духовных идеалов и способностей сопереживания, сочувствия, милосердия, то есть всего того, что делает человека человеком и моральным существом, составляет содержание воспитательно-гуманистической функции морали.

Наряду с этими основными функциями морали, она иногда рассматривается как отрасль познания, ибо отражает действительность иод специфическим углом зрения — какой она должна быть, чтобы соответствовать принципам истинной человечности. Устремленная в будущее мораль как бы прислушивается к подземному гулу истории, стремясь подобно научному предвидению или догадкам научно-фантастической литературы ухватить контуры будущих общественных отношений, прообразы человека будущего. При этом

она не просто рисует это более совершенное будущее, но и действует по принципу целевого причинения, требуя от человека и человечества вопреки, казалось бы, самоочевидной невозможности самосовершенствования по принципу «должен, значит, можешь».

Мораль охотно используется политиками для того, чтобы представить себя и свою деятельность служением не только политической целесообразности, но и прежде всего гуманности и всеобщей справедливости, в то время как деятельность своих противников — как своекорыстную и расчетливую, не считающуюся с ображениями морали и этики. Политическая борьба в открытом, демократическом обществе разворачивается на глазах граждан, чье мнение в качестве избирательных голосов становится желанной целью политиков. Поэтому разворачивается война обличений, разоблачений, компроматов, где главной целью является моральная дискредитация соперников, их позиций и идей, собственное возвышение и продвижение. Эта способность морали усиливать или ослаблять политические позиции может быть названа ее идеологической функцией.

В целом же все эти функции тесно взаимосвязаны, обуславливая богатство и содержательность духовной жизни человека, придавая ей гуманистическую направленность и высокую осмысленность.

Мораль играет чрезвычайно важную роль в процессе исторического развития общества — она служит средством его духовного сплочения и совершенствования посредством выработки духовных ценностей, позволяющих человеку ориентироваться в жизни, осознавать ее смысл. Она регулирует общественные отношения и поведение человека и воспитывает его сознательной и духовно развитой личностью.



## **ОБЩАЯ СТРУКТУРА МОРАЛИ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ**

**В**ся общественная жизнь человека является по преимуществу практической, связанной с деятельным освоением и преобразованием действительности. В основе возникновения человека и общества лежит трудовая деятельность, общественное производство, и вся всемирная человеческая история, по мысли К. Маркса, есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом.

В процессе исторического усложнения человеческой деятельности и всей общественной жизни природных, естественно действующих факторов, регулирующих жизнь человека, становится недостаточно, и возникает система специфических общественных механизмов, направленных на обеспечение единства и взаимосогласованно единства множества индивидуальных и разнонаправленных стремлений, на поддержание общности как единственного способа существования и развития человека. Формирующаяся система запретов и ограничений, предписаний и повелений отражает практику отношений и одновременно выступает как механизм согласования индивидуально-массового поведения с общественными потребностями.

Таким образом, первоначально возникающая нравственность выступает в виде реально складывающихся и практикуемых форм поведения и общественных отношений, когда долженствовательно-оценочный ее аспект еще не выделяется в особую сферу сознания, модели идеального долженствования, противостоящего реальной действительности. Фактически мораль исчерпывается областью нравов — реальной практики взаимоотношения людей.

Однако в связи с рефлексивным характером человеческой деятельности, порождающей ее осознание и одновременно все более определяющей им, и разво-

рачивающимся процессом углубления дифференциации общества с присущим ему многообразием и столкновением интересов мораль как бы «отслаивается» от реальной практики и поведения людей и перемещается в идеальную, долженствовательскую сферу. Она как бы становится над столкновением индивидуально-корпоративных интересов в качестве осознания и выражения наиболее глубинных и существенных потребностей общественного развития.

Вследствие этого нравственная жизнь человека и общества приобретает многослойную сложную структуру, основными элементами которой являются моральная практика, область реально практикуемых индивидуально-массовых форм поведения и складывающихся отношений, и моральное сознание как выражение идеального долженствования, ка которое необходимо ориентироваться.

При этом разумеется, что в реальной жизни деятельность и сознание взаим о порождают и взаимообуславливают друг друга, существуя одно через другое. Однако в научном анализе мораль можно рассматривать либо как сферу реально-практических отношений, регулирующих индивидуально-массовое поведение и воплощающихся в них, либо как особую сферу духа, сознания и воления. Да и в обычной жизни далеко не одно и то же: знать нормы и принципы нравственного поведения и поступать в соответствии с ними.

Поэтому в этической литературе принято разграничивать область морали на нравственную деятельность и отношения и моральное сознание. При этом нравственные отношения рассматриваются именно как опосредующее звено, то, что определяет собой и деятельность, и сознание, а также как то, что непосредственно отражается в них.

### 1. Моральная практика и моральное сознание

Что же представляет собой сфера моральной практики — нравственной деятельности и отношений? Как она взаимодействует с моральным сознанием?

Нравственная деятельность — это понятие, которое используется в этике для выявления смысла, присутствующего всем другим видам деятельности человека. Оно обозначает не особую сферу деятельности, имеющую предметно-содержательную определенность и специфику — например, трудовая, научная, художественная, — а общественную значимость любой деятельности человека. Любое моральное действие включает в себя работу сознания — мыслительные, чувственные, волевые компоненты, но в то же время не сводится только к ним, ибо предполагает свое опредмечивание, объективацию в реальной действительности в качестве определенного результата.

Правда, можно в целостном комплексе единой человеческой деятельности выявить такую, которая непосредственно по своим целям и содержанию подчинена сотворению добра и мотивируется исключительно моральными мотивами. Это «чистая» моральная деятельность — оказание гуманитарной помощи, филантропия, нравственное проповедничество и моральное воспитание. Однако в широком смысле слова под моральной деятельностью понимается вся человеческая деятельность, поскольку она имеет общественно значимый смысл, на нее распространяются нравственные требования, и она поэтому подлежит нравственной оценке.

Именно в том, насколько действия человека объективно пронизаны и наполнены общественно значимым смыслом, служат высоким целям и воплощаются в необходимых для нормальной жизни общества результаты, проявляется его нравственный потенциал, уровень нравственного развития. «Так как сфера нравственности есть по преимуществу сфера практическая и образуется преимущественно из взаимных отношений людей друг к другу, — писал В. Г. Белинский, — то здесь должно искать примат нравственности человека, а не в том, как человек рассуждает о нравственности».

Нравственная деятельность складывается из поступков, которые имеют собственную структуру, синтезируют в себе внешние, материально-вещественные его

**составляющие и внутренние, духовно-личностные компоненты.**

Совершая поступки, человек вступает в определенные отношения с другими людьми, с обществом. Тем самым он устанавливает общественные отношения, совокупность связей и зависимостей, которые и называют нравственными отношениями. Нравственные отношения — это также не особый вид отношений, существующих отдельно от других общественных отношений, а их ценностное смысловое содержание (хотя можно выделить и «чисто» моральные отношения — например, отношения любви или дружбы).

Нравственные отношения несут в себе морально ценное содержание, выступают способом детерминации поведения человека наряду с ценностями морального сознания и неморальными внутренними побуждениями. Вследствие этого они накладывают на человека определенные обязанности. В моральных отношениях человек постоянно как бы является и субъектом этих отношений, поскольку они и возникают как результат его деятельности, и их объектом, поскольку сам строй нравственных отношений, который застает человек при своем вступлении в общественную жизнь, сложился и существует независимо от него, предъявляя к нему определенные обязательства.

Поэтому как бы ни разнообразились нравственные отношения по содержанию, то есть какого рода обязанности устанавливаются данными нравственными отношениями, в какого рода поступках они реализуются, — их внутренним стержнем является отношение личности к обществу. Можно даже установить идеальный, то есть мыслимый в качестве самого совершенного и желаемого, характер отношения между человеком и обществом, модификацией которого и будут все реальные нравственные отношения.

Таким идеальным нравственным отношением можно считать отношение личности к общественному благу, которое потенциально предполагается во всех требованиях и ценностях морали, как к высшей, приоритетной цели, как наиболее важной для него ценности.

Только при наличии такого внутреннего настроя его поведение и поступки могут служить установлению отношений солидарности и коллективизма, добросовестности в работе, патриотического служения на благо отечества, доброжелательности, гостеприимства и даже дружбы и любви. Ведь и самые интимные душевные отношения между близкими людьми предполагают следование общественно полезным ценностям — верности, преданности, бескорыстному желанию добра другому.

Однако само это отношение личности к общественному благу как высшей ценности, из фундамента которого вырастают другие моральные отношения, предполагает в качестве своего необходимого условия обратное, не менее фундаментальное отношение общества к личности как конечной цели своего существования и развития. Не человек является средством всех общественных преобразований, орудием общественных законов и исторической необходимости, а общество есть продукт взаимодействия людей, условие саморазвития и самореализации человека.

Это фундаментальное отношение к человеку как конечной цели общественного развития предопределяет гуманистический характер общественного блага и всех строящихся на его основе нравственных отношений. Ибо в противном случае они оказывались бы бесчеловечными, требуя от человека только одного — жертвенного самозаклания во имя чуждой ему ценности. Соответственно отношение общества -к человеку как конечной цели своего развития результируется в принципе гуманизма и производных от него нравственных отношениях, выражающих права, свободу и достоинство человека.

Конечно, такое взаимоотношение на основе встречных векторов — отношение личности к общественному благу как высшей ценности и отношение общества к человеку как конечной цели — есть лишь идеальное воспроизведение мыслимого совершенства, к которому необходимо стремиться, если желать преодоления раскола между моральным сознанием и моральной

практикой. Для этого необходимо еще пройти огромное расстояние в своем развитии и обществе, и человеку, но именно реальное состояние нравов, моральной практики и нравственных отношений фиксирует исторически конкретную меру приближения общества к этому идеалу.

Таким образом, становится очевидным, что моральная деятельность и нравственные отношения составляют объективированную, выраженную в поведении и социальных связях, сторону морали. Свое более или менее устойчивое закрепление они находят в общественных нравах, то есть относительно устойчивых, типичных и массовидных формах поведения и отношениях. Нравы по отношению к индивидуальной нравственной деятельности имеют значение детерминирующих ее наряду с моральными мотивами и неморальными побуждениями факторов.

Нравственные отношения, как и моральная деятельность, и объективны по своему статусу, и субъективны одновременно. Ведь они существуют независимо от воли и сознания отдельного человека, но в то же время являются выражением побуждения общественной воли и проявлением сознательной деятельности индивида.

Нравственные отношения образуют социально-ценностный каркас общественных отношений, складывающихся во всех сферах общественной жизни — в экономике, политике, праве, художественной, научной, спортивной деятельности, — придавая им человеческое измерение. Ведь они остаются каналами морального общения и взаимодействия людей, взаимной поддержки и чувствами, переживаниями, моральным опытом.

Собственно же идеальную сторону морали представляет моральное сознание. Вследствие того, что мораль целиком есть способ практически-духовного освоения действительности, именно моральному сознанию там принадлежит основная роль.

Моральное сознание разделяет присущие морали характеристики, и его рассмотрение подчиняется тем же методологическим принципам, которые используются при анализе форм общественного сознания.

Вообще формы общественного сознания различают по объекту отражения, по лежащей в основе его появления общественной потребности и соответственно по роли в жизни общества, а также по особенностям отражения действительности.

Моральное сознание порождается потребностью в регулировании общественных отношений и выполняет это свое назначение посредством выработки духовных ценностей, образующих в совокупности идеальную модель должного поведения и отношений. Моральное сознание не является предметно локализованным, ибо любые сферы жизнедеятельности человека — материальное и духовное производство, политика, взаимоотношения между человеком и государством, наука и искусство, быт и личные взаимоотношения между людьми, — все это является объектом его отражения, придавая моральному сознанию характер вездесущности.

Однако наука или искусство также в качестве форм общественного сознания имеют объектами своего отражения явления всей действительности.

Здесь необходимо вспомнить, что сознание вообще складывается из предметного сознания и рефлексии самосознания — оно знает то, на что направлено, что воспроизводит в своем содержании в идеальной форме и что составляет его предметное содержание, и одновременно оно осознает свое содержание как отличное от того, на что оно направлено, как свое субъективное бытие. И если эти моменты в индивидуальном сознании зачастую слиты и нужно специально фиксировать внимание, чтобы отличить предметное сознание, «то, что оно знает», от самосознания, осознающего, что это знание принадлежит именно субъекту, то в общественном сознании эти аспекты духовного освоения действительности оказываются четко разделены между различными формами, или видами, общественного сознания.

Роль предметного сознания, воспроизводящего действительность так, как она есть сама по себе, объективно, достается науке, идеалом которой является объективная

Остальные же формы общественного сознания отражают действительность рефлексивно, через призму своего предназначения и роли в обществе. Так, в отличие от науки, отражающей действительность так, как она есть, вскрывающей фактическое положение вещей, причинно-следственные связи объективного мира, то есть сущее само по себе, моральное сознание постигает действительность с точки зрения ее значения для субъекта сознания. Поэтому даже там, где объектом отражения выступает природа, научное суждение констатирует то, что есть — «природа подвергается технологичным перегрузкам», а моральное суждение отражает значение природы для человека и выражает отношение к ней — «любите природу, мать вашу».

Вездесущность морального сознания не исчерпывается тем, что все, в особенности явления общественной жизни, может стать его объектом. Моральное сознание универсально и в смысле того, что свои суждения оно обращает от имени всех ко всем, выражая свое содержание в безлично-анонимной форме. Эта особенность морального сознания, которое, с одной стороны, явно пронизано субъективностью, устанавливает значение явления для кого-то, а с другой — старается избежать идентификации с каким бы то ни было субъектом, заставляла философов прошлого признать моральные суждения априорными и абсолютными истинами, установленными самим Господом. Ведь только ему под силу сначала формулировать ценностное суждение, а затем творить бытие таким образом, чтобы это суждение было, оставалось абсолютно верным.

На самом деле всякий раз, когда кто-либо высказывает моральное суждение от имени какого-то субъекта, его подлинным авторитетным источником в силу специфики морального сознания оказывается более широкий субъект — не индивид, не группа, не класс и даже не существующее на данный момент общество, а человечество в целом, с его прошлым и надвигающимся будущим.

Рефлексивная природа морального сознания особенно явно проявляется в присущей ему деонтологич-

ческой и аксиологической модальности. Все образования морального сознания пронизаны императивностью, повелительностью, и их можно представить как разновидности морального требования. Одновременно эти требования выражают некоторую нужду, необходимость, потребность, имеющую в качестве цели некое идеальное положение вещей, удовлетворяющее эту нужду. Вот эти идеальные цели и выступают моральными ценностями, идеальными образованиями, в сравнении с которыми моральное сознание и устанавливает моральную ценность реальных поступков и явлений жизни. То есть в моральном сознании находит отражение не действительность сама по себе, взятая объективно, безотносительно к субъекту, а отношение к ней субъекта. В требовании поступать так или иначе или, что то же самое, в признании должного поведения и его результатов целями и ценностями, находит отражение не то бытие, которое в данный момент наличествует, а некая идеальная проекция желаемого и требуемого, необходимого бытия. Поэтому сама особенность отражения действительности в моральном сознании, вытекающая из его назначения и проявляющаяся в присущих ему долженствовательности и оценочности, предопределяет его специфику — смотреть на мир через призму субъективно-пристрастного, заинтересованного отношения к нему. Своим содержанием и значением моральное сознание дает представление о том, какой действительности должна быть, чтобы соответствовать потребностям субъекта. Это предопределяет присущий моральному сознанию дух критичности и неудовлетворенности, постоянное отталкивание от действительности, от реально достигнутого уровня развития, и забегание в идеальное бытие, выражающее более совершенный уровень общественных отношений.

Моральное сознание своим содержанием как бы задает впереди субъекта линию горизонта, символизирующую более совершенное и лучшее будущее, к которому можно приближаться, но при этом сама эта линия, планка устремлений, также удаляется и повышается.

При этом очень важно отметить еще одну особенность морального сознания. Будучи по форме отражения всеобщим, безлично-анонимным способом воспроизведения действительности в виде идеального, должного бытия, моральное сознание приобретает некий трансцендентальный, абсолютный характер. Оно несет в себе требование лучшего, но не лучшего тому или иному отдельному субъекту, а лучшего самого по себе, вообще.

Поэтому каждый отдельный субъект морального сознания, будь то индивид, социально-этническая общность, сословие, класс, общество в целом, никогда не может полностью отождествиться, слиться с этим трансцендентальным, абсолютным моральным сознанием, способным аккумулировать, в себе не просто эмпирические потребности и интересы наличных субъектов и требования существующего общества, а выражать некие общеисторические требования и законы развития человеческого общества вообще. Поэтому любое эмпирическое моральное сознание, то есть присущее отдельному субъекту моральное видение действительности, оказывается относительным, находится в постоянном беспокойстве за достоверность своего содержания, постоянно обращается к самоанализу и самообоснованию. Ощущая это свое несоответствие, моральное сознание отдельного субъекта оказывается пронизанным критической неудовлетворенностью не только по отношению действительности, но и к самому себе, что является мощным стимулом для его самосовершенствования.

В своем эмпирическом бытии, человек как бы раслаивается — он принадлежит различным общностям: классу, нации, профессиональной и возрастной группе, семье, самому себе, наконец, и ощущает их потребности своими, хотя и в разной степени. Это стимулирует работу его самосознания, заставляет его искать самоопределения, находить и воплощать в себе, своем духовном бытии некоторое сочетание, конфигурацию взаимопересекающихся потребностей и интересов общностей, к которым он принадлежит. Собственно, ин-

дивидуальное своеобразие этой конфигурации и составляет моральную позицию индивида.

Однако ни по отдельности, ни в совокупности моральное сознание отдельных субъектов, общностей не может полностью совпасть и исчерпывающе выразить содержание «всечеловеческого» морального сознания, которое остается абсолютным критерием для критического сравнения и оценки любой моральной позиции.

Само «всечеловеческое» моральное сознание является не выражением интересов более широкой общности, ибо тогда автоматически моральная позиция большинства была бы выше позиции меньшинства, не проявлением в особой специфической форме безличного должностования коллективного и общего интереса, а чем-то неизмеримо более глубоким. Моральное сознание призвано осознавать и выражать не интересы коллективных общностей в противоположность более частным и индивидуальным интересам, а некие абсолютные общеисторические потребности общественного развития. Абсолютные в том смысле, что они не зависят от конкретного уровня общественного развития, его социальной, этнической, классовой структуры, конфигурации общественных и индивидуальных интересов и выступают таковыми везде и всегда — потенциально, как в начале человеческой истории, или актуально, как на современном уровне, и останутся таковыми, даже если ей придет конец. Абсолютными также в том смысле, что они, эти потребности, составляют одновременно и средство, и цель общественного развития.

Таковыми можно считать потребности в признании и обеспечении ценности человеческой жизни во всех ее проявлениях — материальном и духовном. Именно рассмотрение и оценка всего происходящего, всей действительности с точки зрения человека как абсолютной ценности составляют сущность морального воззрения на мир.

Причем именно с точки зрения абстрактного человека, человека вообще, не принадлежащего никакому определенному обществу, классу, профессии, историческому этапу общественного развития, ибо все эти

характеристики лишь модифицируют, изменяют и искажают порождаемыми ими интересами и потребностями абсолютную общеисторическую потребность в обеспечении ценности человеческой жизни. Именно эта потребность осмысливается и выражается в содержании морального сознания, задающего гуманистический вектор реальной деятельности людей и как бы парящего над разветвляющимися в общественной жизни столкновением и борьбой интересов в качестве идеального эталона, мерила, оправдывающего или осуждающего положение дел в мире с точки зрения его соответствия или несоответствия принципам истинной человечности.

Ценность человеческой жизни, ценность личности со всеми ее правами, свободой и достоинством ныне признается базисной основой человеческого бытия вообще и морали в частности\*.

Только с такой позиции можно понять, почему морально более значимой, истинной может быть точка зрения индивида, а не коллектива, ибо истинность выносимых моральным сознанием суждений зависит не от того, что оно произносится от имени большинства или даже выражает интересы более широкой общности людей, а от его способности соответствовать универсальной базисной ценности всего исторического процесса и производным от нее ценностям — человеческой личности и ее интересам и потребностям.

Поэтому человек может быть прав, поступая вопреки общепринятым формам поведения, и может оказаться ответственным, даже если подчиняется им, поступает «как все», делает то же, что и другие.

Моральное сознание оказывается относительно независимым от фактического положения дел и интересов в обществе и само вносит суждения, оправдывающие или осуждающие существующие общественные порядки прежде всего потому, что оно не связывает

<sup>1</sup> См. об этом: Перестройка и нравственность. Материалы «круглого стола» // ВФ. 1990. №7. А также: Стенин В.С., Гусейнов А.А., Межуев В.М., Толстых В.И. От классовых приоритетов к общечеловеческим ценностям // Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1992. ...

свои суждения непосредственно с наличными фактами («поступай так, потому что это делают все») или с общественными интересами («нравственным является то, что служит интересам построения коммунистического общества»), В этих случаях моральное сознание пытаются подчинить другим видам социальной детерминации поведения человека, что оказывается для него неприемлемым.

«Поступай всегда так, чтобы выражать абстрактные принципы истинной человечности, интересы человеческой личности, даже если так никто не поступает, и это противоречит коллективным, общим, общественным (как разновидности общих) интересам!» — вот логика морального сознания, и отступление от нее может быть объяснено, но никак не оправдано. Моральное сознание не приемлет логики групповых интересов как критерия моральности — будь то интерес родоплеменной общности, средневекового сословия или потерявшего свои очертания в конце XX в. класса. В основе его требований и ценностей лежит не коллективное веление или совместное одобрение, а выражение подлинной цели социальной формы движения материи — потребности развития человеческой личности, их осознание и реализация в ответственном поведении человека.

В связи с этим весьма важным для понимания специфики морального сознания является выяснение его соотношения с общественным мнением. Ранее уже было показано, что регулятивная функция морали во многом осуществляется при опоре на общественное мнение, в связи с чем некоторые исследователи, видящие в морали прежде всего ее связь с общим интересом, почти отождествляют моральное сознание и общественное мнение. Раз моральные требования выражают волю социальной общности, а общий интерес является высшим критерием во взаимоотношениях человека и общества, то «естественно, что наиболее авторитетным субъектом моральной оценки выступает... общественность», считает Л. М. Архангельский\*.

При этом общественное мнение он именно так и определяет, как «коллективное суждение по вопросам, имеющим общественный интерес»\*.

Действительно, общественность, понимаемая как субъект прозрачности, гласности, публичности в вопросах морали, является важнейшим фактором, воздействующим на моральное сознание. Но именно в смысле обеспечения свободного и гласного, публичного характера функционирования морального сознания, а не как его подмена выражением группового интереса, который подминает и не дает свободно выразиться отличным от выраженного в «коллективном суждении» мнениям.

Поэтому более верной представляется точка зрения, что общественное мнение есть состояние общественного сознания, а не его часть. При этом оно может характеризовать не только моральное сознание, но и политическое, правовое, художественно-эстетическое, выполняя при этом экспрессивные, консультативные, директивные функции, вынося суждения и оценки, то есть внешне осуществляя процедуры, очень похожие на функции морали. Собственно, поэтому его и зачисляют в сферу морального сознания. Как и моральное сознание, общественное мнение носит неофициальный, неинституциональный характер, допускает дискуссионность и альтернативность суждений. То есть оно явно по своей форме может быть выражением морального сознания, его содержания.

Однако с таким же успехом оно может быть выражением содержания, расходящегося с содержанием и ценностями морального сознания, выражением классового, социально-группового эгоизма, национализма и вообще групповщины, что становится все более вероятным в условиях растущей зависимости от общественного мнения, от средств массовой информации, находящихся в руках отдельных социальных групп. Общественное мнение, ранее подобно морали характеризовавшееся стихийным характером существования,

теперь все больше становится организованным продуктом целенаправленной деятельности, навязываемым обществу и заставляющим его усваивать штампы и стереотипы суждений и оценок. В этом смысле общественное мнение становится уже выразителем не морального, а аморального содержания, ибо игнорирует важнейшее его условие — *уважение* личной самостоятельности человека.

Таким образом, общественное мнение, складывающееся в атмосфере гласного, открытого, публичного обсуждения нравственных вопросов, препятствующего навязыванию односторонней позиции и обращенного к свободному человеку, оказывается действительно важным средством и способом выражения содержания морального сознания. Но при отсутствии этих условий моральное сознание отдельного субъекта оказывается искаженным и далеким от истинных моральных ценностей.

Итак, можно подвести итог рассмотрению специфической природы морального сознания и особенностей осмысления им действительности.

Моральное сознание характеризуется универсальностью, всеобщностью, способностью все сделать объектом суждения и оценки, которые она выносит с точки зрения «всего человечества». За этой «всечеловечностью», всеобщностью помещается общеисторическая потребность в признании и обеспечении ценности человеческой личности, абстрактных принципов подлинной человечности, присутствующих в истории наряду с искажающими их конкретно-историческими интересами.

Вследствие этого моральное сознание стремится смягчить и отрегулировать столкновение и борьбу этих интересов, само оставаясь как бы над ними и отражая поведение и отношения людей друг к Другу с позиций идеального должностования, с позиций критической неудовлетворенности сущим и противопоставления ему некой идеальной справедливости, совершенства.

Поэтому моральному сознанию присущи императивность, повелительность и оценочность. Оно требует,

вменяет человеку идеально-должную модель жизнеустройства и оценивает степень соответствия или несоответствия его поведения этой модели.

Моральное сознание выступает в безлично-анонимной форме, обращая свои повеления и оценки от имени всех ко всем, и поэтому не приемлет отождествления с позициями и интересами отдельных общностей — рода, племени, народности, нации, сословия или класса. Моральное сознание выражает не общий, а более глубокий и перспективный интерес в выработке свободной индивидуальности, самостоятельной и ответственной личности. Отношение к личности как цели и ценности исторического развития выступает поэтому в моральном сознании как критерий моральных ценностей и оценивания на их основе всех явлений социальной действительности, в том числе сословных, национальных и классовых интересов, а не наоборот.

Моральное сознание может опираться на общественное мнение, когда оно не противоречит его ценностям, но может и отвергать его с позиций индивидуальной честности и совести как индивидуального морального локатора.

## 2, Моральное сознание — структура и содержание

Моральное сознание является некоторым целостным образованием, организующим свое содержание посредством определенной структуры, внутренней связи составляющих его элементов.

Простейшими и исторически первыми формами нравственного отражения были *нормы*, выражающие заключенную в многократно повторяющихся практических действиях людей общественную целесообразность.

В самом общем виде норма представляет собой требование, которое должно быть выполнено для достижения определенной цели. Она может быть выражена в форме наставления, запрета, поучения, правила или предписания, в форме заповеди и пожелания. Однако во всех случаях эти формы выступают способом вы-



ражения должного и несут в себе повелительное начало — требовательность, императивность.

Более всего норма похожа на правило, которое тоже устанавливает способ и характер выполнения того или иного действия. Однако, если правила сознательно устанавливаются людьми для достижения определенных целей, могут вводиться, отменяться или изменяться, то нормы имеют более объективно необходимое происхождение и складываются не по произволу и соглашению, а по логике той сферы действительности, которую призваны регулировать. Таковы, например, нормы правильного мышления, нормы языка, нормы морали.

В узком смысле слова, моральная норма представляет собой единичное частное-предписание, понуждающее к совершению определенного поступка или запрещающее его. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет именно о поступке — субъективно мотивированном действии индивида, совершаемом в условиях наличия возможности поступить так или иначе, в отличие от обычая или ритуала. Если в обычае его предписывающая сила как бы коренится в самом действии, многократно совершаемом всеми, и не отделяется от него в виде идеальной модели, образца или запрета, то моральная норма — это уже идеальное образование в сознании, противостоящее реальному бытию, обращенное к нему свое долженствование.

Одновременно моральная норма предполагает определенный минимум самостоятельности индивида, его способность мотивировать свои действия, ориентироваться на идеальные ценности в сознании, а не на обычно повторяющиеся и практикуемые формы поведения, требующие лишь подражания.

Таким образом, в норме уже выражено присущее моральному сознанию долженствование, противостоящее существованию, то есть антитеза должного и сущего. Моральное сознание отражает сущее с точки зрения должного, более лучшего и совершенного, а моральная норма оказывается наиболее простой формой противоречивого единства сущего и должного в морали.

Действительно, присущее морали долженствование вытекает из сущего как своего основания, ибо в своих нормах выражает объективную необходимость и общественную целесообразность определенных форм взаимоотношений между людьми, которые еще не стали обыденным явлением. Моральные нормы «не лги», «будь честен», «помогай другу», «уважай старших» призывают и требуют от человека определенного поведения не потому, что все и всегда были и остаются честными, хорошими друзьями и оказывают почтение к старшим. Если бы это было так, необходимость существования этих норм оказалась бы под вопросом, они стали бы излишними.

Следовательно, моральные нормы отражают не само сущее как оно есть, а выражают его в тенденциях и стремлениях в виде идеального, более высокого и совершенного строя отношений между людьми, с точки зрения его желательности и общественной необходимости. В свою очередь, становясь постепенно достоянием отдельных индивидуальных субъектов морального сознания и воплощаясь в практику их поведения и отношений, моральные нормы также постепенно входят в привычное им следование, превращаются в нравы. Получается, что моральная норма как бы отталкивается от реально практикуемого поведения, противостояет ему в виде идеального образца должного, необходимого, желаемого поведения и постепенно «подтягивает» реальное поведение к этому образцу, наполняя человеческую деятельность все большим нравственным содержанием.

В то же время это касается далеко не всех моральных норм, ибо большая их часть всегда нарушалась и будет нарушаться вследствие того, что поведение человека мотивируется далеко не только моральными соображениями, что делает необходимым существование моральных норм, утверждающих в своей совокупности некий идеальный образец для подражания или для вынесения оценки.

В связи с этим некоторые исследователи даже вводят среди моральных норм градацию по степени соот-

ношения в них должного и сущего. При этом выделяются нормы нарождающиеся, находящиеся на стадии формирования, отражающие вновь назревшие потребности и являющиеся вначале достоянием узкого круга наиболее развитых в моральном отношении людей. Они еще не стали нормами фактического поведения, и в самом моральном сознании формируются в виде некоторых желаемых и должных целей, постепенно преобразуя саму систему приоритетов в моральном сознании. Вторую группу образуют нормы, широко вошедшие в практическую жизнь, чей долженствовательный потенциал нашел реализацию в массовом поведении, в сущем. Существование этих норм обусловлено наличием возможностей при определенных условиях их нарушить, что требует подкрепить это правильное поведение и предохранить, предотвратить человека от соблазна поступиться этими нормами. И третья группа норм — отживающие, превратившиеся в обычно традиционные формы поведения и разделяющие прищипанные обычаям ограниченности.

Первоначально моральные нормы черпали необходимый для их выполнения авторитет и силу из религиозного обоснования, вследствие чего принимали вид религиозных заповедей. Таковыми является, например, большая часть заповедей, составляющих «закон Божий», — «неубий», «не кради», «почитай отца твоего и мать твою», «не произноси ложного свидетельства», «не прелюбодействуй», «не пожелай ничего, что у ближнего твоего».

Разумеется, они существуют и *вне* религиозных заповедей, обретая только за пределами религии чистоту нравственной мотивации и свою моральную специфику — «всегда говори правду», «не обижай других людей», «исполняй обещания». Выражая потребности повседневного человеческого бытия и общения, моральные нормы требуют от него поступать так, чтобы не разрывать ткань этого общения, делать его удобным, приятным, а не только полезным, для чего необходимо быть вежливым, помогать нуждающимся, не нарушать порядок и чистоту и т. д.

Простота нравственных норм делает их понятными и доступными каждому, а их социальная целесообразность и ценность самоочевидными и не нуждающимися в дополнительном обосновании. Они предостерегают человека от поступков с нежелательными последствиями, а их соблюдение обеспечивает порядок и гармонию в обществе.

В то же время простота этих норм и их самоочевидность не означают легкости их исполнения и требуют от человека и моральной собранности, и волевых усилий — достаточно припомнить, как нелегко бывает сохранить вежливость в переполненном транспорте или в очереди.

Моральные нормы складываются в моральном сознании в определенную систему взаимозависимости и соподчинения, образуя более высокий, общий строй нравственного мышления — *моральный кодекс*, то есть совокупность моральных норм и принципов, объединенных по единому основанию.

Кодекс предполагает в человеке не просто готовность следовать именно этой норме поведения, но и умение оценить ситуацию и выбрать правильно подходящую для этого случая норму, чтобы не оказаться в положении Иванушки-дурачка, который усвоенную на свадьбе норму — пожелание побольше подарков молодым («таскать вам, не перетаскать!») некритически перенес и на случай с похоронами, за что был нещадно бит.

Тем не менее жизнь всегда богаче и многообразнее всех норм и кодексов, а сложность жизненных ситуаций не поддается охвату в сколь угодно широком перечне предписаний. Вследствие этого в моральном сознании с необходимостью появляются моральные *принципы*. При всей смысловой и содержательной близости принципов и норм они все же отличаются друг от друга прежде всего тем, что принципы — это более обобщенное выражение нравственного долга, относящееся не к отдельным ситуациям и поступкам, а к самой направленности деятельности человека, его жизненной ориентации.

Моральные принципы пронизывают собой и организуют моральное сознание, являясь его своеобразными «несущими конструкциями». Они выражают выработанные моральным сознанием общества требования, касающиеся самой сущности и назначения человека, смысла его жизни, характера взаимоотношений с другими людьми.

Давая человеку общую перспективу его деятельности и поведения, моральные принципы обычно служат основанием для более частных и детальных норм поведения, в которых содержание принципов конкретизируется.

Соответственно этот уровень моральной регуляции предполагает от человека значительный рост личной сознательности, его способность добровольно ориентироваться на основные ценности морали, выраженные именно в моральных принципах — гуманизма, коллективизма, добросовестного выполнения общественного долга, трудолюбия. Зрелая моральная личность должна быть способна осознавать содержание нравственных принципов и их значение, ставить исходя из них нравственные цели и самостоятельно вырабатывать способы их достижения применительно к конкретным обстоятельствам.

Наряду с содержательными принципами мораль вырабатывает и формальные принципы, раскрывающие особенности функционирования ценностей и требований в моральном сознании. Моральное сознание предполагает в качестве собственных формальных оснований принцип сознательности, добровольности, бескорыстия, самоотверженности в отличие от других форм императивно-ценностного сознания, характеризующихся некритическим принятием, догматизмом, авторитаризмом, фанатизмом.

Только сочетание содержательных и формальных принципов в моральном сознании позволяет ему осуществлять свое предназначение.

Так, принцип гуманизма предполагает от личности сознательное и добровольное следование нормам доброжелательности, уважения и любви к любому че-

ловеку, готовность прийти к нему на помощь, защитить его достоинство и права. Гуманность оказывается несовместимой с насилием, принуждением, давлением, унижением человеческого достоинства, оскорблением человека, нанесением ему обиды, обманом, несправедливым отношением.

Правда, вследствие большой общности, неоднозначности и некоторой неопределенности в содержательном плане, необходимой для предоставления субъекту морали самостоятельности и выбора поступков, моральные принципы вынуждены саморефлектировать, стремиться к самообоснованию, что приводит к смыканию морального сознания с этическим сознанием и рождению моральных «кентавров» вроде «пролетарского гуманизма».

«Пролетарский гуманизм» распространяет требования гуманности только на «своих» и признает оправданность и необходимость жестоких и насильственных способов обращения с теми, кто является «врагом народа» и куда зачисляются все, не принадлежащие к трудящимся классам или не разделяющие предписанные этим классам установки. Однако, к каким бы оговоркам при этом ни прибегала марксистская этика, оправдывающая насилие по отношению к человеку тем, что это «не самоцель», а лишь «средство» и «момент» на пути осуществления гуманистических целей, даже она вынуждена признать, что «нравственное сознание не может рассматривать его как облагораживающую и возвышающую деятельность; человеколюбие и насилие в этом смысле всегда находятся в состоянии напряженного разлада»\*.

Действительно, какими бы экономическими и политическими причинами ни вызывалась необходимость нарушения требования принципа человеколюбия, мораль не может переходить на точку зрения, оправдывающую эти нарушения, не утрачивая самое себя, ибо она существует вовсе не для обслуживания экономических и политических интересов, а для оценки степени их человечности.

Так лее принцип добросовестного отношения к труду > трудолюбия, конкретизируется в признании нравственной ценности любого вида общественно полезной деятельности как сферы самореализации личности в уважении к умело]!, профессиональной деятельности и честному, прилежному добросовестному работнику, который бережно и по-хозяйски относится к средствам труда и рабочему времени, делится своими знаниями, умением и опытом с другими.

При этом на саму личность возлагается ответственность за правильное понимание содержания моральных принципов и разрешение возникающих при этом коллизий, не прячась за наукообразные рассуждения, которые личность обязана принимать в расчет, но не имеет права подменять ими собственное моральное сознание.

Подобного рода коллизиями наполнена нравственная жизнь, и именно отсутствие некоей «окончательной», «высшей» инстанции при их разрешении заставляет индивида испытывать мучительные колебания и сомнения в правильности понимания ею моральных требований. Например, гуманное отношение к человеку предполагает быть с ним всегда честным, но в то же время чувство сострадания и нежелание причинить дополнительную боль иногда не позволяют сообщить правду.

Наиболее трудной в этом плане коллизией, пожалуй, является проблема сочетания в моральном сознании принципов коллективизма с принципом самооценки индивидуальной личности и порождаемых этим индивидуалистических ценностей. Долгое время в этике считалось, что именно коллективистские ценности соответствуют природе морали как выразителя общественного интереса и общественной воли, в то время как индивидуалистические ценности лишь ослабляют и подрывают ее.

При этом упускалось, что дюраль имеет своей целью не просто утвердить некий общественный интерес вопреки индивидуальным стремлениям людей, но прежде всего обеспечить гармонию взаимоотношения лю-

дей в обществе. Исторический опыт нравственной жизни общества показал, что попытка превознесения одного из этих принципов за счет принижения другого оборачивается разрушением морали вообще.

Действительно, общественно-коллективистская сущность морали требует от личности ориентации на коллективные формы ценностной самореализации, развитие отношений человеческой солидарности, товарищества и взаимопомощи, взаимной честности и доверия между людьми. В этом смысле все моральные принципы ориентируются на приоритет общественно значимых ценностей, даже те, которые раскрывают не содержание деятельности, а формальные особенности выполнения моралью своих функций, например принцип самоотверженности.

В то же время мораль выполняет свое назначение только при свободном и добровольном выборе личности, ее способности к самостоятельному осуществлению собственной индивидуальной инициативы. А это возможно только при условии, что общественные коллективистские ценности не навязываются человеку под жестким социальным контролем, а выступают как итог, к которому приходит личность в своем индивидуальном свободном развитии, как высшее проявление ее морального достоинства и личной ответственности.

Именно поэтому игнорирование моральной ценности индивидуализма как формы личной сознательности, добровольности, ответственности в условиях формального, догматического или фанатического следования нормам коллективистской нравственности, отнюдь не свидетельствует о высоком уровне морального состояния общества. Подобная коллективистская нравственность не только не является результатом свободного развития личности, поднявшейся до сознательной саморегуляции взаимоотношения личного и общественного интереса, а наоборот, демонстрирует, что эта личность даже не поднялась еще до осознания необходимости такой регуляции.

Важность личностных характеристик в процессе развития нравственности обуславливает формирование

в моральном сознании параллельно с выработкой норм и принципов представления о моральных<sup>1\*</sup> качествах личности, делающей ее способной жить? <sup>10</sup> законам морали.

В классической этике моральные качества личности назывались высокопарно, но весьма точно. Р ~ Добродетели, то есть способности к деланию добра<sup>13</sup>. Душевная щедрость, доброта, отзывчивость, мужество<sup>13</sup> и великодушие, трудолюбие и скромность, верной<sup>11\*</sup> и самоотверженностью — все эти качества делают человека ствешной личностью, а душевная черствость<sup>11\*</sup> эгоизм, лень и тщеславие, нечестность<sup>11\*</sup> и жадность, трусость разрушают общественные связи и отношения и поэтому осуждаются моралью.

Таким образом, в понятиях моральных качеств личности («добродетелей») конкретизируются Ценностные представления морального сознания о хорошем и плохом, праведном и грешном в характеристиках самого человека. Их содержание отражает требования морали к самому человеку как субъекту нравственных отношений. И хотя в каждом конкретном человеке<sup>1</sup> переменно много хорошего и плохого, мораль<sup>1</sup> сознание стремится мысленно выделить самые ценные нравственные характеристики человека и соотнести<sup>1</sup> их в обобщенном идеальном образе нравственной<sup>1</sup> совершенной личности.

Так постепенно в результате работы морального сознания складывается понятие нравственного идеала личности, воплощение идеи морально безупречного человека, сочетающего в себе все мыслимые<sup>16</sup> добродетели и выступающего образцом подражания<sup>16</sup>. Моральный идеал личности предстает в моральном<sup>10</sup> сознании как критическое отрицание несовершенной действительности и ее духовное преодоление, выполняющая<sup>16</sup> сама<sup>16</sup> оценочную и стимулирующую функцию, давая человеку перспективу и цель для развития<sup>16</sup> и совершенствования. Моральный идеал играет также важнейшую организующую роль — объединяет<sup>16</sup> воедино и придавая смысл моральным нормам, придает<sup>16</sup> им моральным качествам человека относительно более вы-

<sup>1</sup> сокой цели, которой они служат. Одновременно он задает самый общий масштаб оценки не только отдельных поступков или моральных качеств личности, но и самих моральных норм и принципов, менее общих по отношению к идеалу ценностей.

По большей части свое персонифицированное воплощение моральный идеал всегда находил в религиозных или художественных образах как продуктах духовной деятельности — в образах Будды, Христа, Дон-Кихота, князя Мышкина.

Моральный идеал удовлетворяет одну из важнейших потребностей человека — жить не только сегодняшним днем, но и стремиться заглянуть в будущее, предвидеть его и приблизить. Без такой исторической перспективы человек утрачивает представление об осмысленности жизни, уверенность в себе, становится равнодушным, проникается скептицизмом и цинизмом.

В то же время осознание зависимости нравственных характеристик человека от условий общественной жизни, неудовлетворенность морального сознания царящей в жизни несправедливостью, открытой и замаскированной враждой, нечестностью, неверностью, насилием и жестокостью, вызывают в нем мечты о таком общественном устройстве, где все эти пороки будут изжиты, где будут созданы условия для воспитания нравственно здоровых и порядочных людей.

Так вслед за личным нравственным идеалом в моральном понятии складывается представление о нравственном идеале общества, отражающем несовершенство реальной жизни и надежды на лучшее будущее и другую, совершенную, жизнь. Таковы, например, религиозные упования на грядущее «царство божие», литературно-художественные и социально-философские утопии.

Сама моральная идеализация коренится в критической неудовлетворенности действительностью, в нежелании и неспособности морали примириться с несовершенством реальной жизни и в неумной устремленности морального сознания в лучший, идеальный строй взаимоотношений людей.

Она как бы вырастает из самого несовершенства человеческой жизни, и природа ее такова, что любой достигнутый уровень цивилизованности и нравственной культуры является с моральной точки зрения всегда недостаточным и требует постоянных усилий для дальнейшего совершенствования. Моральные идеалы и выполняют роль «горизонта», к которому необходимо постоянно стремиться, по достичь невозможно вследствие природы нравственной идеализации.

Однако это не означает бессилия и бессмысленности нравственных идеалов — дескать, раз невозможно достичь, то незачем и стремиться, — а наоборот, подчеркивает незавершенность человеческой природы, ее открытость для бесконечного развития и совершенствования безотносительно к заранее установленным масштабам.

Перечисленные элементы морального сознания образуют в сознании отдельных моральных субъектов различные своеобразные конфигурации, придающие этому сознанию определенную целеустремленность и целостность. Поэтому А. И. Титаренко выделяет еще в структуре морального сознания такую конфигурацию нравственных ценностей и требований, которую он обозначает как *ценностную ориентацию*. Это способность нравственного сознания постоянно и в самых различных обстоятельствах направлять помыслы и действия человека на достижение определенной моральной цели и результата. Это ценностно-императивная устремленность морального сознания, обеспечивающая единство и целенаправленность действий морального субъекта, всей структуры нравственного сознания личности.

Ценностная ориентация сознания есть более глубокое и устойчивое образование, нежели отдельные нормы, правила, принципы, добродетели и идеалы, ибо есть результат их взаимодействия. Этот результат образует некую исходную позицию личности, ее нравственный потенциал, и проявляется не в отдельных действиях и поступках, которые могут быть и случайными, ситуационными, а во всей линии поведения и

нравственного самочувствия личности, выражая его нормативную тенденциозность. Она поэтому является более фундаментальной характеристикой поведения, нежели отдельные мотивы. Она сама способна оценивать те или иные мотивы, оправдывать одни и приглушать другие, проявляться в поступках-порывах, не являющихся на первый взгляд результатом морального выбора субъекта, по вытекающего из его характера, который обязательно включает и моральный выбор, и сознательную работу над собой. Именно ценностная ориентация личности, пронизывая все этажи и подвалы психики человека — мышление, волю, чувства, подсознательные импульсы, — позволяет человеку мгновенно и не задумываясь выбрать верную линию поведения.

Безусловно, что важная роль в формировании ценностной ориентации человека принадлежит теоретическим знаниям об устройстве общества, о месте человека в нем, его назначении и призвании, но еще более важным фактором является практическая жизненная позиция человека в системе общественных связей и отношений.

Продуманная и осознанная в результате освоения мировоззренческих наук, и особенно этики, ценностная ориентация морального сознания служит основой для выработки моральной убежденности личности. И только тогда, когда у человека выработана устойчивая ценностная ориентация на нравственно положительные ценности жизни, объединяющая все уровни сознания и элементы структуры морального сознания, можно считать, что обеспечена общая моральная надежность личности.

Однако, понимая под ценностной ориентацией определенную структурно-функциональную конфигурацию моральных целей и смыслов, характеризующую ее общую направленность и готовность действовать, нельзя смешивать ее с устоявшейся\* тонкой позицией действующего субъекта, как она складывается и проявляется в жизни. На человека действует множество детерминирующих его практическое отношение к действию

тельности факторов — материально-экономических, политических, правовых, бытовых, среди которых моральное воздействие стоит зачастую далеко не на первом месте. В первую очередь его жизненную позицию определяют именно реальные интересы, вытекающие из практического положения, из осознания этого положения и своих отношений с окружающим миром.

В условиях дифференциации общественного разделения труда, усложнения социальной структуры, выделения индивида из «субстанции» сообществ, к которым он принадлежит, и становления его в качестве самостоятельного субъекта, совершенно закономерно происходит формирование установки на собственный интерес и выгоду. Чем большее развитие получает в данном обществе разделение труда и закрепляющее его упрочение частнособственнических отношений, тем очевиднее формируются в массовом сознании индивидуалистические установки и ценности.

Однако нельзя этот совершенно объективно происходящий процесс смешивать с процессом становления морального сознания, которое всем своим содержанием как раз и стремится сгладить обострение отношений, вытекающее из столкновения интересов, выработать в противовес им совокупность духовных ценностей и мотивов поведения, призванных предохранить общество от окончательного духовного распада на эгоистически ориентированные атомы-субъекты. Действительно, частнособственническое общество в массовом масштабе порождает таких атомизированных индивидов, делающих себя точкой отсчета и оценки всех происходящих в нем процессов и ценящих других индивидов только с точки зрения пользы, которую из них можно извлечь.

Но нельзя вслед за философами ХУШ-ХІХ вв. совершать ошибку и объявлять эту социально-историческую детерминированность сознания и поведения человека буржуазного общества его моралью. Наоборот, чем жестче и рациональнее становились отношения в буржуазном обществе, где на место всех других связей приходила одна — вытекающая из разделения

труда взаимопользность, тем больше такое общество нуждалось в компенсаторном механизме, сохраняющем и поддерживающем духовное единство людей, высоко оценивающим все, что ему способствует, и осуждающим всякий чрезмерный, экстремистский индивидуализм, переходящий в эгоизм.

В таких исторических условиях, когда именно собственность становится реальным воплощением общественной силы и возможностей развития индивида, его самоутверждения, присущий человеку индивидуалистический инстинкт получает развитие и выражение в собственнической, эгоистической ориентации и установке. Мораль же сопровождает этот процесс в качестве его сдерживающего, ограничивающего и направляющего начала, она постоянно стремится удержать и направить индивидуалистические мотивы поведения в нравственное русло, сделав их целью признания права каждого на собственную личностную самореализацию, на духовную независимость и самостоятельность, на достойную, свободную и счастливую жизнь.

Поэтому если и можно говорить об индивидуалистической ценностной ориентации морального сознания, понимая под нею законное стремление отдельного человека к реализации своих интересов без ущемления интересов других людей, к представлению интересов и прав абстрактной человеческой личности общей моральной целью всех, то вряд ли уместно рассматривать эгоистические установки поведения как моральные. Эгоизм, понимаемый как стремление утвердить себя за счет другого, добиться удовлетворения своих устремлений за счет ограничения прав, притязаний и интересов других, однозначно расценивается моральным сознанием как аморальная ценностная ориентация, имеющая родовое значение по отношению ко множеству проявлений аморализма — властолюбию, гадности, грубости, жестокости, бесчестности и коварству.

Не может быть «эгоистической морали», как и эгоистической ценностной ориентации морального сознания, хотя есть и, по-видимому, всегда сохраняется эгоистическая мотивация и корыстолюбивое поведение

людей, наличие которых и вызывает потребность в их ограничении и преодолении силой права, религии, морали. «Эгоистическая мораль» — это противоречие в определении, это «жареный лед».

Наряду с рассмотренными нравственными ценностями и на их основе в моральном сознании формируется целая сеть понятий, образующих его «высший этаж». Это понятия *добра и зла, долга и совести, чести и достоинства, счастья и смысла в жизни*. С их помощью люди ориентируются в жизни, оценивают человеческие поступки и поведение, устанавливают значение и ценность общественных явлений с точки зрения их соответствия гуманистическим ценностям морали.

Наиболее общими понятиями морального сознания, служащими для разграничения и противопоставления нравственного и безнравственного, являются понятия *добра и зла*.

Добро — это все, положительно оцениваемое моральным сознанием при соотнесении с гуманистическими принципами, то есть то, что способствует развитию в человеке и обществе человечности, взаимопонимания и согласия. Моральное сознание всем своим содержанием утверждает необходимость следования моральным ценностям, и поэтому можно утверждать, что добро есть выполнение требований морали, следование моральному долгу. Объективным же основанием долга и добра является общественная необходимость в регулировании общественных отношений с точки зрения их соответствия ценностям человеческой жизни — свободному развитию человеческой личности.

Соответственно зло означает нарушение требования добра, пренебрежение моральными ценностями и долгом им следовать.

И если первоначально представления о добре заключали в себе идею блага, полезности и ценности вообще — это значение понятия добра как материальных благ, имущества можно проследить во многих языках, — то с развитием морали как духовного саморегулятора поведения эти представления все более идеализируются и наполняются нравственным содержанием.

Добро все более приобретает характер не просто чего-то полезного и целесообразного, а осознается как добровольно и сознательно реализуемая в поступках ориентация на достоинство и самоценность человека, его права и интересы. Поэтому добро перестает пониматься как средство для достижения какого-либо внешнего, постороннего для морали результата, а осознается как бескорыстное следование требованиям человечности, принципам гуманности, не приемлющим утилитарных и внешних для морали критериев для своего оправдания. То есть невозможно оценивать нечто как добро на основании того, что это соответствует «общественной пользе», «прогрессивному развитию общества» или, как его определяли совсем недавно, способствует «построению коммунизма». Ведь, смотря по обстоятельствам и ситуации, «полезным» и «прогрессивным» сегодня может объявляться одно, а завтра — уже другое, и любое злодеяние окажется «оправданным» общественной полезностью его результатов.

Моральное сознание считает добром все, что способствует развитию в обществе и человеке гуманности, искреннего и добровольного единения людей, их духовной сплоченности и согласия. Это доброжелательство и милосердие, взаимопомощь и сотрудничество, взаимопонимание и уважение, следование долгу и требованиям совести, честность и великодушие, вежливость и тактичность. Все эти духовные, моральные ценности могут в отдельных случаях оказаться и нецелесообразными, и бесполезными, если под этими словами понимать утилитарную полезность, которую «можно положить в карман», но в целом именно они составляют единственно прочное духовное основание для осмысленной человеческой жизни.

Злом же оказывается все, что препятствует единению людей и гармонии общественных отношений, направлено против требований долга и совести ради удовлетворения эгоистических побуждений человека — корыстолюбие и алчность, тщеславие и жадность, грубость и насилие, неуважение, равнодушие и безразличие к интересам человека и общества.



Противостояние добра и зла составляет основное содержание нравственного развития общества и одну из труднейших проблем этики.

Ценностная ориентация на добро требует от человека определиться в отношении зла, попятить необходимость его искоренения, причем адекватными самой морали средствами.

С позиций социально-исторической этики в конечном счете причинами зла и злой воли морального субъекта являются такие общественные отношения, при которых человек не может удовлетворять свои потребности предписанными культурой способами, а поэтому вынужден либо отказаться от них, накапливая в душе потенциал неудовлетворенности, либо отвергнуть сами культурные ценности, переплавив этот потенциал в злую волю.

Поэтому этика настаивает на необходимости борьбы со злом как социальным явлением, а не с людьми как его носителями. В первом случае победа добра достигается через поиск новых, более совершенных общественных отношений и способов разрешения противостояния добра со злом, а во втором, когда идеалы добра пытаются воплотить решительно и скоро, присущими злу средствами — принуждением, ложью, насилием, — лишь умножают зло.

Поэтому слова поэта о том, что

Добро должно быть с кулаками,  
Добро суровым быть должно,  
Чтобы летела шерсть клоками,  
Со всех, кто лезгг на добро,

можно рассматривать как поэтическую метафору, передающую активно-деятельный характер морали, но никак не этическую рекомендацию об истреблении зла вместе с его вершителями.

Противостоять злу можно только социально-культурными и морально оправданными средствами. При этом моральная победа над злом вовсе не означает устранение самой противоположности добра и зла, основу существования нравственности. На каждой ступени развития люди решали и будут решать свои пробле-

мы, не останавливаясь на достигнутом уровне цивилизованности и культуры и борясь против старого, отжившего и мешающего дальнейшему совершенствованию человека, того, что выступает объективной основой существования зла в противоположность добру. Через это постоянно воспроизводимое противостояние добра и зла они решают каждый раз более высокие и сложные проблемы своей жизни более культурными и человеческими средствами.

Приверженность идеалам добра на практике означает, таким образом, верность требованиям морали, постоянно испытываемую на прочность житейскими искушениями и соблазнами, давлением и принуждением. Превращение нравственных требований и ценностей в личную задачу человека и выражает понятие *нравственного долга*. Посредством сознания долга личность осознает свои обязанности как нравственного существа. Спецификой морального долга является его превращение из внешней необходимости определенного поведения в добровольно принимаемую на себя обязанность, становящуюся внутренней потребностью личности.

Понятно, что требования нравственного долга, выражающие ценности морали через внутренний настрой личности, зачастую расходятся с требованиями, предъявляемыми человеку социальной группой, коллективом, партией, государством или даже просто личными склонностями и желаниями. И что предпочтет человек — уважение к духовным ценностям и необходимость утверждения гуманности, составляющие содержание долга и добра, или свои сиюминутные желания и капризы, амбиции и страсти или же тихую расчетливую выгоду — быть, как все, не высываться, следовать более удобным требованиям, — этот выбор характеризует его духовную развитость и нравственную зрелость. И правильное понимание нравственного долга дает человеку силы сделать этот выбор в пользу морали и человечности.

Наиболее трудным в этой связи для морали и для этики является именно этот вопрос о содержании морального долга, его основаниях и критериях — в чем

он состоит, кто и каким образом правомочен определять это содержание?

Мораль в качестве глубоко личного, интимного регулятора поведения предполагает, что человек самостоятельно осознает объективное общественное содержание своего нравственного долга, и никакие ссылки ни на какие авторитеты, обычные формы поведения, общепринятость и распространенность не снимают с него ответственность за это и не могут его оправдать, если он понял свой долг верно.

Здесь вступает в свои права *совесть* — способность человека формулировать моральные обязательства, требовать от себя их выполнения, контролировать и оценивать свое поведение.

Руководствуясь велениями совести, человек берет на себя ответственность за свое понимание добра и зла, долга, справедливости, человечности, сам задает внутри критерии моральной оценки и сам оценивает свое поведение. И если внешние опоры нравственной поведенья — общественное мнение, веления закона, установленный распорядок или практикуемые обычно нормы поведения можно при случае как-то обойти или перехитрить, то обмануть самого себя оказывается невозможно. Если это и удается, то исключительно самой дорогой ценой — ценой отказа от совести и потери человеческого достоинства.

Совесть для духовно развитой личности — средоточие духовных ценностей и убеждений, основа самоуважения и чувства собственного достоинства, где разум и чувства сплетаются в такие «узлы, вырваться из которых нельзя, не разорвав своего сердца, и победить которые можно лишь подчинившись им» (К. Маркс).

Совесть неподкупна и бескомпромиссна в своих позициях, ибо в противном случае она начинает постепенно разрушаться, если пытается смягчить собственные требования и оценки и злоупотребить присущей ей способностью самореабилитации. Она как бы стоит на страже интересов всеобщих принципов человечности в каждом отдельном человеке.

Поэтому совесть обязует человека целиком ориентироваться на идеалы гуманности и доброты, долга и чести, какими бы иллюзорными и нелепыми они ни казались в данный момент, и критически ответственно относиться к любым мнениям и собственным побуждениям, какими бы рассудительными и практичными они ни выглядели, расходясь с этими требованиями.

Зрелая развитая совесть предъявляет человеку максимальные требования, не приемля никаких компромиссов и уступок, и предполагает ответственность человека не только за свои убеждения и действия, но и за все происходящее вокруг. Порядочный, совестливый человек, даже если сам живет в согласии с моралью, преодолевая усилиями воли жизненные искушения и соблазны, не может не переживать несоответствия реальной жизни и требований нравственности и не чувствовать укоров совести за несовершенство человеческой природы и общественной жизни. Именно это свойство совести лежит в основе присущего моральному сознанию чувства виноватости даже без вины, которое абсолютизировалось религиозной христианской этикой в понятии греха и раскаяния. Причем парадокс совести заключается в том, что требования раскаяния, то есть переживание комплекса чувств недовольства собой и желания исправиться, способна предъявить моральному субъекту только развитая совесть, которой не в чем каяться, в то время как остро нуждающаяся в покаянии совесть не способна этого осознавать.

Это же свойство совести быть моральным самосознанием и самоконтролем личности позволяет ей быть внутренним двигателем нравственного самосовершенствования человека, серьезным стимулом его активностно-деятельностного отношения к окружающему миру с целью его улучшения.

Жизнь по совести повышает и укрепляет высокую положительную самооценку личности, ее чувство собственного достоинства и чести.

Вообще понятия *чести* и *достоинства* выражают в морали представление о ценности всякого человека как нравственной личности, требуя уважительного и до-

брожелательного отношения к человеку, признания за ним свободы самоопределения и равенства в правах с другими, и одновременно они выражают наряду с совестью способность личности к самоконтролю па основе требовательного и ответственного оиюгаения к самому себе. Честь и достоинство человека предполагают совершение им только таких поступков, которые способны обеспечить ему общественное уважение, высокую личную самооценку и переживание морального удовлетворения, которые и не позволяют человеку поступать ниже своего достоинства.

Различие же этих понятий проявляется в том, что честь в большей мере связывается с общественной оценкой поведения человека как представителя определенной общности, сословия, профессиональной группы вместе с признаваемыми за ними заслугами и определенной репутацией. Честь требует от человека поддерживать и оправдывать ту репутацию, которой он обязан вследствие своей принадлежности к некоей общности и собственных заслуг, и в этом смысле она больше ориентируется на внешние критерии оценки.

Вследствие этого же честь не является специфически нравственной формой мотивации поведения, хотя она очень близка и похожа на таковую, ибо здесь расчетливое желание слыть и казаться может легко заслонять нравственное существо дела, а сама честь легко превращается в высокомерие и тщеславие или чисто внешнее и формальное благополучие — «честь мундира».

Понятие чести вообще предполагает в отношении человека ту меру признания и уважения, которую он заслуживав! будучи тем-то и тем-то, в то время как достоинство имеет более широкий нравственный смысл и основывается на признании разных прав каждого па уважение к себе как равного со всеми морального субъекла. Поэтому понятие чести приближается по своему значению к достоинству как нравственной категории только в смысле внутренней честности и порядочности по отношению к морали и самому себе.

Моральное достоинство личности имеет исторически развивающееся содержание, и только при достаточно высоком уровне развития моральной культуры общества обретает адекватное содержание своему понятию.

Первоначально достоинство человека связывалось с родовитостью, знатностью, силой, сословной принадлежностью, позднее — с политической и экономической властью, могуществом, богатством, общественным положением, то есть основывалось на совершенно неморальных основаниях. Неверное понимание достоинства человека может совершенно исказить его смысл до прямо противоположного; так, в обыденном сознании и до сих пор достоинство может связываться напрямую с «достатком» человека, наличием у него «нужных людей» и «связей», с его «умением жить», а фактически лавировать в лабиринте сложившихся обстоятельств, унижаясь, заискивая и угодничая перед теми, от кого зависит.

Поэтому моральная ценность достоинства личности ориентируется не па материальное благополучие и преуспевание, не на внешние знаки признания, а на внутреннее самоуважение личностью себя и принципов истинной человечности, на свободное и добровольное следование им и их утверждение в жизни.

Еще одним универсальным и важнейшим ценностным ориентиром морального сознания является пенятие *справедливости*. Оно выражает идею правильного, должного порядка вещей в человеческих взаимоотношениях, который соответствует представлениям о назначении человека, его естественных и неотъемлемых правах и обязанностях.

Исторически издавна понятие справедливости связывалось и ассоциировалось с идеей равенства, однако понимание самого равенства не оставалось неизменным и тоже исторически развивалось. От примитивно-уровнительного равенства и полного соответствия деяния и воздаяния — око за око, зуб за зуб, — через принудительное социальное и имущественное уравнивание всех в бесправии и зависимости от социально-классового и сословного деления общества йог дикта-

та государства к формальному равенству свобод, прав и обязанностей перед государством, законом и моралью, к равенству в «правилах игры», то есть формальных условиях деятельности людей, — таков длительный путь исторического развития идеи равенства.

Более точно содержание понятия справедливости можно определить как правильную меру равенства в смысле соответствия между правами и обязанностями людей, заслугами человека и их признанием, между деянием и воздаянием за него.

Несоответствие и нарушение этой нормы оценивается моральным сознанием как неприемлемая для нравственного порядка вещей несправедливость, даже если она вынуждается и детерминируется материальными обстоятельствами жизни.

Весь комплекс ценностно-содержательных понятий морального сознания завершают понятия *счастья* и *смысла жизни*.

Очевидны взаимозависимости этих понятий — вряд ли может быть признана осмысленной жизнь, если она не приносит удовлетворения, не говоря уже о счастье, как и счастливой может быть только осмысленная, посвященная высоким и достойным идеалам и целям жизнь. Только такая жизнь соответствует той высшей степени удовлетворения человека, переживаемого от полноты самореализации, самоосуществления, которая и зовется в этике счастьем.

Понятие счастья, как бы это ни показалось странным, носит отчетливый нормативно-ценностный характер. Разумеется, не в смысле требования к личности быть счастливым во что бы то ни стало, а в том смысле, что оно в чувственно-эмоциональной, интуитивной и мечтательной форме выражает представление о желаемом порядке вещей. Это осознание того, какой должна быть жизнь человека, чтобы приносить ему состояние высшего удовлетворения или, как говаривали в старину, блаженства.

Поэтому развитое моральное сознание связывает состояние счастья не с идиллией покоя и тишины, довольства существующим, а предполагает стремление к

лучшему будущему, более совершенному строю человеческих отношений. Это состояние включает в себя как постановку высоких благородных и значимых целей, так и преодоление преград на пути к ним.

Присущая морали неудовлетворенность сущим не позволяет такой моральной личности ограничиться достижением собственного благополучия, а требует от нее развития и использования своих способностей, напряжения всех сил в творческой созидательной деятельности по реализации общественно значимых целей. Понятие счастья как бы включает в качестве собственного условия тезис о невозможности для нравственно порядочного человека пользоваться благами жизни в одиночку.

В то же время неоправданным выглядит и другая крайность, игнорирующая факторы временного жизненного благополучия человека — здоровье, достаток, удачу в личной и успехи в общественной жизни, общественный престиж и признание человека — и сводящая понятие счастья к борьбе за «общественный прогресс» и бескорыстной самоотверженности и самоотдаче.

Личное благополучие и сознание полноты и осмысленности своего существования не отрицают друг друга, если являются результатом напряженной и целеустремленной творческой деятельности, имеющей общественно полезную направленность и социальное признание.

Понятно, что степень удовлетворенности жизнью будет тем выше, чем больше удается добиться человеку на этом пути, чем больше трудностей и препятствий преодолеть, чем сильнее себя проявить. Что легко достается, то невысоко ценится, — здесь эта логика ценностного сознания видна особенно ярко. Поэтому под счастьем понимают не просто довольство благополучным ходом вещей, а редкие минуты высшего взлета духа, которыми отмечены этапы свершений на жизненном поприще, либо общий итог жизни, в которой человеку удалось свершить свое предназначение.

Видимо, именно это имел в виду Маркс, когда определял счастье как борьбу. Важно только, чтобы эта

борьба имела высокий нравственный смысл и успешные перспективы, ибо трагический или драматический итог борьбы счастливым не назовешь.

Понятие счастья тесно сопряжено с понятием смысла жизни, призванным дать человеку уверенность в своих силах, помочь уяснить значимость человеческой жизни и придать ей ясность и целеустремленность.

В самом общем выражении смысл жизни человека заключается в ее объективной направленности и в тех установках и ценностях, которым она посвящена. Эти содержательные аспекты смысла жизни имеют объективную и субъективную стороны.

Объективно смыслом человеческой жизни будет значение, которое она имеет для окружающих, для общества, для развития культуры и человеческих способностей. Это то, что определяет необходимость и полезность человека в жизни, каким образом, насколько успешно и эффективно служит человек определенному делу, является ли интересным и приятным для людей. Очевидно, что ключевым здесь является потребность человека другим людям.

Субъективную сторону смысла человеческой жизни составляет то, как он сам оценивает характер своей жизнедеятельности, доволен ли ею, испытывает ли чувство удовлетворения и гордости за нее. Здесь также важную роль выполняет сознание своей нужности, однако обязательно включающее чувство удовлетворения и гордости от этой нужности. Иначе может получиться, как в анекдоте — «он был нужен людям, и они его съели».

Степень удовлетворенности жизнью зависит от целей, ценностей и мотивов человека. Сами по себе цели не образуют смысла жизни, но определяют с субъективной стороны ее ценностное содержание, выражают, к чему человек стремится, в то время как мотивы показывают, ради чего он это делает. В совокупности же именно в отношении мотива к цели определяется, зачем и для чего человек живет, в чем видит свое назначение и призвание, чему стремится себя посвятить.

Оценивая собственную жизнь, человек устанавливает, даже не задумываясь, на подсознательном уровне, некоторое соотношение, иерархию ценностей и целей и сравнивает, насколько его реальная жизнь соответствует этой идеальной желаемой жизни. В случае совпадения, хотя бы частичного, он испытывает чувство субъективного удовлетворения и гордости, свидетельствующее о высокой самооценке своей жизни и ее смысла — не зря жил, достиг и добился того и того, преуспел в том и в том. В противном случае его настигает сознание бесполезно растроченных сил и потерянных возможностей, чувство сожаления и даже боли за прожитое впустую.

Однако сознание бессмысленности жизни может настигнуть человека не только после свершенного или несвершенного, но и тогда, когда он не видит достойных целей, которым стоило бы посвятить свою жизнь, или считает их достижение заранее невозможным. Ведь переждать и дождаться появления таких целей или возможностей их достижения нельзя, ибо жизнь утекает вместе со временем, на нее отпущенным.

Все это может вызвать серьезный нравственный и мировоззренческий кризис личности, что делает особенно важным для человека правильное понимание общественных процессов, своего места и роли в них. Здесь необходимым оказывается и этическое просвещение, позволяющее человеку лучше ориентироваться в мире нравственных ценностей.

Этика помогает человеку убедиться, что ограниченная узко индивидуальными эгоистическими целями жизнь, наполненная погоней за удовольствиями и наслаждениями, за собственным благополучием любой ценой, безразличная к общезначимым ценностям, хотя и имеет определенное значение и даже привлекательность, оказывается лишена высокого нравственного смысла. А жизнь человека, преследующего корыстные эгоистические цели, наносящие ущерб другим людям или обществу, объективно приобретает отрицательный смысл.

Только жизнь человека, сознательно ориентированная на служение общественно значимым целям, объективно способствующая совершенствованию общественных отношений, направленная на помощь людям, приобретает высокий нравственный смысл и дает человеку прочное сознание своей нужности.

Завершая рассмотрение содержания и структуры морального сознания, можно отметить, что всем своим содержанием и элементами оно выражает потребности общества и человека в сохранении социальной устойчивости и одновременно в совершенствовании общественных отношений в специфической форме повелительно-оценочного отражения действительности.

Однако сами по себе ценности морального сознания не гарантируют еще благотворного воздействия на реальную жизнь, а нравственные повеления при столкновении с интересами и практической выгодой, с принуждением или соблазнами могут оказаться бессильными.

Это ставит перед этикой задачу исследования функционирования морали как целостной системы — сферы сознания и моральной практики, где происходит соприкосновение идеального долженствования, моральных требований и ценностей с реальной действительностью.

## **ПРОБЛЕМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ МОРАЛИ КАК ЦЕЛОСТНОЙ СИСТЕМЫ**

**В**ыполнение своего назначения и функций в жизни человека мораль осуществляет посредством актуализации своего содержания и взаимодействия ее структурных элементов. Рассмотрение отдельных сторон морали, элементов, образующих ее содержание и структуру, особенностей отражения действительности, позволяющее лучше представить и понять роль морали в духовной жизни, имеет смысл в теоретическом анализе. На практике же мораль выступает как целостная система деятельности, в которой органически сочетаются в единстве повеление и оценивание, мысль и чувство, воля и действие.

Свое регулятивное воздействие мораль оказывает через выработку ценностных установок и ориентации, посредством отражения в своих ценностях общественно-исторической необходимости. Этот аксиологический момент столь важен, что сама мораль определяется как императивно-оценочный способ освоения человеком действительности. Установление моральной ценности различных явлений действительности составляет важнейшую функцию морали, а понятие моральной оценки поэтому является узловым для понимания специфики морали.

### **1. Моральная оценка, ее природа и особенности**

Моральные оценки являются весьма распространенным явлением в жизни человека. Он сам, не задумываясь над тем, как он это делает, выносит моральные суждения, одобряет или осуждает те или иные поступки окружающих, общественные явления, свою собственную жизнь. При этом моральные оценки опираются на эмоции и чувства, выносятся на интуитивном уровне, отражают ограниченный индивидуальный жизненный

опыт субъекта и поэтому оказываются чрезвычайно субъективными, пристрастными. Даже близкие друзья могут разойтись поэтому во мнениях, хорошо или плохо рассказывать родителям о своих взаимоотношениях со сверстниками, списывать несделанную домашнюю работу, отказаться от общения с приятелем, если на этом настаивают старшие. Еще более трудные дилеммы встают перед человеком во взрослой жизни и на общественном поприще, когда приходится строить свои отношения с другими людьми, учитывая их моральные качества, характер отношений, содержание деятельности, вокруг которой эти отношения складываются.

Ведь мораль — очень тонкая духовная сфера взаимоотношения людей, пронизанная их субъективным отношением к действительности, но в то же время предполагающая, для того чтобы моральная оценка была истинной, искусство выявления объективной общественной значимости, ценности того явления, на которое она обращена.

Поэтому представляется важным и необходимым проанализировать, что собой представляет моральная оценка, чем определяется и от чего зависит ее содержание, в каких формах она выступает и какую роль играет в морали.

Вообще моральная оценка есть одобрение или осуждение моральным сознанием явлений, окружающих субъекта сознания, установление соответствия или несоответствия между поступком, установкой, чертами характера или мотивами человека, его образом жизни, между существующими общественными отношениями, — вообще, между явлениями человеческой жизни и требованиями морали, и характеристика этого соответствия (или несоответствия).

Моральная оценка представляет собой субъективную и осознанную сторону объективно складывающегося ценностного отношения человека к действительности, установление его значимости, смысла.

**При ее анализе можно выделить субъект оценки, объект оценки, характер и форму выражения, а также основание вынесения оценки, ее критерии.**

В качестве субъекта моральной оценки выступает человек или определенное сообщество, обладающее относительно устойчивым общественным мнением, коллективным суждением по общественно значимым вопросам.

Объектом моральной оценки некоторые авторы считают только моральную деятельность человека, его поступки, причем в самих поступках выделяют в качестве непосредственного объекта оценивания то, что определяется волей человека и зависит от нее. При этом оценка общественных отношений в более широком плане как объективного результата их взаимодействия, складывающегося независимо от их желания и воли, рассматривается как идеалистическое морализирование, вытекающее из непонимания сущности общественно-исторического процесса и неправомерного распространения на него принципов и критериев морального сознания, которое оперирует идеалами и пожеланиями, а не законами развития.

По-видимому, здесь путается вопрос о моральной ответственности человека за результаты своих поступков, которая действительно включает в себя установление произвольности и умышленности действия, и вопрос об установлении значения определенных явлений для человека, не зависящего от того, является ли оно результатом чьего-то субъективного умысла или нет. Даже явления природы не только в глубокой древности наделялись людьми моральными характеристиками и персонифицировались в образах божеств — Любви, Вражды, Мщения, Зависти и т. д., но и сейчас сплошь и рядом характеризуются моральными эпитетами — «доброе, ласковое солнце», «злой ветер», «ужасный шторм».

Тем более такие явления, как войны, социальные столкновения, социальное неравенство, коррупция, угнетение и насилие, безусловно, проистекающие из объективных причин, напрямую затрагивают интересы человека, вызывают к себе определенное отношение и являются поэтому объектом моральной оценки.

Сами сферы общественной жизни — экономика, политика, право, духовная культура общества — также являются объектами моральной оценки, ибо мораль задает им гуманистические перспективы и обязательно оценивает, насколько они оказываются близки к своей реализации.

Оценка тем самым оказывает косвенное воздействие на систему общественных отношений, формируя определенное отношение людей к социальным фактам и институтам и корректируя их деятельность.

Более того, моральной оценке подвержены даже сами моральные требования и ценности, ибо рефлексивная природа морального сознания и ее ориентация на самостоятельный характер принятия моральных решений предполагает осознанный характер принятия моральных требований, их усвоение на основе признания ценности.

Таким образом, можно констатировать, что объектом моральной оценки могут быть все без исключения явления человеческой жизни.

Отсюда же вытекает и такая модификация моральной оценки, как самооценка, когда субъект и объект моральной оценки совпадают в одном лице. Самооценка в наибольшей степени оказывается пронизана субъективностью человека, ибо чрезвычайно трудно взглянуть на себя непредвзято, со стороны, вследствие чего самооценка, как свидетельствуют психологи, никогда не бывает полностью адекватной объективной ценности человека.

Самооценка может быть завышенной, когда человек ставит для себя облегченные цели и заниженные требования, преувеличивает степень противодействия со стороны неблагоприятствующих обстоятельств, а соответственно и своих заслуг по их преодолению. В конечном итоге завышенная самооценка является выражением неравноправного, привилегированного положения, в которое ставит самого себя моральный субъект, и поэтому она сопровождается самомнением, заносчивостью, тщеславием, хвастовством, что приводит к конфликту с окружающими, а зачастую оборачивается большим крушением личности при столкновении

с действительностью, неизбежным при завышенных амбициях и неадекватном учете реальности.

Однако самооценка может быть и заниженной, если человек не чувствует в себе сил для соблюдения завышенной шкалы моральных требований, которые предъявляет себе, и заранее, даже не попробовав выиграть, считает себя проигравшим, неудачником.

Поэтому так важно корректировать самооценку с учетом мнения о себе окружающих, уметь учитывать и взвешивать чужие мнения о своих моральных характеристиках, сопоставлять их с собственными представлениями и вообще развивать навыки самоанализа, самоконтроля и самокритичности.

По своему характеру и непосредственной форме выражения моральная оценка выступает как реакция одобрения или осуждения в виде поощрительных или неодобрительных действий, мимического или словесного выражения симпатии и поддержки, или недовольства и критики. Однако наиболее полно моральная оценка выражается в понятийных характеристиках и оценочных суждениях — честный, порядочный, мужественный, скромный, лицемерный, равнодушный, щедрый, гостеприимный и т. д.

Соответственно самооценка чаще всего принимает форму чувств и переживаний — стыда, вины, раскаяния или гордости, чувства собственного удовлетворения, но может выражаться и в рациональной форме самохарактеристики.

В любом случае внутренним содержанием моральной оценки является установление меры добра, справедливости, должного в реальной действительности, в поступках или помыслах и устремлениях человека. Моральная оценка не регулирует непосредственно, как это делает требование, поведение человека и общественные отношения, но помогает более ясно установить и осознать положение дел, значение происходящего, стимулируя через более полное осознание более совершенное поведение.

Поэтому в качестве основания для моральной оценки мотивов и установок поведения, качеств характера, поступков человека, всей его жизненной позиции, так-



же как явлений общественной жизни, выступают сами моральные ценности — различные формы выражения моральных требований, с которыми и происходит сопоставление. Это нормы и принципы морали, моральные идеалы, понятия добра, справедливости, чести и достоинства, долга. Все это непосредственные, внутриморальные основания и критерии для формирования моральной оценки, присущее им содержание служит критерием, шкалой отсчета для оценки явлений жизни.

Однако вследствие неопределенности и неоднозначности содержания моральных требований и ценностей, их исторической относительности и изменчивости требуется какой-то более общий критерий, по которому можно было бы оценить сами моральные ценности. Таковой высшей ценностью, а следовательно, и основанием для определения ценности самих моральных требований может быть только интерес в сохранении, упрочении и развитии человеческой жизни, в создании все более благоприятных условий для ее совершенствования не столько в физическом, сколько в духовном смысле.

«Человек — высшее существо для человека...» — писал К. Маркс, когда еще был «абстрактным гуманистом», то есть когда он не использовал классовые различия в обществе для разделения его на тех, кто соответствует понятию человека, и тех, кто его в себе истребил до полной неузнаваемости. В полном соответствии с принципами так называемого «абстрактного», а по сути единственно возможного гуманизма, выражающего отвлеченные от реального исторического процесса с его этапами, периодами, социальной структурой принципы человечности вообще, Маркс писал, что «человек должен сделать себя самого мериллом всех жизненных отношений, дать им оценку соответственно своей сущности, устроить мир истинно по-человечески».

Это означает, что высшим, абсолютным критерием и основанием моральных ценностей, являющихся в свою очередь основанием для конкретных моральных оценок, является общественно-историческая необходимость развития и самоутверждения ценностей человеческой жизни, признания и обеспечения прав и свобод личности. Именно интересы личности, а не рода,словия, класса, нации, государства с их отдельными, особенными, а не всеобщими интересами лежат в основании иерархии моральных ценностей.

А присущая морали абстрактно-всеобщая форма их выражения как раз и означает, что моральные ценности и требования, принципы человечности равно присущи всем людям, делают их равными в моральном отношении независимо ни от каких социальных различий. Никаким другим образом обеспечить равенство прав и взаимопризнание интересов, как свести их к интересам человеческой природы вообще, невозможно.

Таким образом, моральная оценка, выявляя в фактах и событиях действительности реальную меру добра и зла, степень их соответствия должному, правильному, справедливому порядку вещей, который в идеальной форме выражает всеобщие принципы человечности и поэтому всем одинаково должен быть желанен, демонстрирует, каким надо быть, как надо поступать, что делать, а что не делать ни при каких обстоятельствах, чтобы было хорошо или по крайней мере лучше, чем было.

Высокая положительная моральная оценка поступков, человеческих качеств и способностей, проявлений характера переносит авторитет морали на самого человека, возвышает его в глазах окружающих и в собственных, придает чувство уверенности и укрепляет чувство собственного достоинства.

Вследствие этого моральная оценка зачастую становится средством получения выгоды и упрочения благополучия вопреки справедливости и истине, то есть, будучи неадекватной, она вместо положительного стимулирующего воздействия способна оказывать и разрушительное действие. О неадекватности самооценки

и ее отрицательном воздействии на моральные взаимоотношения уже говорилось. Но и неадекватная моральная оценка общественным мнением или отдельной личностью, будучи несправедливом, не соответствующей объективной ценности предмета оценки, подрывает авторитет морали, не позволяет ей выполнять свое предназначение.

Наиболее безобидной формой неадекватной моральной оценки является превознесение достоинств личности в виде комплиментов. Комплимент как лестное замечание, похвальное суждение, призванное оттенить и подчеркнуть действительные, а иногда и мнимые, достоинства человека, безусловно, может выражать искреннее доброжелательство и расположение говорящего и тем способствовать более теплым отношениям. Однако грань между комплиментами и лестью настолько тонка, что часто ее невозможно уловить.

Поэтому льстец использует желание всякого человека как можно лучше и достойнее выглядеть в глазах окружающих и перед самим собой, и сознательно собирает вместе суждения о моральных достоинствах человека, которые при этом чаще всего преувеличиваются, опуская другие его характеристики, чтобы добиться доверия и благорасположения, а с ними и каких-то выгод. Он превозносит честность и бескорыстие, доброту и справедливость того, кого оценивает, приводит подтверждения его щедрости и великодушия, принципиальности и твердости, слушать которые любой человек готов бесконечно, подобно женщине, которой говорят о красоте, или актеру, чей талант превозносят до небес. Причем в этом случае моральная оценка используется вовсе не для того, чтобы вдохновить человека, дать ему силы и уверенность в себе, чтобы становиться лучше, а для достижения корыстных целей хладнокровно и расчетливо спекулируя на человеческих слабостях.

Понятно, что попасться на такую удочку может каждый, однако единственное средство противостоять подобному рода искушениям — это развитие собственного морального самосознания, способности к мораль-

ной оценке и самооценке, самокритичность и умение взвешивать чужие мнения и суждения.

В условиях повышения авторитета морали в открытых демократических обществах, где политическая жизнь проходит на виду у общественности и где вследствие этого политическое и экономическое благополучие в значительной мере определяется общественным мнением, весьма широкое распространение получает моральная дискредитация противников, то есть лишение их морального авторитета и доверия со стороны общества.

Достигается это как прямыми разоблачениями «подлинного» смысла совершаемых кем-то действий, чаще всего вскрывается их корыстолюбивая подоплека, связанная со стремлением получить больше власти и влияния или богатства вопреки справедливому, основанному на взаимном признании равенства прав и интересов всех людей, порядку, так и при помощи «войны компроматов». Компромат представляет собой определенную информацию, тщательно скрываемую заинтересованными сторонами, но якобы выплывшую наружу, из которой следует с необходимостью вывод о моральной нечистоплотности участников какого-то действия, что с неизбежностью бросает тень и па само это действие, а также вполне способно окончательно погубить их карьеру.

В демократическом обществе, когда карьера публичных деятелей зависит от выбора их людьми, будь то на политическом поприще или в сфере производства товаров, развлечений или услуг, их репутация находится под жестким общественным контролем и ее нравственная составляющая становится предметом публичного внимания и моральной оценки.

А так как общественное мнение формируется во многом средствами массовой информации, способными мгновенно вознести или ниспровергнуть репутацию деятеля в глазах общественного мнения, сами эти средства даже получают неофициальное наименование «четвертой власти». Их независимость или подконтрольность становятся важным условием объек-

тивности или злонамеренной тенденциозности формируемой ими моральной оценки и репутации публичных деятелей, что заставляет последних постоянно контролировать свое поведение, а с другой стороны, бороться за подчинение своему влиянию этой самой «четвертой власти».

Наиболее крайней формой намеренного использования искажения моральной оценки являются клевета и оскорбления, заключающиеся в сознательном искажении действительного положения дел с целью нанести как можно больший ущерб репутации человека или его достоинству. Если это происходит публично, то тут уже вступает в силу правовая оценка ситуации.

При этом следует иметь в виду, что ущерб репутации и утрата достоинства происходят не в результате сообщения и распространения порочащих человека сведений, если они верные, а в результате совершения того, о чем эти сведения сообщают. Если же сообщаемые сведения, порочащие честь и достоинство человека, неверны, искажают действительное положение вещей, не соответствуют фактам, то здесь имеет место заведомая клевета. Поэтому в задачу правового разбирательства входит именно установление соответствия распространяемых сведений фактическому положению дел, а не то, задевают или нет они авторитет и репутацию тех или иных деятелей.

Безусловно, что все это накладывает огромную ответственность на представителей «четвертой власти»- и предполагает тщательную проверку сведений и корректную, неоскорбительную форму их подачи. В то же время тот, кто делает своей специальностью моральные разоблачения, сам должен быть всегда образцом нравственного поведения, ибо в противном случае он может уподобиться фарисеям, «возлагающим на человека бремена тяжкие и неудобноносимые, а сами пальцем не желающие пошевелить».

Рассмотрение общих принципов и характера моральной оценки, ее роли в общественной жизни необходимо довести до оценки отдельного поступка, составляющего «клеточку» человеческой деятельности. Ведь

именно в практической деятельности находят реализацию моральные ценности, меру и степень которых удостоверяет моральная оценка,

## 2. Нравственный поступок и его оценка

Вся нравственная деятельность человека складывается из его поступков, которые синтезируют в себе внешние, материально-вещественные его компоненты и внутренние, духовно-личностные, а также сами имеют сложную структуру, элементы которой также оказывают воздействие на их объективную нравственную ценность. Обычно обыденное моральное сознание не затрудняется при вынесении моральной оценки того или иного поступка, однако при столкновении различных оценок и необходимости их обосновать для обыденного сознания начинаются непреодолимые трудности. Неспособность морального сознания обосновать собственную моральную оценку с точки зрения ее объективности и истинности вынуждает ее согласиться, что моральные оценки — это дело субъективного вкуса, симпатий и антипатий, что, безусловно, снижает их авторитет и значение в жизни человека.

Поэтому этика стремится проанализировать саму процедуру морального оценивания, выявить факторы моральной оценки, учет которых только и может способствовать ее обоснованности и объективности.

Вообще человеческий поступок — это не просто физическое действие, взятое с его натурально-вещественной стороны, а мотивированный и совершенный сознательно акт общественно значимого поведения. Действия могут, как известно, совершать и животные, а вот поступки — сугубо человеческая область деятельности.

Для лучшего понимания природы нравственного поступка полезно разделить все действия человека на действия-операции и действия-поступки. Первые означают действия, взятые в их внешнем проявлении безотносительно к их значению, а вторые — мотивированные и совершенные сознательно социально значимые действия.

Их различия особенно заметны при воздержании, отказе от действия в условиях его нравственной необходимости. Например, отказ в оказании помощи человеку, находящемуся в трудной ситуации, даже если при этом не совершены никакие действия, также является поступком, подлежащим моральной оценке.

Таким образом, действие само по себе, как и бездействие в определенных ситуациях, есть лишь носитель поступка, его «внешность», в то время как его сущностью является нравственное содержание и смысл. Сам же поступок есть объективация в действии (или бездействии) и его результате субъективно мотивированного отношения субъекта действия. Некоторые авторы даже считают возможным определить поступок как мотивированное действие. Это так, если считать мотивом вообще некоторую установку, ценностную ориентацию личности, независимо от степени ее осознания и сознательного волевого руководства в поведении именно этим осознанным мотивом. В противном случае так называемое немотивированное насилие, акты вандализма и разнузданного поведения, которые не являются выражением какой-то сознательной позиции и даже не нуждаются в какой-то мотивации для их совершения, окажутся за пределами моральной оценки, которая ведь должна установить именно внутреннюю ценность поступка.

Для моральной оценки поступка, то есть установления его морального качества, не столько важна его внешняя, операциональная сторона, сколько именно ценностно-содержательная характеристика действия. При этом оценка должна охватывать поступок в его целостности, единстве внешних и внутренних составляющих, учитывать условия его совершения. Иначе она только случайно может оказаться справедливой, соответствующей действительной нравственной ценности поступка.

Поэтому, хотя люди ежедневно оценивают свои и чужие поступки, рассчитывая на свой жизненный опыт, нравственное чувство и интуицию, необходимо понимать, каким образом складывается моральная оценка

и от чего она зависит, чтобы быть уверенным в ее точности и верности.

Прежде всего следует выделить факторы моральной оценки, в качестве которых фигурируют условия совершения поступка, его внутренняя структура и содержание и полученный результат.

Условия совершения поступка могут быть благоприятствующими ему, нейтральными или непреодолимыми. Нравственная ценность поступка будет тем выше, чем труднее препятствие и чем успешнее оно преодолевается, чем больше человек проявит воли настойчивости, умения, чтобы выполнить веления нравственного долга и совести.

В предельно трудных ситуациях такая победа над обстоятельствами, зачастую угрожающими гибелью человеку, и над самим собой, ибо выполнение долга в таких условиях требует напряжения всех сил, называется подвигом. И моральная оценка его будет тем выше и весомее, чем значительнее будут общественно полезные последствия содеянного.

Соответственно поступок, продиктованный злой волей, корыстным эгоистическим расчетом или совершенный бездумно, под воздействием антиобщественной установки, и направленный против требований морали, будет оцениваться как злодеяние, тяжесть и мрачность которого будет тем выше, чем больше упорства и подлости, хитрости и изворотливости будет проявлено при его совершении и чем тяжелее и опаснее будут социальные последствия.

Однако внешние условия совершенного поступка лишь модифицируют моральную оценку, а его подлинную ценность составляют содержание, элементы структуры и результат.

Поступок складывается из его мотивации, намерения и цели действия, используемых для ее достижения, средств и полученного результата.

Если намерение и цель действия выражают представления человека о том, что он намеревается сделать, развертываясь в идеальном плане в сознании и формируя образ будущего действия и его результат

то мотив является основанием действия, чем, ради чего оно замышляется.

Например, если человек едет в «горячие точки» для работы, будь то журналистская деятельность, или оказание гуманитарной помощи, или осуществление миротворческой миссии, то его намерением как раз и является сама поездка и работа. Мотивом же может быть что угодно — от подчинения указаниям и приказам руководства, нежелания портить с ним отношения и ставить под вопрос продвижение по службе, до стремления заработать на рискованном предприятии то ли деньги, то ли известность и слав}'. При этом не исключается и подлинно нравственный мотив — желание внести свой посильный вклад в обеспечение благополучного разрешения конфликта, помочь втянутым в него сторонам, даже рискуя собственным благополучием, обрести спокойствие и уверенность, найти выход из тяжелой ситуации. Очевидно, что нравственная ценность этих мотивов будет различной, что обязательно должно сказаться на оценке совершенного поступка.

Полезно также различать мотивы со стимулами. Стимул — это всякое побуждение к действию, толчок, причина его совершения, в то время как мотив является обязательно в той или иной мере осознанным побуждением, направленным на удовлетворение какой-либо потребности и принятым личностью. Стимулы в большей мере несут в себе объективное содержание, выступают в качестве объективных причин для совершения действия, направляющих колю и желания человека извне. Это, например, материальная заинтересованность в выполнении какой-либо работы, страх наказания за неисполненное, принуждение или давление, оказываемое на человека с целью заставить его поступить определенным образом.

Мотив же есть всегда внутреннее, субъективно-личностное побуждение к действию, которое хотя и формируется под воздействием социальной среды и других объективных факторов, то есть является объективным по происхождению, но всегда осознается лич-

ностью как элемент собственного сознания, причиной поступка, принятой по своей воле, то есть субъективным по функционированию. Разумеется, далеко не все и не в полной мере мотивы могут быть полностью осознаны и вербализованы, выражены в словах, но тем не менее на уровне чувств, здшпатий и антипатий, желаний и стремлений и наконец, в форме рационально построенных суждений человек имеет представление об относительной ценности того, что намеревается совершить, и психологически считает мотивы своих действий зависящими именно от своей воли.

Известно, что XX в. ознаменовался открытием большой роли, которую играет в поведении человека бессознательное, в связи с чем мотивация поведения приобрела сложную, многослойную структуру, где человек руководствуется в своем поведении мотивами, которые он может высказать вслух, которые он может поведать только себе, в которых он боится признаться даже себе, и такими, которые маскируют эту боязнь даже перед самим собой. Поэтому при анализе поступка могут возникать даже такие понятия, противоречащие ранее данному определению мотива, как бессознательная мотивация. Таковой является неадекватное отражение собственных потребностей, обоснование и оправдание своих волевых действий, когда подлинные мошвы поступков являются актуально неосознаваемыми, но реально сформированными в процессе сознательной жизнедеятельности человека и встроенными в структуру личности в виде ценностных ориентации и установок, за которые человек несет ответственность.

Таким образом, является ли побуждение к действию отчетливо осознанным мотивом поведения или же не адекватно выраженной, искаженной и замаскированной причиной поступка, оно тем не менее демонстрирует, какой субъективный смысл имеет данное действие для человека, зависит поэтому от него, может и должно быть основанием для установления моральной ценности поступка.

Возникает естественный вопрос — совпадает ли нравственная ценность мотивации, осознанного мотива поведения или ценностной ориентации, определяющей его внутренний смысл, с моральной ценностью поступка?

Ведь мотивация — это хотя и важная часть поступка, но все же как бы предварительная его ступень, идеальное желание и стремление, своего рода «декларация о намерениях» воли, а поступок включает в себя помимо идеального сформулированной цели еще и «материю», содержание, то, что собственно делает субъект, какими средствами он все это делает, при каких условиях и обстоятельствах и чем все это кончается.

По поводу влияния, которое оказывают на нравственную ценность поступка обстоятельства и условия его совершения, уже говорилось ранее.

Понятно, что в самом общем виде ценность поступка, где мотивы и намерения соответствуют моральным требованиям и ценностям, будет тем выше, чем адекватнее этим целям по своим нравственным содержательным характеристикам применяемые средства, и тем ниже, чем больше средства будут не соответствовать целям.

Но самым трудным является вопрос о том, чему отдавать предпочтение в оценке поступка — ценности мотивов и намерений человека или ценности полученного результата?

В истории философско-этической мысли эти позиции получили развернутое обоснование в лице целых учений и философских направлений.

Весьма последовательно суть первой позиции о приоритете ценности мотивов при моральной оценке поступка выразил Кант: «Суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которые мы не видим». Эта точка зрения исходит из того, что оценка поступка, не учитывающая его субъективной причины, его основания и оправдания, принижает благородный и возвышенный характер морали, обязательно предполагающей наличие доброй воли и сознание долга. Более того, такая оценка вообще де-

лает ненужной саму моральную оценку в отличие от утилитарной, учитывающей только результативность поступка.

Да и достичь полезного результата гораздо проще, если не связывать себя моралью. Многие полезные по их результату поступки имеют совершенно различные по их моральной ценности мотивы — они могут вдохновляться жаждой славы, карьеризмом, алчностью, властолюбием или другими корыстными побуждениями, — а следовательно, не могут оцениваться одинаково.

Вторая же позиция обращалась к реальной жизни, где результаты человеческих усилий сплошь и рядом расходятся с их намерениями, о чем даже сложили поговорку, что «благими намерениями вымощена дорога в ад».

Как уверял Гельвеции, «общественная польза — вот принцип всех человеческих добродетелей». С его точки зрения именно реальная практическая польза от полученного результата полностью определяет ценность поступка, его значение для общества и для нравственности. Мотивы же могут, конечно, оказывать влияние на оценку поступка, но они сами трудноуловимы и скрыты, и судим мы о них опять же по полученным результатам.

Однако такая односторонняя ориентация только на общественно полезный результат при вынесении моральной оценки оборачивается в конечном счете подчинением морали другим способам регулирования поведения человека — экономической заинтересованности, политической целесообразности или формальной легальности. Сами моральные цели оказываются ненужными и второстепенными, так как в других сферах общественной жизни общественно полезные цели выражаются более четко и однозначно.

В итоге мораль вообще становится излишней и ненужной, ибо подчиняется утилитарным целям и интересам и вытесняется ими при помощи вывода о том, что для важной и полезной цели все средства хороши — «цель оправдывает средства».

На практике такая теоретическая позиция всегда приводила к забвению морали и полному торжеству аморализма.

Против односторонних крайностей, присущих этим точкам зрения и позициям, выступил Гегель, который доказывал, что мотив и результат поступка не являются независимыми друг от друга сущностями, способными соединяться в произвольные комбинации. Мотив действующего лица, по Гегелю, обязательно превращается в результат, опредмечивается в нем, а результат в виде идеальной цели уже присутствует в воле морального субъекта, отвечающего за доброкачественность своих намерений и мотивов.

Диалектический подход к этой проблеме развивает эту позицию и рассматривает мотив и результат как взаимопревращающиеся и влияющие друг на друга элементы единого поступка, в котором решающее значение тем не менее остается за объективным общественным значением поступка.

Однако для того, чтобы определить эту объективную общественную значимость и полезность поступка, необходимо учитывать его субъективную составляющую — характер мотивации, наличие доброй воли, предпринятые усилия для достижения положительного результата.

Ведь сама специфическая общественная полезность морали не сводится только к предметному результату поступка, а подразумевает непредметный, духовный результат — утверждение в общественном и индивидуальном сознании авторитета морали, воспитание у людей чувства собственного достоинства и личной ответственности, несовместимых с пренебрежением или равнодушием к нравственным ценностям.

Именно с учетом всех этих моментов мораль прощает неудачу или ошибку, не позволившие человеку преодолеть стечение неблагоприятных обстоятельств, хотя им были проявлены и добрая воля, и уважение к нравственным требованиям. В то же время она не прощает такого же результата, если он явился проявлением злой воли или безответственности человека.

•<1> Поэтому же поступок, продиктованный возвышенными и благородными чувствами, направленный на доброе дело, заслуживает высокой моральной оценки, даже если в силу непреодолимого стечения обстоятельств его предметный результат оказался неутешительным — например, в результате попытки спасения одного человека погибли несколько. Ведь его непредметный результат заключается в демонстрации нравственного благородства и самоотверженности, в укреплении авторитета морали, в воздействии этого примера на души людей.

Условно можно возможные варианты сочетания мотивов и результатов поступка при его моральной оценке свести к нескольким.

Первый вариант наиболее простой, когда высокие и благородные моральные мотивы реализуются и воплощаются в общественно полезные результаты и моральная оценка оказывается тем выше, чем больше проявлено силы воли, мужества, трудолюбия и целеустремленности для достижения этого совладения. Например, летчик-испытатель, рискуя жизнью, пренебрегает возможностью катапультироваться и спастись самому, до конца старается отвести потерявший управление самолет от населенного пункта, стремится спасти машину, чтобы легче установить и ликвидировать причину отказа, и это ему в конце концов удается.

Моральная оценка окажется также высокой, даже если это по не зависящим от летчика причинам не удастся, при условии, что он сделал все, что мог.

Второй вариант предполагает, что высокий общественно *полезный* результат поступка, его соответствие моральным требованиям было достигнуто не вследствие подлинно моральных побуждений, а стимулировалось менее ценными или вовсе неморальными мотивами. Например, прыжок в холодную воду, чтобы вытащить из тонущей машины водителя и спасти его жизнь, может стимулироваться как сознанием долга и моральным требованием оказания помощи, так и соображением о том, что гибнущий человек остался должен тому, кто его спасает, не одну тысячу долларов, что придает

поступку корыстную окраску и снижает его моральную ценность. Моральная оценка мгновенно резко взлетит вверх при условии, что вес наоборот, долг числится не за тонущим, а за его спасателем.

Третий вариант предполагает, что благородные моральные мотивы и возвышенные чувства вследствие неразумности или безответственности человека оборачиваются отрицательными последствиями. На память сразу приходит хоть и не человек, но медведь с его медвежьей преданностью своему Другу — человеку, на лбу которого он одним махом прихлопнул докучавшую тому муху большим и увесистым камнем.

В этом же ряду находятся и многочисленные примеры самоотверженной родительской любви и заботы о своих чадах, когда родители готовы потакать всяким капризам, делать все за своих детей и избавлять их от всякой серьезной ответственности за свою жизнь, что оборачивается разрушительными последствиями для личности ребенка, его неспособностью считаться с другими и отвечать за себя.

И четвертый вариант рассматриваемого сочетания мотива и результата поступка предполагает их совпадение на негативной основе, — когда неморальный или аморальный мотив воплощается в отрицательном, общественно вредном или опасном результате, вследствие чего поступок является закопченным злодейством. Например, познакомившись с человеком из корыстных побуждений и втершись в доверие, воспользоваться удобным случаем, чтобы завладеть его имуществом.

Практически во всех случаях налицо имеется модифицируемая внешними обстоятельствами оценка объективированного эффекта, воплощенного, опредмеченного результата нравственного потенциала личности, ее духовного богатства и развитости.

Целью моральной оценки в конечном счете и является стимулирование духовной развитости личности, совершенствование всех составляющих ее духовного и нравственного потенциала. Нравственный потенциал личности включает в себя поэтому не только добрую

волю, чувство и сознание долга, бескорыстную готовность ему следовать и ответственность за его верное понимание, но и личную ответственность за свое умение выполнить требования морали наиболее эффективным, с точки зрения морали, способом, то есть за степень соответствия духовно-нравственного и предметного результата.

Вследствие своей сложности и трудности нравственная оценка поступка не может быть простой и односложной. Верной и справедливой она будет только тогда, когда является развернутой и обоснованной. Например, «это поступок не только честного и порядочного человека, но и обладающего большим мужеством и силой характера», или «он поступил благородно, но его помощь оказалась бесполезной», или «своим молчанием имярек позволил обидеть человека, что не делает ему чести».

Только при этих условиях моральная оценка в наибольшей степени будет способствовать выполнению своего назначения — формировать нравственную культуру поведения человека и стимулировать справедливые и благородные отношения в обществе.

### 3, Моральная свобода и нравственная ответственность личности

Анализ функционирования морали как специфического регулятора поведения человека с необходимостью подразумевает исследование вопроса о свободе человеческого поведения, о свободе выбора и самоопределении личности как субъекта своих действий. Вне свободного и добровольного самоопределения личности в мире нравственных ценностей мораль так же невозможна, как невозможна она без этих ценностей и требований.

В связи с этим возникает вопрос о том, что же представляет собой эта моральная свобода, от чего и каким образом может быть свободен человек в системе нравственных отношений, за что и почему он может и должен нести ответственность?



В философско-этической традиции проблемы моральной свободы рассматривались как комплекс вопросов о возможности и способности человека быть самостоятельной, творческой, самодеятельной личностью, несущей ответственность за свое поведение в условиях его природной и социальной детерминированности.

Ведь если каждое действие человека, опосредованное чувствами, желаниями, мыслями, подчиняется причинно-следственной обусловленности внешними факторами, находящимися вне самого человека, вне его субъективного мира и от него не зависящими, то не исключает ли это человеческую свободу, не снимает ли с него ответственность за совершенные действия? Ибо если эти действия определены законами природы или общественного развития таким образом, что каждый поступок является необходимым звеном в причинно-следственной цепи, то и сам человек оказывается лишь проводником оказываемых на него воздействий, неспособным нести ответственность за последствия.

И не является ли в таком случае свобода простой иллюзией человека, не осознающего подлинных причин своих поступков, которая поддерживается обществом, заинтересованным в сохранении этой иллюзии, чтобы человеком было легче манипулировать и управлять?

Но, с другой стороны, само наличие в культуре моральных оценок, факт моральной ответственности и вменяемости, переживания и муки совести, чувства стыда и раскаяния от сознания своей вины или гордости и радостного удовлетворения от сознания исполненного долга — неужели все это иллюзии и их порождения?

Разве они не свидетельствуют о том, что человек принимает на себя ответственность за содеянное, признает самого себя самой главной и последней причиной совершенных поступков, в которой все прочие причины находят лишь определенное преломление?

При этом мораль не знает оправданий в виде ссылок на все эти причины и обстоятельства, на детерминирующую роль окружающей среды, ибо сам факт ее

существования в виде идеального долженствования и последующей оценки как бы предполагает за человеком способность к свободному выбору, не зависящему в призыве и повелении поступить лучше, то есть не так, как при обычном ходе вещей.

Какой смысл имело бы разделение людей с точки зрения морали на хороших и плохих, порядочных и бесчестных, благородных и бессовестных, праведных и грешных, если бы они все лишь осуществляли однозначно заданную программу поведения и не имели возможности вопреки давлению обстоятельств их пересилить, возвыситься над ними?

По сути дела мораль исходит из презумпции человеческой возможности свободно выбирать, как поступить, считая, что никакие обстоятельства и воздействующие на него причины не могут лишить его права окончательного выбора и решения.

Ибо нести возлагаемую на него ответственность человек может только при условии, что причина его действий находится в нем самом. Если бы она не зависела от него, находилась вне его, было бы бессмысленно

и несправедливо хвалить или вносить ему за то, что не является результатом его выбора и не зависит от него.

Эти две альтернативы в подходе к вопросу о свободе находят свое развернутое философское обоснование в концепциях детерминизма и фатализма, отрицающих свободу человека перед необходимостью Судьбы, воли Бога, заковов природы или общества, и в концепциях индетерминизма и волюнтаризма, настаивающих на полной независимости воли человека от всяких внешних причин.

Тем не менее, несмотря на их видимую противоположность, обе эти концепции не способны объяснить феномен моральной свободы и ответственности человека. Первая — потому, что лишает человека свободы выбора и самоопределения воли к действию, а вторая — потому, что, делая волю независимой ни от чего, она делает ее независимой и от моральных ценностей, чем

открывает дорогу нравственному произволу и безответственности.

Диалектический подход позволяет преодолеть односторонность этих концепций и сохранить как нравственную детерминированность воли человека моральными ценностями, так и его свободу выбирать или отвергать эти ценности в своем поведении и нести за это ответственность.

Свобода здесь не противопоставляется необходимости, от которой якобы нужно избавиться или ее превзойти, а рассматривается как ее осознание и согласие с нею, добровольное принятие на себя обязательств следовать велениям морали и принципам человечности.

Разумеется, в таком понимании свобода является продуктом длительного исторического развития человека и общества, в процессе которого создаются объективные основания и субъективные предпосылки для развития и упрочения нравственной свободы.

На ранних этапах общественного развития, когда не могло быть и речи об овладении людьми своими общественными отношениями, свобода мыслилась как субъективная способность мудреца постигать при помощи разума господствующую в мире необходимость, добровольно подчиняться ей и находить в этом спокойствие и удовлетворение. Наиболее выпукло обретение подобной свободы выразил стоик Эпиктет в своем знаменитом рассуждении о том, что разумный человек всегда свободен. Ведь свободным называется тот, кто может действовать так, как он хочет, а разумный человек всегда действует так, как он хочет, ибо он хочет только того, что для него возможно.

Безусловно, здесь преувеличивается субъективная способность воли к самоопределению в своих стремлениях и игнорируется такое важнейшее следствие свободы, как удовлетворение от реализации желания или потребности, от достижения цели, реализации интереса за счет отказа от него, намеренного игнорирования, внутреннего усилия и явного самообмана.

Позже в философско-этическом мышлении формируется представление, что развитие свободы — это

двусторонний процесс совершенствования общества и развития личности человека.

Объективной его основой является совершенствование всей системы общественных отношений — экономических, политических, правовых, нравственных, — в ходе которого постепенно преодолеваются противоречия между интересами человека, которого само общественное устройство вынуждает их отстаивать в напряженном противоборстве с другими людьми, и общественным интересом в сохранении и развитии общества как условия развития личности. Именно социальная необходимость во взаимосогласовании своего поведения и гармонизации общественных отношений вопреки вытекающему из социально-экономических, этнических, политических причин дроблению общества на отдельные семьи, роды, племена, народности, сословия, классы, нации с их собственными и противостоящими другим интересами лежит в основании моральной необходимости.

Моральная необходимость, проявляющая себя в системе нравственных требований и ценностей, обращенных к человеку, как раз и выражает социальную потребность в сохранении и самосовершенствовании общества в условиях, когда оно раскалывается на части противоборством экономических, геополитических, социально-классовых и других особенных, а не всеобщих интересов.

Общественной связи людей, основанной на господстве и подчинении, взаимной заинтересованности и взаимоиспользовании, в таких условиях становится недостаточно для развития общества и даже для его самосохранения. Требуется доброжелательная готовность людей к сосуществованию и сотрудничеству, взаимопомощи и поддержке.

Таким образом, моральная необходимость является проявлением социальной необходимости в преодолении деструктивных последствий социальной дифференциации общества и общественных интересов, в сглаживании их противоборства в культивировании духовного начала, скрепляющего общество. В отличие от

других видов социальной необходимости, проявляющейся в экономических и политических интересах отдельных социальных групп и классов, нравственная необходимость выражает не отдельные интересы, а интерес «человека вообще», и поэтому ее требования служат не тому, чтобы одна часть общества получила преимущества перед другими, а распространяют на всех признание ценности человеческой жизни, равенства прав и свобод, присущих человеку.

Но именно потому, что моральные требования и ценности выражают общественный интерес, взятый в предельно всеобщей форме, как принципы человечности вообще, они противостоят отдельным и частным интересам социальных групп и индивидов в форме идеального долженствования, в форме веления. Они требуют от человека, чьи жизненные интересы объективным образом заданы его положением в социальной иерархии и в свою очередь определяют его стремления и цели, поступиться ими во имя всеобщих интересов «человечности вообще» в той мере, в какой они нарушают эти всеобщие интересы.

Понятно, что в таком случае человеку трудно свободно и добровольно отказаться от своих жизненных интересов как частного лица или представителя социальной группы ради принципов человечности. Эти принципы справедливы и прекрасны, они в перспективе соответствуют интересам отдельного индивида как человека, однако следование им ослабляет человека в его борьбе за свои насущные потребности.

Поэтому в условиях экономической и политической несвободы, когда общество устроено так, что интересы одной его части могут быть удовлетворены только за счет другой, в условиях господства, подчинения и принуждения, всеобщие принципы человечности, моральная необходимость отрываются от реальной жизни, переносятся в сферу идеального долженствования и противостоят ей. Человек же испытывает раздвоение в самом себе — как общественный человек он должен следовать требованиям моральной необходимости, но как частный представитель отдельной общности —

самого себя, семьи, рода, сословия, класса, нации — он имеет другие, не совпадающие, а **часто** противоречащие всеобщим интересы.

Жизнь нажимает на человека, он сопротивляется, и если побеждает сопротивление, возникает феномен морального человека.

Безусловно, само сопротивление зависит от человека, его духовных сил и стойкости, его морального выбора. Именно эту возможность человека соотноситься с самим собой в акте рефлексии, осуществлять внутренний выбор зачастую и выдавали за неотчуждаемую моральную свободу человека. Получалось, что он оказывался изначально свободен независимо *au* от каких ограничивающих обстоятельств, коль скоро последний выбор все равно был за ним. Моральная свобода, сводимая только к возможности внутреннего выбора и самоопределения, трактовалась как изначально присутствующая человеку, как условие существования морали, а не продукт ее развития.

Однако еще Маркс в полемике с Штирнером, заявившим, что человеческая воля всегда свободна, ибо ее никто «не может связать» и она всегда остается «внутренним сопротивлением», объяснил, что здесь воля уже является «связанной», поскольку она против своего желания вынуждена выступать как «внутреннее сопротивление».

Очевидно, что настоящая, подлинная свобода человека достигается не в результате его способности к сопротивлению, способности избегать того или другого, а вследствие положительной силы утверждать свою индивидуальность, достигать своих целей и реализовывать стремления.

Поэтому только в реальном преобразовании общественных отношений, связанном с распространением экономических и политических свобод на все большую часть общества, с установлением правового равенства и признания обществом прав и свобод за каждым человеком в равной мере, с воплощением этого на практике, человек оказывается способным ощутить реально, что общественное благополучие действительно есть

условие его собственного развития. А вследствие этого сближения реальных интересов человека с их идеальным выражением в моральных требованиях последние постепенно утрачивают свой отчужденный характер, перестают восприниматься как навязанная извне необходимость, исполнять которую можно только по принуждению.

Таким образом, объективной основой для развития моральной свободы, созданием объективных предпосылок для ее упрочения является постепенный процесс совершенствования общественных отношений, нахождение оптимальных форм своей организации, при которой в наибольшей мере учитывались бы и практически реализовывались интересы отдельного человека, абстрактной человеческой личности. Именно они, эти интересы абстрактной личности, заключающиеся в признании и обеспечении обществом права на жизнь, безопасность, свободное проявление и развитие способностей, уважении достоинства человека и его прав и свобод — причем распространяемыми в равной степени на всех, — составляют главный общественный интерес, находящий свое выражение в системе моральных требований и ценностей. Поэтому то общество, которое в наибольшей степени оказывается в состоянии обеспечить эти интересы экономическим, политическим, правовым устройством, ближе других приближается к состоянию, в котором люди способны воспринимать моральные нормы и требования как естественные человеческие основания совместной общественной жизни, следовать им и оценивать на их основе человеческие взаимоотношения и поступки.

В настоящее время все более общепризнанным является представление о том, что ближе всего к такому состоянию находится общество с социально ориентированной рыночной экономикой, с развитой политической демократией и правовым государством, с гражданским обществом и его институтами, которое своим устройством защищает и обеспечивает права и свободы человека в материальной и духовной сфере.

В обществе же, в котором отсутствуют экономические, политические и правовые гарантии свободы и независимости человека, его основных жизненных прав и интересов, разворачивается открытая или скрытая борьба за их реализацию, в которой требования морали воспринимаются как далекие от реальной жизни идеалы, следовать которым неразумно и глупо. Мораль остается здесь на уровне демагогии, когда ссылки на общественную необходимость, государственные интересы, интересы нации, то есть все то, что внешне похоже на мораль, но где отсутствует ее главный признак — признание ценности человеческой жизни, — используются в качестве самого распространенного и обычного средства для оправдания произвола, насилия, жестокости и принесения в жертву этой «общественной» необходимости интересов отдельной личности. Причем, если получше присмотреться к тем «общественным потребностям» и «интересам», которые выдаются за основание моральной необходимости, всегда за ними обнаруживаются корыстные интересы какой-то отдельной общности или отдельных лиц, спекулирующих на авторитете морали в глазах честных людей.

Субъективной же стороной процесса становления нравственной свободы является развитие моральной культуры человеческой личности, личной сознательности, совести человека, его чувства собственного достоинства и силы характера. Никакое общественное состояние не избавит общество от несовпадения и столкновения интересов и стремлений людей, и поэтому моральная необходимость всегда будет не совпадать с непосредственными естественными стремлениями человека, выступая перед ним в виде долга, в виде идеальной цели. И что он изберет — удовлетворение от реализации каких-то сиюминутных желаний, эгоистических стремлений или же чувство собственного достоинства и радостное переживание от сознания исполненного долга, зависит от самого человека, а не о моральной развитости. Несправедливость и бесчеловечность, с которыми человек сталкивается в реальной жизни, для морально зрелой личности не может быть

основанием для отказа от требований морали, ибо мораль ориентируется не на «других» и даже не на большинство, а на идеальный строй общественных отношений и идеального человека, защищая абстрактные принципы человечности вообще. И моральная личность не может уклониться от выполнения моральной необходимости, которая становится внутренней потребностью человека. Нарушить моральные требования, отступить от них можно только ценой предательства своей совести, потери достоинства.

Поэтому моральный потенциал личности, богатство ее духовного мира превращается в субъективное условие моральной свободы, когда человек оказывается способным самостоятельно и без внешнего принуждения, следуя только чувству долга и требованиям совести, совершать нравственные поступки, зачастую прямо себе во вред.

Нравственная необходимость, отражающая потребности общественного развития в совершенствовании общественных отношений, превращается тут во внутреннюю обязанность личности, а подчинение моральному предписанию — в добровольное следование голосу совести. Тем самым исполнение моральных императивов превращается в самостоятельное, свободное, творческое осуществление собственных ценностных установок. Высшей формой нравственной свободы оказывается состояние, при котором осознанная необходимость моральных требований перерастает в личную склонность и внутреннюю потребность человека.

Однако такое общее решение вопроса о моральной свободе в теоретическом плане не избавляет человека от необходимости постоянно определять свое отношение к моральным ценностям и отвечать за это.

Ибо человек не выбирает историческое пространство для своей жизни, а мораль не дожидается, когда все станут нравственными по причине достижения совершенных общественных отношений. Жигь приходится «здесь и сейчас», и поэтому проблемы моральной свободы конкретизируются для человека в моральном выборе и ответственности за него.

**В требованиях моральной необходимости, обращенной к человеку, всегда присутствует набор возможностей и вариантов выбора. И хотя этот набор возможностей и вариантов в качестве объективной данности ограничивает свободу человека, в его рамках он может выбрать по своей воле.**

При этом можно рассматривать моральный выбор в широком и узком смысле слова.

В первом случае речь идет о выборе самой системы ценностей, ценностных ориентации и собственной позиции — становится ли на сторону морали, моральных ценностей и действовать в качестве морального субъекта или же поступиться моральными соображениями ради целесообразности, практического жизненного успеха, непосредственных интересов.

Это фундаментальный моральный выбор, который формирует весь жизненный замысел, основные экзистенциальные установки личности, определяет и направляет линию ее поведения. Он имеет основополагающее значение для характеристики человека, ибо по сути дела формирует его самого, его ценностные ориентации и установки, предполагает и требует постоянной работы над собой, над своим самосовершенствованием. Разумеется, в случае, если человек склоняется к выбору моральных ценностей как имеющих для него приоритетное значение. В противном случае жить становится легче, ибо еще Сократ говорил, что для того, чтобы становиться лучше, расти, подниматься над собой, необходимо прикладывать усилия, а вот опускаться можно легко и безо всяких усилий.

В узком же смысле моральный выбор означает, что человек не просто выбирает моральные ценности как важнейшие в его иерархии ценностей, но и поступает в конкретных обстоятельствах сообразно этому, переводит свой выбор в практические решения и поступки. Это уже собственно выбор конкретного поступка, где человек должен соотнести моральное требование с обстоятельствами, соединить целесообразность с нравственной принципиальностью, выбрать необходимые

**средства, обеспечивающие согласованность мотива и результата.**

В основании нравственно ценного поступка обязательно лежит благородный и бескорыстный мотив, ибо если человек руководствуется эгоистическим расчетом, выгодой, тщеславием или страхом наказания, такой выбор не соответствует логике морали, а его результат только случайно может оказаться нравственным.

Более трудной выглядит при выборе поступка проблема его целесообразности и эффективности. Моральное сознание давно зафиксировало тот факт, что благие цели и возвышенные идеалы при их реализации оборачивались бедствиями и несправедливостями, а вот низменные и корыстные мотивы оказывались действенными пружинами общественного прогресса. Отсюда делались выводы о внутренней противоречивости нравственной ценности поступка и его эффективности, действительности, а мораль очень часто трактовалась как «бессилие в действии».

В истории этической мысли две альтернативы о соотношении цели и средств в моральном выборе резюмировались в концепциях, абсолютизовавших либо цели, либо средства.

Первая стремилась усилить действенность морали за счет снятия нравственных ограничений, полагая, что для достижения благой моральной цели можно не стесняться в выборе средств: цель оправдывает средства. С этих позиций считалось, что если лихие люди для достижения своих корыстных целей используют самые грязные, аморальные и преступные средства, то и для эффективной борьбы со злом не только можно, но и нужно использовать любые средства — хитрость, интриги, ложь, обман доверия и предательство, даже насилие... В противном случае добро якобы всегда изначально будет уступать злу как безнравственной, беспринципной силе, если станем связывать себя моральными обязательствами.

Однако на практике эта концепция никогда не могла удержаться на уровне декларируемых благородных целей и приводила своих последователей к откровен-

ному аморализму и цинизму, ибо попытки бороться со злом с помощью зла подрывают созидательную природу морали, ее авторитет в глазах людей. Именно практика показала, что средства, не соответствующие по своей нравственной природе провозглашаемым целям, полностью их искажают и оборачиваются в итоге совершенно разрушительными результатами. Наиболее свежим примером этого явился крах попыток построения «светлого будущего» в нашей стране насильственно-принудительными средствами, игнорирующими или отвергающими свободу и достоинство абстрактной человеческой личности.

Вторая концепция абсолютизирует нравственную ценность средств, разделяя их на абсолютно хорошие, нравственные, и на плохие, безнравственные. С этой точки зрения нравственная цель в принципе не может быть достигнута при помощи «плохих» средств, ибо «мы пожинаем то, что посеяли». Примененные средства здесь как бы превращаются, опредмечиваются в результате действия, придавая ему определенную нравственную характеристику, моральное качество.

Поэтому следует выбирать только нравственно безупречные средства — никогда и ни в чем не лгать, не прибегать к принуждению, не пользоваться вообще аморальными средствами в борьбе со злом, а оказывать ему сопротивление исключительно нравственными средствами и способами — терпением и увещанием, отстранением и неучастием во лжи и во зле.

Однако такая «этика неучастия» и «ненасилия» перед лицом растущего зла оказывается бессильной ему эффективно противостоять, ибо способна оказывать ему сопротивление только силой нравственного благородства и духовного примера. Это хотя и важные средства укрепления авторитета морали, однако без действительных мер практического воздействия мало способствуют реальному искоренению зла.

Таким образом, дилемма между этими позициями может быть выражена как противопоставление аморальной и беспринципной силы и принципиального бессилия морали.

**Выход из** нее состоит в преодолении самого противопоставления целей и средств, выявлении их диалектической взаимозависимости. Ведь в процессе деятельности цели и средства постоянно взаимодействуют, превращаясь друг в друга, меняются местами — средства опредмечиваются в результатах целесообразной деятельности, которые в свою очередь становятся средствами для достижения более высокой цели.

Поэтому цель не оправдывает, а определяет и предполагает соответствующие ей средства, а средства в свою очередь характеризуют полученный результат, в котором воплощается цель.

Нравственным и одновременно эффективным, целесообразным в морали будет такое средство, которое необходимо и достаточно для достижения благородной цели и не искажает при этом ее моральной ценности. Средство в моральной деятельности должно наилучшим, а не кратчайшим или скорейшим способом приводить к достижению положительной нравственной цели и при этом не изменять нравственного характера более общих моральных ценностей.

Например, оправданная забота о сохранении природы, защите чистоты окружающей среды или животных от жестокого с ними обращения должна проявляться в разъяснительной и воспитательной работе, а меры воздействия на несознательных людей не должны оборачиваться унижением их человеческого достоинства или прямым физическим оскорблением.

Ибо попытка достичь благой цели такими «сильнодействующими» средствами может только озлобить и ожесточить этих людей, что ничуть не приблизит гармонию с миром природы, которая в значительной мере зависит от гармонии между людьми.

Завершая рассмотрение морального выбора, необходимо отметить, что он всегда совершается по внутреннему убеждению личности, по велению совести и поэтому несомненно с попытками избежать личной ответственности за содеянное, оправдаться ссылками на чей-либо авторитет или на то, что «так поступают все».

Особенно четко все характеристики морального выбора проявляются в ситуации морального конфлик-

та, когда сталкиваются интересы и стремления личности и требования долга, а также при столкновении различных моральных требований между собой. Например, долг благодарности и признательности перед кем-то и требование не нарушать справедливости и не оказывать ему предпочтения.

Драматизм ситуации морального конфликта вырастает из понимания того, что осуществление каждой из существующих возможностей выбора какой-то ценности одновременно ведет к нарушению другой ценности.

Каждый моральный конфликт имеет конкретное содержание и способ разрешения, ко можно сформулировать и некоторые общие принципы их разрешения. Это установление иерархии ценностей, выделение приоритетных ценностей и требований среди сталкивающихся альтернатив, принцип «наибольшего добра и наименьшего зла» и соблюдение меры компромисса между сталкивающимися возможностями поведения.

При этом нравственная культура человека и общества тем выше и совершеннее, ближе к нравственному идеалу, чем в большей степени она способствует не только безболезненному разрешению конфликтов цивилизованными, моральными средствами, но и их предвидению и предупреждению.

Соответственно, признавая за человеком моральную свободу и свободу морального выбора, мораль возлагает на него ответственность за выполнение или невыполнение требований нравственности.

Вопрос о моральной ответственности есть вопрос о соответствии моральной деятельности личности ее долгу с учетом объективных обстоятельств и возможностей его выполнения.

Этот вопрос конкретизируется в ряде подвопросов — в состоянии ли человек вообще выполнить предъявляемые к нему требования, в какой мере он правильно понимает моральный долг и насколько способен его реализовать в практическом действии, в какой мере он может и должен отвечать за воздействие на результат своих поступков непредвиденных обстоятельств и мог ли он их предвидеть.

## ***1 ПРЕДМЕТ ЭСТЕТИКИ***

### **План:**

1. Термин «эстетика».
2. Формулировка предмета эстетики
3. Роль искусства в процессе формирования человеческой чувственности
4. Прекрасное — традиционный предмет изучения эстетики.
5. Факторы, влияющие на становление предмета эстетики.
6. Основные разделы эстетики.

### **1. Термин «эстетика»**

Термин «эстетика» происходит от греческого слова «эстетис» (ощущение, чувственное восприятие). Впервые его ввел в обиход немецкий философ эпохи Просвещения Александр Готлиб Баумgarten (1714-1762). Вслед за Лейбницем он выделял три сферы духовного мира человека: разум, волю, чувство. Первые две сферы издавна изучались логикой и этикой. Баумgarten, по точному выражению М. С. Кагана, уравнивал в правах учение о чувстве и назвал его эстетикой. Баумgarten положил начало традиции сведения чувственного восприятия к характеристике двух явлений — прекрасного и искусства как сфере наивысшего проявления красоты. Но искусство и прекрасное издавна были предметом изучения философов. Именно поэтому эстетике не два с половиной века, а два с половиной тысячелетия

### **2. Формулировка предмета эстетики**

Предметом эстетики является *человеческая чувственность*, ответственная за *целостное, образное* постижение человеком мира. Такое определение вбирает в себя и сферу прекрасного, и возвышенного, и комического, и трагического, и др. эстетических категорий, характеризующих чувственное постижение человеком



мира. Оно также охватывает и сферу искусства, которое развивает и воспитывает эту особую сферу человеческого духа — чувственность.

То, что названо человеческой чувственностью, называлось *способностью суждения* (И. Кант), *образил мышлением, фантазией, силой воображения* (Э. В. Ильенков).

**Универсальность** Целостное восприятие мира, сила мышления в образах воображения — универсальная способность, отличающая человека от животного. Она присуща человеку так же, как и другая универсальная способность — мышление в понятиях. Эти две универсальные способности человека тесно связаны и одна без другой не существуют. Мышление в образах, творческое воображение может быть присуще человеку изначально или воспитано. *Простые* формы этой способности формируются в индивиде вполне стихийно, естественно. *Высшие, рафинированные* формы этой способности (воспринимать мир в формах развитой человеческой чувственности) представлены в искусстве. Ильенков заметил, что для развития способности мыслить на уровне диалектики не существует до сих пор иного способа, кроме изучения истории философии, истории развития логических категорий; для развития же человеческой чувственности нет иного пути кроме *воспитания вкуса на сокровищах мирового искусства*, что, по мнению Ильенкова, и составляет сущность *эстетического воспитания*.

Эстетическое воспитание ни в

Сущность эстетического воспитания <sup>каждом</sup> случае сводится к морально-этическому аспекту. В последнем случае оно становится лишь служебным средством нравственного воспитания. Некоторые произведения массового искусства несут в себе морально-нравственный аспект, в то время как произведения подлинного (иногда называемого элитарным) искусства призвал я учить виден», слышать, чувствовать, т. е. призваны воспитывать *человеческую чувственность*.

### 3. Роль искусства в процессе формирования человеческой чувственности

(Специфика искусства как предмета эстетики)

Итак, *главная черта* развитой человеческой чувственности — видеть в *индивидуальном, уникальном, единственном* в своем роде **всеобщее**. Но *создавать* такое индивидуальное, уникальное и единственное — *прерогатива художника*. Специфика искусства состоит в том, что оно *разбивает всеобщую универсальную человеческую способность*, а не в том, что оно только обладает ею. Именно поэтому искусство всегда входило в предмет эстетики.

Искусство и воспитываемая им чувственность не развиваются вне связи с мышлением в понятиях, с логикой. Тенденция к полному обособлению эстетической чувственности от рационального сознания — путь разложения традиционной (гегелевской) художественной формы, самой эстетической чувственности. Такая тенденция — основа творчества модернистов. Именно в этом плане говорят о *разрушении искусства* модернистами. Речь идет о разрушении *традиционного* художественного творчества, нарушении гармонии формы и содержания.

Философская эстетика призвана заниматься проблемой человеческой чувственности — частью проблемы сознания. Ни анатомия, ни физиология, ни психология, ни информатика не могут (как уже показали многие исследования) каждая в отдельности дать исчерпывающее представление об этом духовном феномене. Роль философии, а также философской эстетики в этом деле по-прежнему остается важной, если не главной.

### 4. Прекрасное — традиционный предмет изучения эстетики

Прекрасное есть образец чувственно созерцаемой формы, идеал, в соответствии с которым рассматривают другие эстетические феномены. В обыденном же

1. Предмет эстетики

языке термин «прекрасное» полисемантичен. Как прекрасное характеризуется и очень хорошее, и отличное, и нравственно превосходное. В эстетике термин «прекрасное» употребляется в вышеуказанном смысле.

"Прекрасное всегда **исторически-конкретно**. Разные исторические периоды знают разные идеалы красоты. Прекрасное всегда **национально окрашено**. У разных народов, пусть и живущих в одну эпоху, представления о прекрасном различны, а то и противоположны. Многие ученые связывают это с закреплением в сознании той или иной народа как **прекрасных** определенных полезных признаков (об этом, в частности, повествует Г. В. Плеханов в «Письмах без адреса»). Чернышевский в своей эстетической диссертации говорит о *противоположности* представлений о красоте у *разных сословий*, в частности дворянского и крестьянского. •

Наряду с прекрасным эстетическое сознание включает и другие категории: **возвышенное, трагическое, комическое** и др. При рассмотрении этих категорий прекрасное выступает мерой. **Возвышенное** — то, что эту меру превышает. **Трагическое** — то, что свидетельствует о несовпадении идеала и действительности, часто приводящем к *страданиям, разочарованиям, гибели*. **Комическое** — то, что также свидетельствует о несовпадении идеала и действительности, только это несовпадение разрешается не страданием или гибелью, а смехом.

Некоторые отечественные эстетики (М. С. Каган, Л. Столович) выделяют наряду с положительными эстетическими ценностями их антиподы — **безобразное, низменное**. Они делают это на том основании, что выделение положительного значения каких-либо качеств предполагает существование противоположных. Так, в сфере гносеологии и логики сталкиваются понятия «истинность» и «ложность», в сфере этики — понятия добра и зла. Научное исследование, считают указанные ученые, должно рассматривать эстетические понятия в их *соотносительности*.

Другие ученые (М. Ф. Овсянников и др. представители московской школы) утверждают, что такие понятия, как **безобразное и низменное**, не могут считаться эстетическими категориями. Качества, выражаемые этими категориями, не могут иметь положительного значения для человека, т. е. эти категории *не могут являться положительными ценностями*.

### 5. Факторы, влияющие на становление предмета эстетики

Уже отмечалось, что до середины XVIII в. эстетические проблемы не вычленились в чистом виде. Рассуждения о сущности прекрасного и искусства возникали в связи с философскими, моральными, богословскими, политическими и художественными размышлениями. Ряд исследователей! вычлениют ряд факторов, серьезно повлиявших на формирование эстетики (см. Волкова Е. В., Новикова Л. И. К вопросу о предмете и методах эстетики // Вопросы истории и теории эстетики. М., 1975):

1. **Философия.**
2. **Искусство** (художественная практика).
3. **Социальный заказ.**
4. **Внутренняя логика развития науки.**

Все эти факторы, естественно, действуют сообща в одну и ту же эпоху, но всегда можно проследить решающее влияние какого-то одного.

На протяжении многих столетий эстетические проблемы ставились *в рамках той или иной философской системы*. Фактически нельзя назвать такой период в развитии эстетики, когда эстетическая проблематика не была бы связана с философией. Другое дело, что философия могла быть и религиозной, и позитивистской. И ее влияние могло быть решающим, а могло быть второстепенным. Естественно, что характер философского учения отражался на особенностях эстетики и формировании ее предмета. В античности, на пример, логика философствования определяла постановку конкретных эстетических задач. Философы

обращались к проблемам прекрасного или искусства, поскольку к этому выводила их разработка онтологии или гносеологии. Так, разработка понятия прекрасного Платоном явилась необходимой частью его гносеологии.

На всем протяжении развития эстетической мысли трудно переоценить влияние художественной практики. Но в разные периоды это влияние было разным. Наиболее репрезентативной в этом плане является эпоха Возрождения. В это время эстетика развивалась в русле теорий различных видов искусств.

Социальный заказ в разные периоды развития эстетической мысли (средневековая эстетика, Просвещение и др.) заставлял ее концентрировать внимание на определенных вопросах, связанных с идеологическими и социальными проблемами, чем, естественно, также развивал ее сферу.

Эстетика (как и любая другая сфера знания) развивается, следуя внутренней логике. В иные периоды влияние этого фактора бывает определяющим. Как, например, в период развития немецкой классической философии.

## 6. Основные разделы эстетики

**История эстетики** Периодизация. Значение любой периодизации заключается в том, что определенное членение материала позволяет облегчить его постижение. Периодизация эстетики помогает установить общие закономерности ее становления, формирования ее предмета.

Если критерием периодизации выбрать влияние на эстетику соответственно философии, искусства или политики (социального заказа), то недостаток такой периодизации отчетливо проявится в *игнорировании* внутренней логики развития дисциплины. Такая периодизация сведет историю эстетики к истории идеологии, философии или художественной культуры.

С другой стороны, если ограничиться критерием внутренней логики развития науки, то развитие эсте-

тической мысли предстанет изолированным от влияния политики, религии, искусства.

Критерий периодизации лежит где-то посередине. Критерий, предложенный кафедрой эстетики ЛГУ (в «Лекциях по истории эстетики» под ред. М. С. Кагана, ЛГУ, кн. 1, 1973), наиболее приемлем. Вычленение предмета эстетики, формирование ее как гуманитарной науки — основной критерий ее периодизации

**Основные этапы истории эстетики** Предыстория развития эстетики — мифология. Именно она была источником философского знания.

В ее рамках впервые ставились вопросы о красоте, об искусстве, о том, как связаны между собой эти феномены.

*Первый этап* развития теоретической эстетики начался в *Древней Греции* в VI в. до н. э. и завершился в *Новое время*, в начале XVIII столетия. Особенность этого самого большого периода истории эстетики в том, что, хотя она в это время не стала еще самостоятельной дисциплиной, рассуждения о сущности прекрасного и о законах искусства (художественного творчества), о границах искусств носили теоретический характер. Этот этап распадается на несколько подпериодов: античность (VI в. до н. э. — V п. н.э.); средневековье (VI — XIII вв.); Возрождение (XIV — XVI вв.), начало Нового времени (частично Просвещение) (X\I-X\III вв.).

Своеобразие каждого подпериода составляет влияние определенного фактора. В подпериод античности эстетика складывалась под влиянием *философии, религиозная идеология, богословие* оказывали существенное влияние на эстетику средневековья, *художественная практика* — на эстетику Возрождения, *политика, искусствоведение* оказали мощное влияние на эстетику Просвещения.

Своеобразие каждого из перечисленных подпериодов не ограничивается лишь влиянием конкретного внешнего фактора. Каждый из этих подэтапов имеет собственную внутреннюю историю — время становления данного типа эстетического сознания, время его расцвета, кризиса и подготовки нового периода.

Второй этап истории эстетики (с XVIII по середину XIX в.) — период по сравнению с первым этапом небольшой, но очень насыщенный, емкий. Именно на этом этапе эстетика утвердилась как самостоятельная и необходимая часть философии. Это период немецкой классической философии. На этом этапе преобладает влияние фактора внутренней логики развития пауки.

Третий этап истории эстетики начался в середине XIX в. и продолжается до сих пор. На особенности эстетики этого периода активно влияют позитивизм, социология. Для этого этапа характерна атака на спекулятивную эстетику. Так, позитивизм стремился вывести эстетику за пределы философии, превратить ее в экспериментальную науку. С другой стороны, антропологический материализм критиковал идеалистическую эстетику (не последнюю роль здесь играло реалистическое искусство}. Ее же подвергал критике марксизм, претендуя на построение подлинно научной эстетической теории (Г. В. Плеханов пытался создать цельное марксистское эстетическое учение).

Все это расширяло эстетическую проблематику и создавало разные виды эстетики: физиологическую, социологическую, семиотическую, кибернетическую и др. И все же именно философская эстетика является базовой для всех других ее разновидностей.

Теория эстетики изучает эстетическую деятельность (ее виды), эстетическое сознание (его структуру). Особое место в разделе «Эстетическое сознание» занимает раскрытие основных эстетических категорий.

В рамках эстетической деятельности главной установкой является деятельность по законам красоты. Разработанными и самостоятельными формами эстетической деятельности являются искусство и дизайн. Дизайн — сознательное художественное формообразование предметной среды. В дизайне присутствует единство художественности и утилитарности. Дизайн близок архитектуре, которая также совмещает худо-

жественные и чисто утилитарные цели. Художественное конструирование стремится к цели единства прекрасной формы и утилитарного содержания.

Искусство также является традиционной, естественно, более старшей, чем дизайн, формой эстетической деятельности. Раздел, посвященный искусству, включает в себя проблемы художественной условности, особенности прогресса художественного творчества, проблемы содержания и формы искусства, морфологию (классификацию) искусства, проблемы эстетического восприятия. К проблемам художественного творчества относится изучение художественных направлений в искусстве, стиля, индивидуальной манеры.

Рассмотрение теоретических проблем эстетики тесно связано с ее историей. Так, анализируя дизайн, всегда обращаются к истории прикладного искусства и архитектуры, а рассматривая художественную условность, обращаются к особенностям исторически сложившихся художественных направлений.

В этом разделе особое внимание уделяется анализу таких понятий, как современное искусство, массовое искусство, контрискусство. Отбор эстетических источников основывается на следующих принципах: источники должны отвечать на вопросы: «Что такое прекрасное?», «Что такое искусство?», «Что такое эстетическое?».

Могут использоваться сугубо эстетические трактаты, а могут произведения, в которых эстетические проблемы не являются главными, однако их постановка и решение интересны и глубоки. К первым могут быть отнесены «Философия искусства» Шеллинга, «Критические фрагменты» Фридриха Шлегеля. Ко вторым можно отнести сочинения Леона-Батисты Альберти «О зодчестве» или «О живописи», произведения К. Маркса и Ф. Энгельса об искусстве и т. д.

В курсе эстетики могут быть задействованы книги самих творцов художественных ценностей, авторов-художников, имеющих теоретический вес. Скажем, произведения Эжена Делакруа или Ф. Шиллера («Письма об эстетическом воспитании»).

Могут быть использованы в процессе обучения философские и культурологические произведения, оказавшие влияние на ход развития эстетики. Здесь уместно указать на произведения Ф. Ницше или З. Фрейда. Как не кажется далеким Фрейд от эстетики, но психоанализ используется целым рядом эстетиков или даже целыми школами при анализе процесса художественного творчества.

Среди самых распространенных в нашей стране учебных пособий по эстетике можно назвать следующие:

1. Эстетика. Словарь. М., 1989.
2. Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. М., 1978.
3. Борея Ю.Б. Эстетика. 1980.

Среди авторов, к которым в курсе «Эстетика» обычно обращаются, — А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, М.Ф. Овсянников, Н.А. Дмитриева, Д.С. Лихачев, Э.В. Ильенков.

Используемые источники следующие — Платон, Аристотель, Псевдо-Ареопагит, Иоанн Дамаскин, Леон-Батиста Альберти, Леонардо да Винчи, Н. Буало, Лессинг, Ж.-Б. Дюбо, Ф. Шеллинг, Ф. Шлегель, Жан-Поль, И. Кант, Гегель, Ф. Ницше, З. Фрейд, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.

## ЭСТЕТИКА ЛНТИЧЬОСТИ

### План

Периодизация античной эстетики

Особенности развития античной культуры и эстетики (причины колонизации, аполлоновское и дионисийское начала в греческой культуре).

Особенности искусства Древней Греции (союзные термины, основные периоды, крито-микенская, гомеровская эпоха, архаика, классика, эллинизм).

Эстетика ранней классики (космологическая) (Пифагор).

Эстетика средней классики (антропологическая) (софисты и Сократ).

Эстетика высокой классики (эйдологическая) (Платон, Аристотель).

Эллинистическая эстетика (Плотин).

### 1. Периодизация античной эстетики

В литературе по эстетике представлены разные типы периодизации античной эстетики, но почти всегда они связаны с традиционной философской периодизацией

1. Ранняя классика (VI — V вв. до н. э.).
2. Средняя классика (V в. до н. э.).
3. Высокая (или зрелая) классика (V в. до н. э. и начало IV в. до н. э.).
4. Ранний эллинизм (IV — I вв. до н. э.)

Поздний эллинизм (I — IV вв. н. э.).

Некоторые исследователи придерживаются еще более краткой периодизации:

Ранняя классика (VI — V вв. до н. э.). Высокая классика (V — начало IV в. до н. э.).

3. Эллинизм (III в. до н. э. — III в. н. э.).

Известный польский эстетик Б. Татаркевич предлагает следующую периодизацию:

1. Эллинский период (включающий архаический, соответствующий ранней классике, и классический, соответствующий высокой классике, периоды).
2. Эллинистический период

Предпочтительной, на наш взгляд, является периодизация, предложенная А. Ф. Лосевым. Здесь названия периодов одновременно характеризуют их с содержательной стороны. Лосев предлагает следующую периодизацию:

1. Космологическая эстетика (соответствующая ранней классике).
2. Антропологическая эстетика (соответствующая средней классике).
3. Эйдологическая эстетика (соответствующая высокой, или зрелой, классике).
4. Эстетика эллинизма,

## 2. Особенности развития античной культуры и эстетики

**Причины колонизации** Греция, как известно, занимала выгодное географическое положение — изрезанный берег, благоприятствующий развитию торговли и другим внешним сношениям, теплое море, теплый климат. В. Та-таркевич справедливо замечает, что греческий климат благоприятен «настолько, чтобы не заставлять население все время быть беспокойными относительно своего существования, но в то же время не дающим людям полностью перестать заботиться о нем». Польский исследователь даже высказывает идею о том, что само гармоническое строение природы могло оказать влияние на мировоззрение и культуру греков.

Античная Греция не являлась, как известно, целостным государством. К VIII—VI вв. до н. э. относится формирование рабовладельческих государств (полисов). Становление новых полисных отношений, развитие культуры было обусловлено многими причинами, в частности растущими производительными силами (новые способы литья металлов, спайки железа, добыча богатых полезных ископаемых).

Одной из особых причин, усиливавших развитие древнегреческой культуры, явилась *колонизация* и связанная с ней *торговля*. О причинах колонизации ве-

дутся споры. В историографии выдвигаются две основные ее причины — *аграрная* и *торговая*. Теорию аграрной колонизации независимо друг от друга высказали **Юлиус Белох** и **Поль Гиро** в начале XX в. Белох считал, что торговые интересы не играли существенной роли в процессе колонизации, поскольку промышленность находилась тогда в зачаточном состоянии. *Недостаток земли* вынуждал европейских греков искать ее за пределами родины. Беотия (Средняя Греция), Аргонида (Южная Греция) и другие аграрные области Эллады прежде других участвовали в колонизации. Во всемирной истории также подтверждается аграрная причина колонизации: «Господство родовой аристократии, концентрация земельных владений в ее руках, процесс обезземеливания и порабощения свободной бедноты вынуждали последнюю к эмиграции» (Всемирная история. Т. 1. М., 1956. С. 661).

Поль Гиро отстаивал мысль о том, что причиной колонизации были не перенаселенность и недостаток земли, а *система земельных отношений*. **Гюстав Глоц** в целом соглашается с Гиро, но подчеркивает еще и роль пиратства. В определенной мере аграрную теорию поддерживает поэма **Гесиода «Труды и дни»**. Отец Гесиода, как следует из поэмы, покинув эолийские Кимы, осел в «деревне нерадостной Аскре». Гесиод в наставлениях брату Персу говорит о морской торговле и путешествиях как о печальной необходимости. Существует предположение, что отец Гесиода принадлежал к коренным жителям Беотии, из числа жителей которых набирались колонисты.

Вторая версия колонизации — *торговая* — развивалась Эдуардом **Мейером** и **Пёльманом**. Мейер дал законченную обоснованную версию «торгового происхождения» колоний. Расцвет товарного производства, пришедшего на смену *оikosному* хозяйству гомеровской эпохи, вызвал процесс колонизации.

Торговую версию поддерживает и английский марксист **Джорж Томсон** (Первые философы. М., 1959).

Правда, он не умаляет значения и фактора перенаселенности, но учитывает его во вторую очередь. С оттоком населения, подчеркивает он, возрастает роль рабского труда. Торгово-денежные отношения ведут, с его точки зрения, к обострению борьбы классов.

О значении торгово-денежных отношений в истории античной Греции говорит и А. Б. Чанышев. Тем более, что в истории несколько изменились взгляды на значение рабства в этом регионе. Наиболее аргументированная позиция по данному вопросу принадлежит Ф. Х. Кессиди (От мифа к логосу. М., 1972). Кессиди отмечает, что доказательства рабовладельческого характера рабовладельческого общества и значения рабского труда базируются в основном на исторических свидетельствах Афиня, который сам жил спустя более чем 500 лет после того периода, о котором он сообщает в своем сочинении «Пирующие софисты». Здесь и появляются огромные цифры числа рабов, в частности, для Аттики конца IV в. до н. э. число рабов достигало 400 тыс. при 21 тыс. афинян. Однако эти свидетельства справедливо не вызывают у современных исследователей доверия. Более точные сведения можно почерпнуть у современника этого периода греческого историка Фукидида. Произведения Фукидида, датированные V в. до н. э., позволяют по-другому интерпретировать рабство. Фукидид говорит о том, что в период греко-персидских войн побег 20 тыс. рабов из Афин в Спарту был воспринят как *национальная катастрофа*. Следовательно, рабов было не столь много. Это и не позволяет уже столь категорично определять греческое рабство как классическое. Однако, несомненно, оно играло значительную роль.

Ряд исследователей, в частности американский ученый М. Финли, считают, что роль рабства в Древней Греции определяется не количеством рабов и их ролью в производстве (в нем, по их мнению, основным оставался труд свободных граждан), а наличием самого института рабства. Другой американский ученый, А. Гоулднер, подчеркивает социально-психологические издержки рабства. Над свободным человеком тя-

готела опасность в случае потери полисом самостоятельности превратиться в раба.

Наиболее знаменитыми колониями были в Малой Азии Милет (здесь творили Анаксимен, Анаксимандр, Фалее), Эфес (здесь жил Гераклит). Это восточные колонии. На западе знаменита италийская колония Кротон (здесь была основана знаменитая пифагорейская община).

Почему для истории Греции так важна колонизация? Она дала возможность грекам обрести иной взгляд на мир, отличный от их первобытных верований, сравнить свой мир и мир других народов, взглянуть на природу как на нечто естественное. Во многом на этой основе греки выработали свои оригинальные теории. В частности, вопросы соотношения природы и установлений (обычаев), несомненно, оказали воздействие на раннюю философию, которая преимущественно была философией природы (натур-философией). И в то же время включала в описание природы, которая при этом обожествлялась, человеческое общество.

Греческая олимпийская религия Аполлоновское антропоморфна, боги свеох- и дионисииское ЛЮДИ об этом посоветуют

и Гесиод). Они часто ведут себя, как простые смертные, поэтому в мире олимпийской религии человек чувствовал себя достаточно комфортно. Но, с другой стороны, в культуре Греции исповедовалась религия первобытного населения Греции, мистическая религия подземных богов, мисшеская, экстатическая религия орфиков, культ Диониса, имевшего своим истоком Восток.

Это две отправные точки греческой культуры, начала двух разных типов культуры, начал бытия, которым Ф. Ницше в конце XIX в. дал названия аполлоновского и дионисийского. Аполлоновское начало — светлое, рациональное; дионисииское — темное, экстатическое, страстное, хаотическое, иррациональное.

Почему европейская культура выбрала аполлоновское начало? Европейская культура вплоть до середины XIX в. (а в аполлоновское начало, аполлоновское начало, примат рациональности. Путь к рационализму начинается от Парменида (он родом из Элей, Южная Италия, VI-V вв. до н. э.). Судьба Европы была предрешена ответом Парменида на им же поставленный вопрос: «Что есть сущее?» Парменид основывался на юм положении, что невозможно доказать существование того, чего нет. У Парменида было две возможности начать:

1. С признания первичности «ничто» (раз есть слово «ничто», следовательно, «ничто» бытийствует, есть). А. Чанышев отмечал, что если бы культура имела точкой отправления «ничто», то последующая культура была бы *иная*.

2. С признания *сущего, бытия*, с измышления вне временного начала. Согласиться с тем, что был источник, легче, комфортнее, спокойнее. Есть только сущее — с этого начала Европа.

Умопостигаемое сущее представляет собой высшую реальность, с которой неразрывно связана человеческая душа. Это мир подлинного бытия, которому противостоит небытие как чистое вместилище форм, как последующая возможность упорядочения и демиургического сотворения мира. Главной задачей с тех пор становится восстановление порядка из хаоса. (Устойчивость бытия устраняет страдание — неизбежный атрибут сознания. Именно страдание измышляет идеал вневременного бытия.) Именно поэтому аполлоновское рациональное начало оказалось *предпочтительнее* дионисийского иррационального, а Спиноза (1632-1677) в дальнейшем предпочтительнее Паскаля (1623-1662), который отказался признать мир устойчивым. Л. Шестов подчеркивает, что Христос не случайно вручил ключи от небесного царства Петру, который трижды за одну ночь отрекся от него. «Стало быть, по неисповедимому решению творца, заместником Бога на земле может быть только тот, кто умеет

так крепко спать, кто так вверился разуму, что не пробуждается даже и тогда, когда в кошмарном сновидении отрекается от Бога» (Шестов Л. Гефсиманская ночь//Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 2. 1993. С. 282). Вся культура Европы — результат *страха перед небытием*, что и выразилось в культе рациональности (в частности, в эстетике, художественной культуре — в культе аполлоновского начала). Экзистенциально спокойнее оказалось построить некое основание, костыли в общении с миром.

Итак, в истории европейской культуры на протяжении двух тысяч лет царил рациональное (аполлоновское) начало. Ницше же четко указал на то, что греческая культура не ограничивалась одним светлым началом, что в ее глубинах крылись иррациональные мотивы, связанные с культом бога Диониса. (Конечно, у Ницше были предтечи: Паскаль, Якоби, Кьеркегор, Буркхардт, но именно Ницше наиболее ясно указал на возможность выбора европейской культурой *иной парадигмы*, истоки которой, также как истоки первой, крылись в античности.)

Если Парменид заложил основы рациональности, то **Сократ**, по мнению того же Ницше, явился тем, кто сделал окончательно невозможным осуществление иррациональной парадигмы: «Кто хоть раз наглядно представит себе, как после Сократа, этого мистагога науки, одна философская школа сменяет другую, как волна волну; как неведомая дотоле универсальность жажды знания, охватив широкие круги образованного общества и сделав науку основной задачей для всякого одаренного человека, вывела ее в открытое море, откуда она с тех пор никогда не могла быть вполне изгнана; как эта универсальность впервые покрыла всеохватывающей сетью весь земной шар и даже открывала перспективы на закономерность целой Солнечной системы, —кто представит себе все это, а вместе с тем и удивительную в своем величии пирамиду современного знания, тот принужден будет увидеть в Сократе одну из *поворотных* (курсив мой. - Б.Ч.) точек и осей так называемой всемирной истории» (Ницше Ф.



Рождение трагедии из духа музыки//НицшеФ. Соч В 2 т. Т. 1. С. 114-115).

В гармонии аполлоновского и дионисийского начал Ницше видел идеал искусства, но все же более склонялся к иррациональному, что сближает его со всей иррационалистической философией конца XIX — начала XX в. (в частности Хайдеггером, который также рассматривал выбор Парменида и считал его выбор, а также выбор всей европейской культуры ложным).

Искусство античной Греции старше философии и эстетики. Собственно, впервые к специфическим проблемам эстетики обратилось искусство, в частности к проблеме прекрасного. Мотив единства прекрасного и искусства очевиден уже в античной мифологии. П. П. Гнедич в своей «Всемирной истории искусств» отмечает: «В ... законном союзе хромоноого кузнеца-художника (Гефест) с идеальной красой (Афродита) греки, несомненно, хотели выразить необходимость сочетания красоты с искусством и ремеслом» (Гнедич П.П. Всемирная история искусств. М., 1996. С. 82).

Сразу необходимо подчеркнуть, что античность так и не пришла к четкому определению сферы художественного творчества, определению *специфику* искусства. У греков не было термина искусства в современном понимании, а был термин «техне», означавший мастерство. Им могло обозначаться какое-либо ремесло, например то же кузнечное, а могла обозначаться, скажем, живопись.

С другой стороны, нельзя сказать, что античные теории не представляют нам никакой морфологии искусств. Греки видели отличие искусств, как мы бы сказали сегодня, временных, от искусств пространственных. Временные искусства (музыка, танец) — искусства *экспрессивные*, ориентированные в большей степени на чувства. Искусства пространственные (живопись, скульптура, архитектура) — искусства *кон-*

*структивные*, созданные для созерцания (В. Татаркевич. Античная эстетика. М., 1977). Морфология искусства является важной оттого, что помогает выявить через сопоставление разных его видов *специфику* каждого. И хотя Древняя Греция так и не дала европейской культуре развернутую морфологию искусств, она тем не менее, отделив экспрессивные искусства от созерцательных, наметила их специфику.

Первоначально основой экспрессивных искусств был танец в сопровождении музыки и слов, «*триединая хоря*» (термин Т. Зелинского). Слово «хоря» происходит от слова «хор», что значит коллективный (сначала танец, затем пение). Триединая хоря очищала души, производила катарсис. Катарсис — понятие, выражающее очищение (души). Хоря выражала чувства. Первоначально чувства переживали только актеры. Аристид Квинтилиан, указывает В. Татаркевич, подчеркивал, что на *низшем* уровне культуры облегчения достигает только тот, кто *танцует* и *поет сам.*, на *высшем* — и тот, кто *созерцает* танцы и *слушает* пение. Катарсис был первоначально связан с экспрессивными искусствами. С ними же был связан и мимесис.

Термин! «мимесис» первоначально подразумевал выражение чувств (подражание им), переживаний в движениях, звуках, словах. Не случайно он впервые появился, как полагают многие ученые-эстетики, в культуре Диониса, где обозначал мимику жрецов. В дальнейшем толкование термина «мимесис» менялось у разных философов.

Искусством в современном значении этого слова греки называли, скорее, экспрессивные искусства. Изобразительное искусство (созерцательное) искусством не считалось, так как фактически оно отождествлялось с ремеслом.

КРИТО-МИКЕНСКАЯ КУЛЬТУРА. История античного искусства удивительна. Небольшой по численности народ в изобразительном искусстве, поэзии, театре создал образцы, на которые два тысячелетия равняются народы Европы.

Традиционно обзор древнегреческого искусства обычно начинают с его истоков — анализа так называемой крито-микенской, или эгейской, культуры. Это культура острова Крит и той части материковой Греции, где был расположен город Микены. В культуре Крита поражает прежде всего *архитектура* (прежде всего Югосский дворец — Лабиринт, где, согласно греческому мифу, обитало чудовище Минотавр). Интересны фрески, мелкая скульптура, рельефы, живопись (те же знаменитые «парижанки»), керамика (вазы стиля камарес, например, ваза с осьминогом).

Микенская культура более воинственна. Микенцы строят уже настоящие укрепления, крепости. Сведения о микенской культуре в виде частых реминисценций сохранились в поэмах Гомера, прежде всего в «Илиаде», которая описывает знаменитую *Троянскую войну*. Поэма сочинялась на протяжении X–УІІ вв. до н. э. В VI в. до н. э. поэма была записана. Гнедич отмечает, что сведения о микенской культуре были бы весьма скудными, «если б не дошел до нас дивный гомеровский эпос. Автор чудесных рапсодий рассказывает нам, что в его времена были благоустроенные города, дворцы и дома. Предметы роскоши, золотые, серебряные вещи, превосходное оружие, ткани — все это уже вошло в обиход эллинской жизни» (Гнедич П.П. Всемирная история искусств. С. 77). Вот как описывает Гомер кубок:

Окрест гвоздями покрытый; на нем рукояток  
Было четыре высоких, и дне голубицы на каждой  
Будто клевали, златые; и был внутри двоедонный  
Тяжкий сей кубок иной нелегко приподнял бы с трапезы, ; -  
Полный вином...

(«Илиада», рапсодия XI, 632).

Или описание щита Ахиллеса (Гомер повествует, что Гефест, бог кузнечного ремесла, изобразил на щите):

...землю, и небо, и море,

Солнце, в пути непстомное, полный серебряный месяц, Все прекрасные звезды, какими венчается небо... Там же два града представил он ясновидящих народов. В первом, прекрасно устроенном, браки и пиршества зрелись.

Там невест из чертогов, светильников ярких яри блеске,  
Брачных песней при кликах, по стогнам градским провожают.  
Юноши хорами в плясках кружатся; меж них раздаются  
Лир и свирелей веселые звуки; почтенные жены  
Смотрят на них и диауются, стоя на крыльцах воротных...  
Город другой облежали две сильные рати народов, —  
Страшно сверкая оружием. Рати двояко грозили:  
«Или разрушить, иль граждане с ними должны разделиться  
Всеми богатствами, сколько цветущий их град заключает...»

Очевидно, предполагает Гнедич, эти изображения были помещены в концентрических кругах, и наружный круг — океан представлял бордюры, составленный из условных изображений маленьких пенящихся волн (см.: Там же. С.81).

ГОМЕРОВСКАЯ ЭПОХА (X~УІІІ вв. до н. э.). С гибелью крито-микенской культуры и вторжением с севера *дорийцев* устанавливаются примитивные формы культуры, в искусстве побеждает так называемый *геометрический* стиль. В X–УІІІ вв. до н. э. наступает так называемая гомеровская эпоха, которая характеризуется определенным регрессом в сравнении с крито-микенским периодом. Однако именно в эти века был подготовлен дальнейший великий рывок греческой культуры.

АРХАИКА. Архитектура и скульптура. Время с VII по VI в. до н. э. — период архаики, своеобразное возрождение. В это время возникают основные типы и формы изобразительного искусства. Складывается *система ордеров* — несущих {колонны} и несомых (*антаблемент*) частей в балочно-стоечной конструкции. В греческой архитектуре сложились три ордера: *дорийский* (или дорический), *ионический* и *коринфский*. В *дорическом* ордере колонны более приземисты, сужаются кверху, покрыты продольными желобками (каннелюрами), капитель колонны простая и строгая. Антаблемент делится на три части: *архитрав*, *фриз* и *карниз*. Фриз расчленен на отдельные ячейки (*метопы*). В *ионическом* ордере колонны прямые, пропорции облегчены, капитель имеет характерную форму, похожую на рога барана (*волюты*). Фриз в ионическом ордере тянется сплошной лентой. *Коринфский*

ордер отличается от ионического более сложной формой капители (формой напоминает корзину, украшенную листьями и цветами). (См.: Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. Вып. 1, М., 1987. С. 68).

Известно, что архитектура — пространственный вид искусства, т. е. художественный образ архитектор создает, работая с пространством. И важнейшей чертой • ордерной системы в архитектуре Древней Греции является ее *пространственный* характер: ордерные построения входят в композицию здания в виде портиков и колоннад, т. е. частей, обладающих своими пространственными измерениями, своей «глубиной». Древнегреческая архитектура не знала фасада, как стеной плоскости, отрезающей внутреннее пространство здания от внешнего мира. Ордерные элементы здания создавали четкий пространственный переход от наоса храма к внешнему миру, эти элементы сами составляли часть реального трехмерного объема здания. Ордер в греческой архитектуре никогда не служил только внешним, пластическим или декоративным добавлением к самому зданию — *он был его органической составной частью*. Все элементы ордера могли варьироваться: менялись размеры, масштабность, пропорции, интерколумний (расстояние между колоннами), отношение высоты колонн к их толщине и к интерколумнию, энтазис (величина и положение припухлости ствола колонны) и т. п. (Всеобщая история архитектуры. Т. 2. Кн. 1. М., 1949. С. 34).

Искусство греческой архаики часто называют «обещанием классики». Однако оно существует как самостоятельная ценность само по себе. (См.: Алпатов М. Художественные проблемы искусства Древней Греции. М., 1987. С. 80). Помимо изменений в архитектуре (ордеров), начиная с *курсов* и *кор* (стройных юношей и девушек), скульпторы впервые стали высекать статуи из мрамора. Постепенно эти изваяния приобретали все более пленительный характер, поскольку передавали движение и пластику человеческого тела. Статуи этого периода прочно суют на земле. Во многом именно скульптура Древней Греции (и в частно-

сти архаическая) дает нам основание сегодня утверждать, что греки ценили и любовались человеческим телом, она свидетельствует о мощно развитом самосознании греков. Вся архаика в целом отличается жизнеутверждающим характером (Там же. С. 81).

В эпоху архаики (в период творчества первых философов, в частности Парменида) человек почувствовал, ощутил себя близким космосу, бытию. Ему хотелось постичь законы бытия, тайну его целостности (заметим, что это вечное стремление думающего европейского человека). Человек античной Греции сконцентрировался на Космосе, пытался найти себя в нем. Художники античности пытались *найти рациональные основы красоты, универсальные правила искусства*. Поэтому скульптуры архаики, да и почти всей античности, отличаются универсальными «условными» улыбками, условными выражениями лиц, одними и теми же повторяющимися овалами. Индивидуальности, характерности мы в архаике не найдем, она занята поиском меры и порядка (Пифагор). В чем-то она близка раннему итальянскому Возрождению.

Лирика. В эпоху архаики процветала и знаменитая греческая лирика. В лирике чувства и переживания отдельного человека выражены сильнее, чем в изобразительном искусстве. Вместе с Гомером ушла эпоха героев, а современная жизнь, ее *переживания* выдвинулись на первый план.

Плутарх писал, что «было время, когда *повседневной* (курсив мой. — ЕЛ.) формой выражения являлись стихи, песни и пение», т. е. это признавалось естественной формой выражения чувств. «Позже были... сняты с голос золотые украшения и отброшены мягкие пурпурные одежды... стала вырабатываться привычка гордиться *простотой* (курсив мой. - Б.ч.). Речь изменила вид, проза отделила правду от вымысла».

Появление лирической поэзии связано прежде всего с именем Архилоха с о. Парос (VII в. до н.э.). Передача им в своих стихах страсти, оскорбленного самолюбия, желания мести, а также готовности стойко перекосить превратности судьбы говорит о возникно-

вепии иного, чем эпос, рода литературы, лирики. Вместо *гексаметра* (стихотворного размера, характерного для гомеровских поэм, для эпоса вообще) он ввел в литературу новые размеры — *ямб* и *трохей*.

Иониец Анакреонт с о. Теос (VI в. до н. э.) известен в истории античной лирики как создатель стихов, посвященных дружеским пирам, веселью и любви. Именно Анакреонту мы обязаны представлением о веселых пирующих греках. Поэт имел немало подражателей. Его охотно переводили в разные эпохи. Невозможно не вспомнить замечательный перевод А. С. Пушкина:

Пушкин перевел и подражания Анакреонту, созданные в период поздней античности:

Узнают коней ретивых  
По их выжженным таврам,  
Узнают парфян кичливых  
По высоким клубукам,  
Я любовников счастливых  
Узнаю по их глазам.  
В них сияет пламень томный —  
Наслаждений знак нескромный.

Лесбос

Знамениты в Древней Греции поэты  
Алкей и Сафо (или Сапфо).

Стихотворение Алкея «ВЕСНА»

1

звонят и гремят  
Вдоль проездных дорог  
За каймою цветов  
Многоголосые  
Хоры птиц на дубах  
с близких лагун и гор;  
Там вода с высоты  
льется студеной,  
Голубеющих лоз  
всходов кормилица.  
По побережью камыш  
в шапках зеленых спит.  
Чу! Кукушка с холма  
гулко-болтливая  
Все кукует: весна  
Ласточка птенчиков  
Под карнизами крыш  
кормит по улицам,  
Хлопотливо мелькнет

в трепете быстрых крыл,  
Чуть послышится ей  
тонкое теньканье

Богу равным кажется мне по счастью  
Человек, который так близко-близко  
Пред тобой сидит, твой звучащий нежно  
Слушает голос.

Известен поэт-скептик **Феогнид** (VI в. до н. э.). В его стихах мы находим философские проблемы, чувствуем, что он озабочен несовершенством мира, тайнами бытия. В одном из стихотворений он сердится, наставляя юношу Кирна:

Если бы мы на друзей за любую провинность  
сердились, Вовсе тогда бы у нас близких  
людей и друзей  
Не было. От ошибок никто из людей не свободен  
Смертных. Свободны от них боги одни лишь,  
мой Кирн.

*(Там же. С. 147. Пер. С. Анта).*

Известны произведения **Пиндара**, **Солона** и некоторых других поэтов.

**КЛАССИКА**. Период греческой классики дал мировой художественной культуре многие имена. Самым знаменитым художником этой поры был скульптор **Фидий** — знаменитый создатель Афины-покровительницы, вылитой из бронзы (она царил над городом), и Афины-девственности, вылитой из золота и слоновой кости (она была создана для Парфенона). Но самой знаменитой работой Фидия, как считают многие исследователи, и в частности Гнедич, был Зевс Олимпийский. Он создал его сидящим на троне. Тело было из слоновой кости, волосы — из золота, мантия — из золота и эмали. В состав трона входили черное дерево, слоновая кость, драгоценные камни. Счи-

талось, что тот, кто умер, не увидев Зевса, несчастен. Статуя производила столь сильное впечатление, что во времена Калигулы последний настаивал на ее перевозке в Рим, что оказалось невозможным.

Представляется символическим, что хотя, к великому сожалению, произведения Фидия погибли и мы не можем судить сами о том, насколько они совершенны, но предание настаивает на приоритете именно Фидия как первого и непревзойденного художника античности. Ирония судьбы состоит в том, что современники, почитавшие произведения Фидия, т. е. чтившие его как художника (а именно их оценка лежит в основе современного представления о художнике), грубо обошлись с ним как с гражданином. Его обвиняли в утайке золота, которое пошло на плащ Афины (он взвесил этот плащ, чем доказал, что обвинения беспочвенны), обвинили и в оскорблении божества (что было более опасно), так как на шите Афины он в числе прочих изваяний поставил свой и Периклов профиль, что расценивалось как святотатство. В результате всего этого он был брошен в тюрьму, где и скончался.

Творчество Фидия, с точки зрения Лосева, еще не знает различия между фактом и смыслом, реальным и идеальным. Его искусство вырастает на почве полного неразличения образа и первообраза. Тот же знаменитый Зевс не есть образ (художественный) или не есть только образ в этом эстетическом смысле. Он — образ в антично-средневековом смысле. Образы, подобные этому, если не портреты бытия, а само это бытие, или вид этого бытия, эманация этого бытия. Эта образность — онтична (бытийственна), а несигнификативна (Лосев). Она прежде всего есть, а уж потом что-нибудь значит, указывает, возвещает. Чтобы почувствовать образ как именно художественный образ, надо иметь опыт смысла, уже надо понимать, что смысл никогда не есть само бытие. Именно на ступени различения красоты как смысла (Сократ), а не как факта, появилось впервые и различие образа и первообраза.

Знаменитыми скульпторами классической Греции считаются Мирон, Поликлет, позже Пракситель и

Скопас. Главной задачей Мирона было выразить движение и его ритм (гармония движения всех частей тела). Бегущий *Ладас*, *Дискобол* доказывают, что скульптор владел передачей движения, его ритма. Движение Мирон передает, запечатлевая последний миг перед ним. Скульптура, как пространственный вид искусства, не в состоянии адекватно передать время, для этого, как подчеркивал Лессинг, истинные художники умеют запечатлеть тот миг, который сущсхвует накануне самого движения. Воспринимающему тогда становится абсолютно ясно, что та или иная фигура находится не в статике, а в динамике. Мирон является одним из тех художников-скульпторов, которому удалось косвенным путем передать время. Поскольку Мирон предпочитал бронзу, а бронза является материалом менее податливым, чем мрамор, он почти не занимался воплощением богов, а чаще обращался к реальности, был скульптором-жанристом.

Если Мирон и Демстрий (скульптор-натуралист) обращались к реальности, то Поликлет стремился воссоздать в своих произведениях идеальную, или, как говорит Гнедич, чистейшую красоту. Известно, что он соперничал с Фидием и даже побеждал его на конкурсах. Чаще он использовал бронзу, но занимался и с мрамором и костью. Особенно известна была его *Гера*, большая статуя богини. Гера была изображена сидящей на троне, Поликлет изваял много атлетов, например *Дорифора*. Он был создателем кариатид-канефор.

Скульптура Мирона и Поликлета доказывает, что личность (в данном случае личность художника) уже противопоставляет мифу не только свое бытие (как в космологический период), но и свою внутреннюю жизнь. Правда, у художников этой поры, искусство хотя и свободно от мифа как факт (т. е. оно дело рук человеческих), но вовсе не до конца свободно от мифа по содержанию. Последнее все еще остается мифологическим. Но общая тенденция просматривается четко. Тот же Поликлет изображает уже не столько богов, сколько атлетов. Пракситель же, как мы увидим в дальнейшем, даже изображая богов, придает скульптуре истинно человеческое содержание.

Удивительным художником греческой классики (рядом исследователей он относим к эпохе эллинизма) являлся Скопас. Его пластическое искусство особенно глубоко затрагивало эстетическое сознание человека. Его скульптуры — уже неопровержимое доказательство просыпающейся внутренней жизни человека. Он творил уже после века Перикла, в те времена, когда расцвел культ Афродиты. Это было тогда, когда, по словам Гнедича, «Алкивиад со своей чаровницей Аспасией явился во главе республики и олигархия восторжествовала, культ Афродиты расцвел, и вслед за ним зацвело поклонение Вакху. Тщетно Сократ вопиал о падении нравственности: его религиозный либерализм и отрицание богов портили все дело: его не слушали, его судили» (Там же. С. 101).

Скопас старался выразить движения души, ее тонкие порывы. Художник преимущественно работал в мраморе. Знаменита была его скульптура бога *Арея* (бога войны). Бог изображен в спокойно-мечтательной позе, воз^е его ног — Эрот. Знаменита его *Менада*. Она поймана художником в момент выразительного танцевального движения, вакхического опьянения, с развевающимися волосами, с характерной мимикой лица. И хотя до наших дней Менада не сохранилась полностью, у нее сохранились только торс и голова, все остальное предстает в сознании того, кто хочет видеть.

Скопас был первым, кто изобразил обнаженную *Афродиту* такой, какой она, по преданию, вышла из пены морской. Известно его изображение бога поэзии *Аполлона*. Он, как справедливо замечает Гнедич, *согрел искусство живым огнем*.

Современником Скопаса был другой гениальный скульптор — Пракситель. Он предпочитал передавать не бурное движение, но мечтательный *покой*, т. е. старался не отходить от *возможностей* скульптуры, как пространственного вида искусства. Он был глубокий знаток меры. Он ваял все, что вплел, и все выходило у него полным совершенства. В те времена была знаменита его Кпидская Афродита, выполненная из па-

росского мрамора. Ее изображение, по свидетельству многих современников, превосходило известные до сих пор. Гнедич пишет: «Мы имеем только плохие изображения ее на книдских монетах, но должно быть, хорош был оригинал, если вифинский царь Никомед предлагал за уступку ее выплатить все государственные долги книдян» (Там же. С. 102).

Именно Праксителью приписывают знаменитую скульптурную группу *Ниобы* (некоторые исследователи считают ее творением Скопаса). Дети Ниобы погибли от стрел Аполлона и Артемиды — детей Латоны. Овидий рассказывает, что Ниоба была невоздержанно горда и не умела уступать богам. Она возгордилась своими детьми (в частности их количеством) и тем навлекла гнев Латоны. Латона приказала своим детям убить Ниобидов. От руки Аполлона погибли сыновья, от руки Артемиды — дочери. Ниоба, обращенная в камень, имеющий вид плачущей женщины, была унесена вихрем на родину. Вся поза Ниобы выражает скорбь и движение.

На о. Родос скульпторами Агесандром, Атенодором и Полидором была создана знаменитая скульптурная группа *«Лаокоон»*; изображающая жреца Трои Лаокоона с его сыновьями в момент гибели. Существует несколько версий гибели жреца Трои Лаокоона. Вергилий во второй песне «Энеиды» рассказывает о следующем: когда данайцы оставили деревянного коня под стенами Трои, а сами сделали вид, что удаляются в Элладу, молодой грек, Синоп, уверил троянцев, что коня необходимо втащить в город. Жрец Лаокоон протестовал, доказывая, что в коне спрятаны воины, что все это хитрости Одиссея. Но во время жертвоприношения Нептуну, которому собирались бросить и коня, вдруг все увидели, что

... два змея, возтегши на воды.

Рядом плывут и медленно тянутся к нашему берегу. Груды из волн поднялись, над водами кровавые гребни дыбом; глубокий излучистый след за собой покидая,

Вьюгся хвосты, раз!ибаясь, вздымаются спины.

Пеняся, влага под ними шумит, всползают на берег;

Ярко налитые кровью глаза и рдеют, и блещут;

С свистом проворными жалами лизут разинуты пасти...  
Мы, побледнев, разбежались. Чудовища прынули дружно  
К Лаокоону и, двух сынов его малолетних  
Разом настигнув, скрутили их тече и, жадные, втиснув  
Зубы им в члены, загрызли мгновенно обоих; на помощь  
К детям отец со стрелами бежит, но змеи, напавши  
Вдруг на него и спутавшись крепкими кольцами дважды,  
Чрево и грудь и дважды выю его окружили  
Телом чешуйным и грозно над ним поднялись головами.  
Тщетно узлы разорвать напрягает он слабые руки —  
Черный яд и пена текут по священным повязкам,  
Тщетно, терзаем, пронзительный стон к звездам он  
Так отряхая топор, неверно в шею вонзенный,  
Бесится вол и ревет, оторвавшись от жертвенной цепи,  
Быстро впясь, побежали к храму высокому змеи,  
Там, достигши святилища гневной Тритоны, припали  
Мирно к стопам божества и под щит леглися огромный...  
Всем нам тогда предвещательный ужас глубоко проникнул  
Сердце, в трепете мысли достойно был дерзкий наказан  
Лаокоон, оскорбитель святыни, копьем святотатным  
Недра пронзивший коню, посвященному чистой Палладе.  
«Весть коня в Иллон! Молить о пощаде Пал ладу!» — Весь  
народ возопил »

(Вергилий. «Энеида», Песнь вторая.

С. 205-222. Пер. В. Жуковского).

Суть этого фрагмента в том, что боги рассердились на Лаокоона, что он был против их воли, и за это убили его с сыновьями. А троянцы, увидевшие указание богов в смерти Лаокоона, решили сделать обратное его совету, т. е. ввести коня в город, чем себя и погубили.

Ссылаются также на рассказ Софокла о том, что Лаокоон был умерщвлен змеями вместе со своими незаконно рожденными детьми. Змеи были посланы Аполлоном за осквернение священной рощи.

«Лаокоон» часто рассматривался в качестве примера знаменитыми теоретиками эстетики и искусства. Известно, что скульптурная группа «Лаокоон» была предметом рассмотрения Лессинга, поскольку в творчестве скульпторов, изваявших это произведение, немецкий просветитель увидел истинное знание законов скульптуры как пространственного вида искусства. А Гнедич, например, напротив, вовсе не был такого

высокого мнения об этой скульптуре. В смысле владения художественным пространством знаменитый русский исследователь более ценит Ниобу. А в «Лаокооне» видит много театральности и желая блеснуть познаниями по анатомии и схватить ритм движения во время судорожной боли. Именно в связи с «Лаокооном» Гнедич высказывает программную мысль: «Искусство никогда не приблизится силой чувственного момента к натуре; движение, предшествующее такому моменту, и последующее, напротив того, искусство может изобразить чуть ли не более характерно, чем они проявляются в действительности. Наконец, чисто художественное чувство артиста должно подсказать ему, что поиск красоты в искаженных болью и физическими страданиями членах, следовательно в их неестественных, случайных положениях, едва ли составляет задачу искусства. Каждое безобразие, как явление патологическое, есть дело случая и нуждается гораздо более в помощи врача, чем художника. К сожалению, в настоящее время слишком много места отводят именно этой патологии» (Гнедич П.П. Указ. соч. С. 107).

Одними из самых знаменитых скульптур эпохи эллинизма являются *Венера (Афродита Милосская)* и *Ника Самофракийская*. Афродита возвышенно-спокойна. Ника — напротив, вся в динамике. Эти скульптуры свидетельствуют о том, что, с одной стороны, искусство эллинизма теснейшим образом связано с поздней классикой, но что, с другой стороны, оно содержит больше индивидуальных переживаний, более тонко исследует душевный мир человека. Именно последняя эпоха эллинизма по-настоящему ценна.

На примере разбора ряда художественных произведений Древней Греции можно сделать вывод, что художники той далекой поры прекрасно чувствовали специфику изобразительного искусства. Ряд художников шли по пути развития основных (пространственных) онтологических параметров этих искусств (т.е. художники не пытались во что бы то ни стало передать время пространственными формами). К этим ху-

дожинкам можно смело отнести Поли к лета, Праксителя. Другие художники, напротив, стремились расширить онтологические параметры, стараясь использовать возможности пластики, передать *время, движение, текучесть* и приходили к иным, очень интересным художественным результатам, но таким же интересным и важным для дальнейшего развития искусства. К этим художникам относят Мирона и Скопаса.

#### 4. Эстетика ранней классики (космологическая) (Пифагор)

На материале античной философии мы постараемся проследить, в чем состояли *особенности* постановки эстетических проблем в эту эпоху. К ним мы относим рассмотрение понятий *прекрасного, художественного творчества, морфологии искусств*. А также *мимесиса, катарсиса* и ряда других. К периоду космологической эстетики (начало V в. до н. э.) относят философские школы Пифагора, Кеексфана, Парменида (италийская философия), Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита (ионийская философия). Итальянская философия в свете космологически-эстетической значимости представлена Пифагором.

Учение пифагорейцев отличается Пифагорейцы *двойственным* характером: *религиозным и научным*. Особое внимание на это обратил В. Татаркевич. Во многом далее изложение опирается на концепцию Татарквича. Родина этого учения — дорические колонии в Италии. Пифагор жил в VI в. до н. э., последователи его в V и IV вв. до н.э. Двойственный характер учения пифагорейцев отразился и на их эстетических воззрениях. С одной стороны, в эстетике Пифагора присутствует *математическая тенденция* (пропорция и мера), с другой стороны, *религиозная* (искусство, музыка и ее воздействие па душу человека).

Не случайно учение Пифагора мы причисляем к *космологической* эстетике. Именно он вводит понятие космоса, которое предполагает понимание мира как



Упорядоченного единства. Сам взгляд пифагорейцев на мир — взгляд целостный, по сути эстетический. Понятия, введенные пифагорейцами и закрепившиеся в истории мысли как эстетические (гармония, пропорция, кэра), являлись основополагающими в их философской системе, где математические отношения играли особую роль. Аристотель отмечал, что принципы математики являются принципами бытия у пифагорейцев. (Они установили математическую закономерность в акустике: струны звучат гармонически или дисгармонически. Гармоническое звучание обусловлено длиной струн, соответствующей простым числовым отношениям. При соотношении 1:2 они дают октаву, при соотношении 2:3 — квинту, а когда длина в соотношении 1:2/3:1/2, то возникает гармонический аккорд. Гармония объясняется пропорцией, мерой, числом)

Гармония — свойство космоса. Поэтому она рассматривалась ими в космологии (а не в особой дисциплине, каковой позже стала эстетика). Слово «гармония» означает ансамбль, соединение. У пифагорейцев оно означает соразмерность, единство составных частей. Это единство, соразмерность являлось положительным, по сути прекрасным. Гармония звуков — проявление более глубокой гармонии, внутреннего порядка строения вещей. Гармония объективно обусловлена правильностью, порядком, регулярностью. Гармония — математическая система.

Этот мотив оказался наиболее значимым в античной эстетике. Грекам в дальнейшем стал свойствен поиск закономерностей в мире и применение их в искусстве. Пифагорейцы предприняли этот поиск. Канонизация образительного искусства явилась во многом следствием пифагорейских идей.

**Музыка** оказала наибольшее влияние на теорию прекрасного

(гармонию) у пифагорейцев.

Красота носила у них объективный характер. Религиозный мотив в философии и эстетике пифагорейцев так же силен, как и математический. Особый интерес к музыке был обусловлен как раз религиозными воз-

зрениями пифагорейцев. Интерес к музыке был связан с существованием уже упоминавшейся так называемой «триединой хореи» — единства танца, поэзии и музыки и с орфическими верованиями. Орфики учили, что душа заключена в плен тела за свои грехи. Она будет освобождена, как только очистится от этих грехов. Очистление и освобождение — важнейшая цель жизни человека. Реализации этой цели у орфиков служили мистерии. Пифагорейцы считали, что очищению души особенно способствует музыка. (Существовал у пифагорейцев и метод очищения тела — особый свод правил поведения. Например, «огонь ножом не разгребать» (не играть с огнем, быть осторожным), «через весы не переступить» (избегать алчности), «на хлебной мере не сидеть, сердце не есть, не помогать взваливать ношу, помогать освобождаться от ноши, постель держать свернутой (здесь наличествует тайная связь жизни с отпечатком тела на постели), изображение бога в перстне не носить (всему не обращаться к богу), горшками на золе след не оставлять» (Диоген Лаэртский. С. 17).

Итак, музыка исполняет у пифагорейцев катарсическую роль, очищает душу. Под влиянием музыки душа на какой-то момент покидает тело, освобождается.

**Педагогическая роль музыки** С особым воздействием на душу музыки связана и другая теория пифагорейцев. Речь идет о психологическом влиянии музыки. Хорошая музыка воспитывает душу, плохая — портит. Можно вводить душу в хороший или плохой этос. Хорошая музыка должна стать законом, по мнению пифагорейцев. Музыка — моральное и общественное дело.

**Отклик в душе реципиента** Первоначально считалось, что влияние «триединой хореи» распространяется только на души

тех, кто принимает непосредственное участие в мистериальном действе. Пифагорейцы же пришли к выводу, что танцевальное и особенно музыкальное искусство в равной степени воздействует и на реципиента, и на участника. Культурному человеку незачем самому

участвовать в танцах, достаточно смотреть на них. Движения и звуки родственны чувствам, звуки находят отклик в душе, потому что душа созвучна им.

Проблема морфологии искусств

Подход к проблеме является чисто эстетической. у пиорей"Г<sup>ОТ</sup> Нельзя сказать, что пифагорей-

цы четко поставили эту проблему, но, говоря о существовании определенных различий между музыкой и другими искусствами, они ее фактически вычленили. Только музыка обладает, по мнению пифагорейцев, психагогическим и экспрессивным характером, так как только сгармонизированным с Космосом музыкальным звукам дано воздействовать на душу человека. Музыка считалась пифагорейцами особым даром богов. Ритмы, с их точки зрения, заключены в природе и свойственны человеку от рождения (произвольно придумать их человек не в состоянии). Душа высказывается с помощью музыки. Поэтому ритмы являются своеобразными портретами психики. Общий вывод В. Тзтаркевича о роли музыки таков:

1. Музыка — выражение души, ее этоса.
  2. Музыка — естественное ее выражение.
  3. В зависимости от выражаемого характера музыка может считаться хорошей или дурной.
  4. Посредством музыки можно воздействовать на душу.
  5. Псль музыки — не удовольствие, а воспитание характера.
  6. Посредством хорошей музыки достигается очищение души.
  7. В связи с этим музыка — нечто исключительное.
- Таким образом, абсолютно ясно, что *разработка* ряда исключительно *эстетических понятий* ("щких, как гармония, прекрасное, катарсис, пропорция), а также видов искусства (музыки, танца, поэзии) теснейшим образом связана у пифагорейцев с их *общей философской религиозно-космологической концепцией*. Мир совершенен, поскольку в его основе — гармония. Душа связана с музыкой.

Для ранней классики, как видно, характерна постановка многих эстетических проблем. Но решаются они как *проблемы устройства всей изначально совершенной вселенной*. Гармония и красота — объективны, они принадлежат Космосу. Место человека в этом мире определено изначально, благодаря порядку и гармонии мира. Проблема человека в раийей классике тесно связана с космологическими вопросами.

Любопытно, что одни ученые считают, что опора пифагорейцев на древнее орфическое учение о переселении душ (и само это учение) «есть как раз доказательство отсутствия тут опыта истории как неповторимого процесса, отсутствия опыта личности как индивидуальной и никогда неповторимой личной жизни и судьбы» (А, Ф. Лосев).

Г. Е. Жураковский же отмечает, что «только следование основам пифагорейской морали вело к личному спасению кале до го сочлена общины и выводило его из того круга рождения (на основе учения о метемпсихозе), на который были обречены все непосвященные».

#### 5. Эстетика средней классики (антропологическая) (софисты и Сократ)

Антропологическая эстетика представлена софистами (Протагор, Горгий, Продик и др.) и Сократом. В этот период развития античной философии проявился пристальный *интерес к человеку*.

Софисты представляли философскую школу, в которую входили Протагор, Горгий, Яродик, Гиппий и другие мыслители. Софистами именовали людей, которые были учителями мудрости, философами по призванию. Они исследовали вопросы морали, права, религии, а также проблемы искусства, способствовало выдвигению ряда специфически эстетических проблем.

**Определение прекрасного** На примере пифагорейцев мы видели, что на протяжении ранней классики (космологической эстетики) прекрасное выступает *объективной закономерностью самого Космоса*. (Скажем, у тех же пифагорейцев, гармония — основа мироздания.) У софистов же прекрасное не объективно. Оно полностью *зависит от человека*. Ключом ко всей философии софистов и к их эстетике является выражение Протагора: «Человек — мера всех вещей». Характер прекрасного не просто субъективен, он *относителен*. Прекрасное существует только в связи с условиями места, времени, цели. Софисты разрабатывали диалектику понятий прекрасного и безобразного.

Как же звучало определение прекрасного у софистов? Горгий говорил так: «*Прекрасно то, что приятно для взора и слуха*»». Это определение интересно нам не только потому, что оно практически первое четкое определение самой совершенной эстетической ценности, но прежде всего потому, что оно указывает на специфику эстетического, сужает, как отмечает В. Тартаревич, это понятие в сторону *эстетического*. Поскольку оно содержит сенсуалистский и гедонистический взгляд на природу прекрасного, постольку оно соотносится не с космосом, не с моральной красотой, а с человеком.

Горгий характеризовал искусство данным случае понимаем под этим термином художественное творчество) как иллюзию, «высокий обман». Он подчеркивал, что поэт, «создавший этот обман, лучше выполнил свою задачу, чем тот, кому это не удалось; и обманутый (этой иллюзией зритель) мудрее того, который не поддается ей... Обманувший поэт *дельнее*, потому что он *выполнил то, что обещал*, обманутый же (зритель) *мудрее*, потому что *быть восприимчивым к наслаждению речами* — значит не быть бесчувственным». Эти соображения о природе искусства — специфически эстетический анализ.

Горгий высказывает великую мысль об *образной природе искусства*, о том, что оно есть плод воображения художника. Горгий подчеркивает и талант художника, проявляющийся в более мудром обмане, и талант реципиента, проявляющийся в восприимчивости, умении отдаваться восприятию произведения искусства.

Порой опять гармонией упыюсь,  
Над вымыслом слезами обольюсь...

(А. С. Пушкин. «Элегия»)

Теория искусства софистов полно *гармонировала с их взглядами на прекрасное* как на приятное для зрения и слуха, т. е. с гедонистической направленностью мироощущения и эстетики софистов. Ведь художественное творчество той поры не являлось реалистическим. А софисты призывали драматургов, живописцев, скульпторов, поэтов создавать *идеализированные образы*, которые приносят наслаждение (приятны),

Горгий писал: «Живописцы услаждают наше зрение, мастерски составляя из многих цветов и тел одно тело и одну форму. Работа скульпторов, состоящая в изготвлении статуи, доставляет глазам приятное зрелище». И далее: «Поэты пишу т свои произведения не во имя правды, а ради удовольствия людей».

Понятие искусства противопоставлялось понятию природы. Искусство — *всегда творение рук человека*. Природа же существует независимо от него. Надо подчеркнуть, что не каждое творение считалось софистами произведением искусства, а лишь то, что человек сделал *не случайно*, преднамеренно, сознательно, согласно общим принципам. Искусство всегда целесообразно.

Итак, софисты первыми в античной эстетике поставили специфически эстетические проблемы. Важными чертами их эстетики являются сенсуализм, гедонизм, субъективизм, релятивизм.

Взгляды софистов и тех же пифагорейцев на специфику прекрасного и особенно искусства различны. В античности в области эстетики в основном были приняты взгляды пифагорейцев.

Окончательно полно новый антропологический тип эстетики обосновывает **Сократ**.

Сократ — фигура неисчерпаемая.

Сократ О нем существует огромная ли-

тература. Хорошо известно, что

Сократ развивал свое учение в устной форме, поэтому исследование его творчества опирается в основном на свидетельства историка **Ксенофонта Афинского**, ученика Сократа — **Платона**, идейного противника комедиографа **Аристофана**.

Известно, что по представлениям греков, ценивших телесную красоту, Сократ был некрасив: невысокого роста, с отвисшим животом, большой лысой головой, огромным выпуклым лбом, с глазами навыкате. Однако **Алкивиад** в диалоге Платона «Пир?» говорит о Сократе следующее: «Когда я слушаю Сократа, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы, то же самое, как я вижу, происходит со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу» (Платон. Пир. 215 e-216 a).

Почему деятельность и твор-

чество Сократа как

поворотный пункт истории греческого духа

честно Сократа олицетворяют поворотный пункт во всей истории греческого духа, да и

всей европейской истории философии? Лосев кратко определяет это так: «*Этот человек хотел понять и щепить жизнь*». Но не всякий философ считает эту дель оправданной. Ницше, например, говорил: «Если философ смотрит на жизнь как на проблему, то самый взгляд этот представляет собою уже возражение на его мысль, знак вопроса, поставленный перед его мудростью, признак неразумия» (Ницше Ф. Собр. соч. "VI. М., б/г. С. 63). Но Сократ тем не менее поставил *проблему жизни*. После этого померк, кончился

старинный дионисийский трагизм, прекратилась бессознательная музыка экстаза. Сократ захотел перевести жизнь в царство *самосознания*. Он решил набросить узду на мир. Самостоятельным *стихийным* проявлениям бытия он противопоставил *свободу духа*, Учение его проявилось прежде всего в том, что он провозгласил *знание добродетелью*. Если человека научить, он станет добродетельным. Все плохое от незнания,

Для досократовского наивного трагизма была характерна *безысходность*. Она проявлялась, например, в том, что в преступлениях Эдипа *некого* было винить — бездна судьбы величественно и сурово безмолвствовала (Лосев). Сократ решил **всё понять**. Он расчленил трагическую безысходность бытия. Трагический эллинский мир он превратил в *теоретическое исследование*. Конечно, досократовский трагизм потерпел фиаско. *Ибо есть ли трагедия у того, кто ошибается только по незнанию, а если бы знал, то разве он ошибался бы?* Поэтому мы и относим Сократа не просто к антропологической эстетике, но выделяем его в ней особо. Он своим обращением к *человеку*, его *разуму* превзошел софистов. Последние только играли в ощущения и тем ограничивались. Сократ же старается все единичное обязательно возвести при помощи рассудка во *всеобщее*.

Позиция Сократа, хотим мы этого или нет, остается своеобразной насильственно-исторической позицией. **Красота есть красота смысла, сознания, разума.**

Прекрасное — идеальное — важно, однако, не понимать представление Сократа о прекрасном узко *рационалистически*. Самое

главное здесь то, что красота стала фактом *сознания*. Именно Сократу принадлежит такая, на первый взгляд, простая мысль, что *прекрасное* само по себе *отличается от отдельных прекрасных предметов*, которых очень много. До Сократа такой установки не было. В ней человек начинает чувствовать *самостоятельность разумного, идеального*, начинает

отличать реальное от идеального. Отличие *прекрасной вещи* и *-прекрасного самого по себе* — это то, чего не могли дать целых два века космологической философии.

Во многих популярных историко-философских пособиях связи его с утилитарным ях делается одна показательная ошибка при исследовании сократовского прекрасного. Там, в частности, утверждается, что *нет красоты самой по себе*, что все вещи могут быть одинаково и *прекрасны* и *безобразны*, часто в зависимости от их полезности, т. е. утверждается определенный релятивизм в определении прекрасного. Ссылаются в данном случае на следующий разговор:

« — Так и навозная корзина — прекрасный предмет? — спросил Аристипп.

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал Сократ, — и золотой щит — предмет безобразный, если для своего назначения первая сделана прекрасно, а второй дурно.

— Ты хочешь сказать, что одни и те же предметы бывают и прекрасны и безобразны? — спросил Аристипп.

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал Сократ. — Равно как и хороши и дурны: часто то, что хорошо от голода, бывает дурно от лихорадки, и что хорошо от лихорадки, дурно от голода; часто то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы, а то, что прекрасно для борьбы, безобразно для бега: потому что все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и, наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено» (Метог, III 8, 6-7).

А. Ф. Лосев подчеркивал, что приведенный текст говорит о том, что нельзя искать красоты самой по себе в вещах, так как все вещи относительны. **Относительна не сама по себе красота, а всякая красота вещей.** Этот же текст говорит о том, что **красота** всегда **функционирует** и как польза, но отнюдь не о том, что красота только и есть **одна** польза.

У Сократа прекрасное и благо находятся находятся в *тесной взаимосвязи*. Почему? Потому что и красота и благо есть **целесообразность**, понимаемая не как *вещественная* целесообразность, по как **принцип** Почему Сократ заговорил о целесообразности? Потому что он задумался о внутренних (сущностных) сторонах бытия. Внутреннее содержит в себе внешнее. Оно есть цель для внешнего. Целесообразность, разумное устройство бытия связывалось у Сократа с богами. Естественно, что он имел в виду философское понятие божества.

Видимо, именно из-за принятого Сократом принципа целесообразности ему в большинстве случаев приписывают узкоутилитарный подход к проблеме прекрасного. Целесообразность, разумность *отождествляют* с утилитарным.

Итак, прекрасное есть **целе-**

**Спецмфика прекрасного, **сообразность**, но и благо Прекрасное и благо**

**есть** целесообразность. В чем же **специфика** прекрасного? Отвечает ли Сократ на этот вопрос? Отвечает, но намеком. Здесь опять уместно сослаться на анализ А. Ф. Лосева.

Красота и польза совпадают у Сократа *по своему содержанию*, но они не совпадают *по форме* (так, одна и та же мелодия может быть сыграна на разных инструментах, но это не значит, что каждый из инструментов не отличается от других). У Сократа достаточно отчетливо прослеживается, что красота (эстетическое) относится к *сфере видения*, к *созерцательным и, энгюстям*, хотя нигде в точности это не формулируется, как уже отмечалось, дается только намек на него. В частности, об этом говорит разговор с красавцем Критобулом:

«— Знаешь ли ты, — спросил Сократ, — для чего нам нужны глаза?

— Понятно, — отвечал он, — для того, чтобы видеть.

— В таком случае, мои глаза будут прекраснее *твоих*.

— Почему же?

— Потому что твои видят только прямо, а мои вкось, так как они навывают.

— Судя по твоим словам, — сказал Критобул, — у рака глаза лучше, чем у всех животных\*?

— Несомненно, — отвечал Сократ. — Потому что и по отношению к силе зрения у него от природы пре восходные глаза.

— Ну хорошо, — сказал Критобул, — а нос у кого красивее, у тебя или у меня?

— Я думаю, у меня, — отвечал Сократ. — Если только боги дали лам нос для обоняния: у тебя ноздри смотрят в землю, а у меня они открыты вверх, так что воспринимает залах со всех сторон.

— А приплюснутый нос чем красивее прямого?

— Тем, что он не служит преградой зрению, а до зволяет глазам сразу видеть, что хотят, а высокий нос, точно издеваясь, разделяет глаза барьером.

— Что касается рта, — сказал Критобул, — я усту паю: если он создан, чюбы откусывать, то ты отку сишь гораздо больше, \*тем я. А что у тебя губы толс тые, не думаешь ли ты, что поэтому и поцелуй твой нежнее?

— Судя по твоим словам, — сказал Сократ, — мож но подумать, что у меня рот безобразнее, чем даже у осла. А того не считаешь ты доказательством моей кра соты, что и наяды, богини, рождают Силенов, скорее похожих на меня, чем на тебя?» (Сопу. 5, 5-7).

Если специфика красоты, различение красоты и бла! а, красоты и добра дается Сократом при разрабо тке самой идеи прекрасного намеком, то при исследова нии искусства специфика эстетического проглядывает более отчетливо.

Специфика искусства у Сократа

Антропологическая эстетика характеризуется прежде все- ш самостоятельностью лич- ностного начала. Если в области идеи прекрасного со- кратовская антропологическая эстетика заявила о себе, отделив смысл прекрасного от фактов существования прекрасных вещей, то в сфере искусства личность яв- ляет миру свое *внутреннее* содержание. Искусство ан-

тропологической ступени *немифично*. Речь, понятно, идет не о сюжетах. Даже в скульптурах богов просы- пается внутренняя жизнь (неизъяснимая интимность проглядывает в искусстве этой эпохи). Лосев пишет: «Свобода искусства от мифа только в его бытии, толь- ко одна фактическая свобода искусства, то есть толь- ко одна свобода, что создает его сам человек, А содержание его все еще дается богами, — Эта фор- мальная позиция повелительно диктует какому искус- ству и соответствующий стиль; это — стиль строгой классики с ее ритмико-симметрическими проблемами живого тела. Но свобода искусства от мифа и по со- держанию диктует искусству и его теории тоже свой особый стиль: оло должно воспроизводить человече- скую жизнь, и потому главная специфика искусства мыслится теперь в *подражании жизни*» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты — Сократ — Пла- тон. М., 1969. С.64).

Хотя само понятие мимесиса, как отмечалось, по- явилось во время проведения мистерий, однако в тео- рии Сократа оно наполнилось чисто антропологичес- ким содержанием. Подражать ложно чему-то. Подра- жание предполагает различение **образа и первообра- за**. В досократовскую эпоху не было еще различия между фактом и смыслом, реальным и идеальным. Как уже отмечалось, искусство классики еще не раз- личает образ и первообраз. Скульптуры Фидия не есть образы в эстетическом смысле, а скорее в средневе- ковом. Эти образы — не портреты быпия, а само это бытие.

Чтобы почувствовать образ как эстетическую ка- тегорию, необходимо *различать* факт и смысл. Именно на ступени понимания красоты как смысла, как идеального происходит и различение образа и первообраза, а следовательно, понимание искусства как подражания. Подражание и есть специфика эс- тетического.

Подражание выдвигается Сократом в качестве *прин- ципа* художественного творчества. Оно мыслится как подражание человеческой жизни,

Итак, антропологическая эстетика понимает красоту как *смысл*. Эйдологическая эстетика закрепляет это положение. (Сократ ставит вопросы, Платон на них отвечает.) Антропологическая эстетика в области художественного творчества различает образ и первообраз. Это различие и сказывается на понимании искусства как *подражания*. Подражать (сознательно воспроизводить) можно только *человеческому*. Божественное может воспроизводиться только самим собой. Сократ и учит об искусстве как о подражании жизни.

«Так он пришел однажды к живописцу Паррасию и в разговоре с ним сказал:

— Не правда ли, Паррасий, живопись есть изображение (εἰσα51α) того, что мы видим? Вот, по-видимому, предметы выпуклые и вогнутые, темные и светлые, жесткие и мягкие, неровные и гладкие, молодое и старое тело вы изображаете красками путем подражания (αρσ!σας17опг,ε5 εсппте1з1;βε).

— Верно, — отвечал Паррасий.

— Так как неле!ко встретить человека, у которого одного все было бы безупречно, то, рисуя красивые человеческие образы, вы берете у разных людей и соединяете вместе, какие есть у кого, наиболее красивые черты и таким образом достигаете того, что все тело кажется красивым.

— Да, мы так делаем, — отвечал Паррасий.

— А изображаете вы то, что в человеке всего более располагает к себе, что в нем всего приятнее, что возбуждает любовь и страсть, что полно прелести, — я разумею духовные свойства? Или этого и изобразить нельзя? — спросил Сократ.

— Как же можно, Сократ, — отвечал Паррасий, — изобразить то, что не имеет ни пропорции, ни цвета и вообще ничего такого, о чем ты сейчас говорил, и даже совершенно невидимо?

— Но разве не бывает, что человек смотрит на кого-нибудь ласково или враждебно? -- спросил Сократ.

— Думаю, что бывает, — отвечал Паррасий.

— Так это-то можно изобразить в глазах?

— Конечно, — ответил Паррасий.

— А при счастье и при несчастье друзей, как ты думаешь, разве одинаковое бывает выражение лица у тех, кто принимает в них участие и кто не принимает?

— Клянусь Зевсом, конечно, нет, — отвечал Паррасий, — при счастье они бывают веселы, при несчастье мрачны.

— Так и это можно изобразить? — спросил Сократ.

— Конечно, — отвечал Паррасий.

— Затем величавость и благородство, униженность и рабский дух, скромность и рассудительность, наглость и грубость сквозят и в лице и в жестах людей, стоят ли они или двигаются.

— Верно, — отвечал Паррасий.

— Так и это можно изобразить? —

Конечно, — отвечал Паррасий.

— Так на каких людей приятнее смотреть, — спросил Сократ, — на тех ли, в которых видны прекрасные, благородные, достойные любви черты характера, или же на безобразные, низкие, возбуждающие ненависть?

— Клянусь Зевсом, Сократ, тут большая разница, — отвечал Паррасий».

Этот текст свидетельствует, что искусство мыслится как подражание живому, человеческой жизни. Ксенофонт показывает, что Сократ критикует досократовское понимание красоты как ритма и гармонии. Здесь также отчетливо прослеживается мысль о зависимости эстетического наслаждения от благородства и совершенства самого эстетического предмета. Но в других отрывках дело обстоит несколько иначе: «Однажды Сократ пришел к скульптору Клитону и в разговоре с ним сказал:

— Прекрасны твои произведения, Кантон, — бегуны, борцы, кулачные борцы, панкратиасты: это я вижу и понимаю; но как *ты* придаешь статуям то свойство, которое особенно чарует людей при взгляде на них, — что они кажутся живыми?

Клитон был в недоумении и не сразу собрался ответить. Тогда Сократ продолжал:

— Не оттого ли в твоих статуях видно больше жизни, что ты придаешь им сходство с образами живых людей?

— Конечно, — отвечал Клитон.

— Так вот, воспроизведя то опущение, то поднятие при разных телодвижениях, то сжатие или растяжение, то напряжение или ослабление, ты и придаешь статуям больше сходства с действительностью и больше привлекательности.

— Совершенно верно, — отвечал Клитон.

— А изображение также душевных аффектов у людей при разных действиях разве не дает наслаждения зрителю?

— Надо думать, что так, — отвечал Клитон.

— В таком случае у сражающихся в глазах надо изображать угрозу, у победителей в выражении лица должно б/ять торжество?

— Именно так, — отвечал Клитон.

— Стало быть, — сказал Сократ, — скульптор должен в своих произведениях выражать результаты душевной деятельности».

Ясно, что Сократ понимает мимесис независимо от моральной высоты изображаемого предмета. Он может быть каким угодно, но подражание все равно доставит удовольствие.

Мы постарались показать, почему Сократ явился представителем антропологической эстетики. Он взбудоражил самосознание человека, но и сам он, его образ жизни, способ мышления, характер (раскрывшийся хотя бы во время суда над ним — «Апология Сократа») глубоко *индивидуальны, неповторимы, личностны*.

Сократу было предопределено стать героем художественного произведения. Жизненный факт стал фактом художественным.

## 6. Эстетика высокой классики (эйдологическая) (Платон, Аристотель)

### Платон

Проблемы эстетики рассматриваются **Платоном** (428/7-348/7 гг. до н. э.) в контексте его философской системы. Рассуждения его о прекрасном и об искусстве теснейшим образом связаны с гносеологией и онтологией.

В отличие от философов-предшественников эстетика Платона представлена оригинальными источниками. В распоряжении исследователей находятся 34 диалога. Текст Платона насыщен потрясающими метафорами и яркими символами. В. Ф. Асмус так характеризовал платоновские символы: «Это не простое риторическое сравнение или холодная аллегория. Это развернутая картина мифа, полная движения, блеска, неожиданной и пластически выраженной фантазии. Его действие — одновременно смысловое и языковое, оптическое и музыкальное, интеллектуальное и эмоциональное» (Асмус В. Ф. Историко-филологические этюды. М., 1984. С. 7).

Центральное понятие платоновской эстетики — прекрасное. Оно вытекает из его основной философской концепции о видах или идеях вещей. Идеи или виды вещи у Платона, как известно, составляют истинное бытие. Кроме бытия, согласно Платону, существует и небытие, отождествляемое философом с материей. Существует также мир, в котором пребывает человек, — мир бывания или становления. Область идей, согласно Платону, представляет собой пирамиду, на вершине которой находится идея блага, которая обуславливает целостное качество мира человека (мира становления).

Когда Платон обращается к проблеме прекрасного, то в разных диалогах можно отметить, что философом ведется речь не о том, что лишь кажется прекрасным, т. е. тем, что может представать таковым в мире становления, мире чувственных вещей, а о том, что есть истинно прекрасное. Так, в диалоге «Гиппий Большой», где беседуют Сократ и софист Гиппий Большой, устами Сократа Платон говорит о том, что, выясняя сущность прекрасного, надо говорить не об относительно прекрасных вещах, но о том, что безусловно прекрасно. Гиппий попеременно называет прекрасным горшок, кобылицу, девушку и др. Сократ же парирует подчеркиванием того, что все эти конкретные примеры можно легко опровергнуть указанием на другой предмет, как более красивый. Диалог «Гиппий Большой» толь-



ко подводит к мысли о том, что прекрасное нечто абсолютное. Диалоги «Пир», «Федр» и другие подводят к этому более определенно.

Итак, **прекрасное**, по Платону, **запредельно чувственному миру, предельно объективно, оно — вид, или идея, истинно сущее бытие.**

Важным моментом платоновской эстетики является *постижение прекрасного*. Поскольку прекрасное — идея, т. е. высший род бытия в платоновской онтологической иерархии, то *оно не может быть достигнуто чувствами* (с помощью последних, согласно гносеологической версии Платона, постигается только третий род бытия — чувственные вещи). *Прекрасное постигается посредством ума*, интеллектуальной интуиции.

Постижению прекрасного Платон уделял особое внимание. Разные философы указывали разные причины такого особого интереса античного мыслителя, философа к прекрасному. Представляется интересным взгляд В. Ф. Асмуса. Платон в своем творчестве противопоставил два мира — чувственный (где пребывает человек) и сверхчувственный (мир идей). Но философ не развел полностью эти миры. Чувственный мир является не только противопоставленным миру истинного бытия, но и миром становления, т. е. мир бытия, мир становления — такой рубеж, от которого человек может двигаться как в сторону небытия (материи), так и в сторону бытия (мира идей), в зависимости от того, какая сторона души берет в нем верх (чувства или ум).

Асмус полагает, что Эрот в платоновском диалоге «Пир» представляет собой (помимо других возможных толкований) мифическое изображение человека. Почему? Эрот стоит между миром богов и миром людей благодаря своему рождению: он, с одной стороны сын бога богатства Пороса, зачат на празднике рождения Афродиты, а с другой стороны, матерью его является Пеня — бедность. Поэтому Эрот, с одной стороны, тянется к прекрасному, а с другой — он груб и неопрятен. Так же и человек стоит между двумя противоположными мирами. Человек может возвышаться

до мира идей благодаря природе души — ее бессмертию и причастности сверхчувственному миру. Платон, как и его учитель Сократ, ориентирует человека на путь возвышения, т. е. философия Платона отличается нравственным характером. Наиболее совершенным способом воспитания души и ее приближения к миру идей и идее блага является последовательное созерцание истинно прекрасного. Само стремление постичь прекрасное есть путь, восхождение. На *первом этапе* человек научается выявлять конкретное прекрасное в чувственном мире; на *втором* — он учится постигать не внешнюю красоту тела, но внутреннюю, духовную красоту; на *третьем* он постигает красоту знания (и математические законы, и нравственные понятия); и только на *четвертом* он способен созерцать прекрасное само по себе, саму идею прекрасного. Платон подчеркивает, что постижение истинно прекрасного возможно лишь в процессе подготовки души к этому восприятию.

Платон подчеркивает, что свидетельством приобщения к прекрасному является внезапное озарение ума видом этого прекрасного: «Кто... достиг такой степени познания любви, тот в конце этого пути увидит вдруг нечто удивительное, прекрасное по природе... нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Красота эта предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а сама по себе, через себя самое, всегда одинаковая; все же другие разновидности прекрасного причастны к ней таким образом, что они возникают и гибнут, а ее не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий она не испытывает. И тот, кто... начал постигать эту высшую красоту, тот, пожалуй, у цели»

Таким образом, Платон разводит чувственное восприятие и восприятие прекрасного. Прекрасное, по его мнению, в силу запредельности чувственному миру, не может быть постигнуто чувствами, но только умом.

Особенность прекрасного у Платона не только в том, что оно стоит вне сферы чувственности, но и в том, что оно вынесено за пределы искусства (художественного творчества в современном понимании). Хотя Платон и был тонким знатоком произведений искусства, значительным художником (о чем говорят хотя бы его диалоги), в своей философии он предъявлял искусству строгие требования.

Искусство, с его точки зрения, есть подражание миру чувственных вещей, а не истинному миру идеи. Результатом этого подражания является даже не мнение (мнение есть все-таки результат обращения к чувственным вещам — третьему роду бытия, — хотя и являющимся слабым отзвуком, отображением мира идей, но все же присутствующим в мире бытия), но лишь отображение, т. е. искусство предстает тенью теней. Развивая античную теорию мимесиса, Платон доказывал слабость и несовершенство искусства на пути к любви к прекрасному, приобщению к нему. Платон отказывал искусству в познавательной функции.

Говоря об эстетике Платона, невозможно не указать на представленную им (преимущественно в диалоге <<Ион>>) оригинальную теорию художественного творчества. Сквозь весь полный метафорами текст достаточно четко проступает мысль об отрицании рациональной основы творческого акта. Платон подчеркивает, что творчеству научить нельзя. Теория художественного творчества носит у философа мистический характер. Вдохновение художника — состояние особого умоисступления, свидетельствующее о власти над сознанием алогичных сил. «Как корибанты пляшут в исступлении, так и они (поэты) в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладевают гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми; вакханки в минуту одержимости черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают и тоже

бывает с душою мелических поэтов, как они сами свидетельствуют. Говорят же поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт — существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока есть это достояние, никто не способен творить и вещать» («Ион»).

Мистическая теория художественного творчества касается у Платона только поэзии. Другие виды искусства имеют скорее ремесленный характер. С известной долей смелости можно утверждать, что античный философ, не занимаясь собственно морфологическим анализом видов искусств, тем не менее к этому анализу подошел, выделил две группы искусств.

Платон обратил внимание и на особенности искусства рапсода. Рапсод, полностью погружаясь в мир образов исполняемого им произведения, становится столь же одержим, как поэт в момент создания им сочинения. Эта одержимость есть в сущности истинная самоотверженность художника.

Таким образом, эстетика Платона полностью базировалась на его онтологии и гносеологии. Рассматриваемые им проблемы прекрасного, художественного творчества были теснейшим образом связаны с его философскими размышлениями.

О творчестве Аристотеля, так же как и о творчестве Платона, можно судить по оригинальным источникам. Это «Поэтика», «Риторика», «Политика», «Физика», «Метафизика». Если Платон среди эстетических вопросов уделял особое внимание прекрасному, то у Аристотеля сферу эстетики преим) щественно определяет искусство.

Определение, данное Аристотелем искусству, продержалось около двух тысяч лет. Он охарактеризовал искусство как человеческую деятельность. «Через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе». «Принцип создаваемого заключается в тво-

рящем лице, а не в творимом предмете». Творения природы осуществляются с необходимостью, они не могут не быть, а творения человека (художника) могут быть, а могут и не быть, могут осуществиться, а могут и не осуществиться. Аристотель одним из первых философов приходит к выводу о совершенной оригинальности, неповторимости произведений искусства. Действительно, если художник умирает, не дописав роман или не завершив работу над картиной, никто не в состоянии привести его замысел в исполнение.

Подразделяя человеческую деятельность на изучение, действие и созидание, Аристотель относил искусство к созиданию (так как оно всегда создает какой-либо продукт деятельности), в то время как в более поздней европейской традиции искусство представало прежде всего познанием. Искусство, понимаемое как созидание, основано на правилах, считал Аристотель. Все, что основано на инстинкте, искусством не является. Безусловно, Аристотель исповедует аполлоновское начало в искусстве. Основное значение слова *τέχνη* — способность производить, установка на созидание.

Признание Аристотелем искусства как только созидания не позволило философу решить проблему морфологии искусств. Классификацию искусств он представил, но она еще не позволяла выйти на специфику художественного творчества. Он делил искусства на подражательные (миметические) и дополняющие (природу).

Подражание Аристотель не понимает как *копирование*. Действительность художник может изобразить либо приукрашенной, либо утрированно безобразной. Аристотель ссылается на авторитет Софокла, подчеркивавшего разницу в изображении людей им и Еврипидом: Софокл изображает людей более правдоподобно, Еврипид же отходит от такого изображения, люди в его трагедиях не похожи на реальных.

Подражание у Аристотеля — это изображение *общего*, в определенном смысле слова *типического*. «Поэзия философичней и серьезней истории, ибо изображает общее, тогда как история изображает единичное, конкретное».

Искусство подражает не только тому, что уже произошло, но и тому, что *может случиться*. Так, естественное и человеческое соединяются в героях мифов.

Подражание предполагает, согласно Аристотелю, *систему, ансамбль*: «Разве позволит хормейстер участвовать в хоре кому-либо, кто поет громче и красивее всех остальных хористов?»

Если у пифагорейцев подражание (мимесис) — изображение переживания, у Демокрита — подражание ученика учителю, у Платона — чистое копирование, то у Аристотеля нечто другое. Точной формулировки у него нет.

Но он подчеркивал, что подражание основано на врожденной склонности, способности. *Врожденная способность* — один из основных навыков художественного творчества: если ее нет, то не помогут ни знание, ни навык — два других фактора творчества. У Платона, как можно заметить, нет речи о врожденной способности, у него ей аналогично вдохновение: ему тоже невозможно обучить. Но Платон, говоря об особом божественном даре, позволяющем создавать прекрасные песнопения, наделяет им только поэтов, Аристотель же говорит о возможности врожденной склонности у представителей разных видов творчества.

Хотя нельзя не сказать, что Аристотель так же обращает особое внимание на искусство поэтического слова. Возможно, как предполагает В. Татаркевич, это связано с традициями мистерий Диониса, где слово поэзии несло особый смысл. В частности, особую роль поэзии Аристотель видел в изображении невозможного, того, что невозможно в реальной жизни, фантастично. Он писал, что «...в поэтическом произведении предпочтительнее невозможное». Связывал он такие особые возможности поэзии с ее средствами художественной выразительности: ритмом, мелодией, размером. Раскрывая особую условность поэзии, реабилитируя поэзию как вид искусства, Аристотель фактически разрабатывает морфологическую проблематику.

Таким образом, подражательные искусства у Аристотеля более значимы, но, согласно его классификации искусств ряд музыкальных искусств и архитектура не попали в разряд миметических, а с другой стороны, туда попали некоторые ремесла. Это, конечно, связано с пониманием им искусства только как созидания. Необходимо отметить еще одну интересную характеристику Аристотелем искусства. Ее условно можно назвать компенсаторной функцией искусства. Целью искусства, согласно Аристотелю, является помощь в достижении высшей цели человека — счастья. Искусство созидает желанный образ жизни. Удовольствие — важный элемент воздействия искусства, одна из его целей. Аристотель говорит о том, что ряд искусств доставляет умственное удовольствие (например, поэзия), ряд других — чувственное (музыка, изобразительное). Чем не морфологический анализ? Значительно позднее Лессинг будет доказывать, раскрывая границы музыки и поэзии, что изобразительное искусство дает пластическое ощущение красоты, в то время как поэзия — возвышенное, «умственное».

Удовольствие реципиент получает благодаря разрядке чувств. Эту разрядку, или очищение (катарсис), Аристотель разбирает на примере трагедии. Трагедия, с его точки зрения, есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, подражание, осуществляемое при помощи речи, «в каждой из своих частей различно украшенной», т. е. не повседневной, а поэтической, подражание, осуществляющееся при помощи действия, а не простого повествования или рассказа (опять элемент морфологического подхода). Все это в конечном итоге дает разрядку чувств, катарсис. Правда, не совсем ясно, что конкретно он понимает под разрядкой: внутреннее спокойствие или облагораживание самих чувств. Татаркевич, например, считает, что трагедия дает внутреннее спокойствие.

Искусство у Аристотеля, в отличие от Платона, открывает истину, просто у него свои особенные правила.

## 7. Эллинистическая эстетика (Плотин)

В эпоху эллинизма (III в. до н. э.—III в. н. э.) эстетические взгляды не слишком изменились. Только возникшая в конце III в. н. э. концепция **Плотина** дала новый анализ прекрасного и искусства. Не случайно философию Плотина называют неоплатонизмом, потому что источником его размышлений была философия Платона. С другой стороны, Плотин — оригинальный мыслитель, идеи которого не один век питали европейскую культуру. Плотина знают по оригинальным источникам (их 54), они известны под названием «Эннеады».

При кратком знакомстве с эстетикой Плотина уместно сослаться на анализ ее Татаркевичем. Он проницательно указал на сходства и принципиальные различия двух систем. И Платон, и Плотин противопоставляли два мира — сверхчувственный и чувственный. Однако Платон признавал лишь сверхчувственную красоту, а Плотин также и чувственную, так как она являлась отражением сверхчувственной. У Платона, как было видно, прекрасное недоступно чувствам, у Плотина — доступно. Прекрасное — наиболее совершенное свойство этого мира, оно связывает мир сверхчувственный и чувственный. Эстетика потому и разрабатывается Плотиком, поскольку ориентируется на познание прекрасного.

Плотин опровергает представления о прекрасном как соразмерном, о прекрасном как соответствии, о прекрасном как отношении. Сущностью красоты является то, что через нее просвечивает. Перечисленные выше свойства красоты являются внешними ее проявлениями. Чувственный мир прекрасен благодаря идее. Прекрасна не материя, а душа, которая в пей проявляется.

Иной у Плотина выглядит и концепция искусства. Плотин не отрицает того факта, что искусство воспроизводит чувственный мир. Однако готовое произведение искусства является зеркалом души. «Тому, кто не

уважает искусств по причине их подражания природе, надлежит сказать... что искусства не просто подражают видимым предметам, но проникают в принципы, кон заключают в себе источник природы; кроме того, искусства многое созидают сами, ибо если где-нибудь имеется недостаток, то они его восполняют, так как сами содержат в себе прекрасное\*.

Художник воспроизводит не действительность, но внутреннюю форму, которая является не его творением, а отражением вечного образца. Основной задачей искусства является создание прекрасного.

Концепция Плотина просуществовала многие столетия, она вошла и в средневековую, и в возрожденческую эстетику.

Итак, в античности логика философствования определяла постановку конкретных эстетических задач. На собственно эстетическую проблематику философов выводила разработка ими онтологических и гносеологических задач.

## **ЭСТЕТИКА ВИЗАНТИИ**

### **План**

1. Происхождение Византии.
2. Особенности византийской эстетики.
3. Основные понятия византийской эстетики:
4. прекрасное;
5. свет,
6. цвет,
7. теория символа;
8. теория изобразительного образа — иконы,
9. различия искусства слова (Евангелие) и живописных

### **1. Происхождение Византии**

Основанная в 658 г. до н. э. колония *Византия* была процветающим городом, так как собирала пошлину с судов, шедших из Эгейского через Мраморное в Черное море и обратно, вела интенсивную торговлю с европейскими и азиатскими странами. После разрушения города римским императором Септимием Севером (193-211) Византия была низведена в ранг второстепенных городов.

Новая история Византии связана с именем императора Константина (312-337). Это история *Византии-государства, Византии-империи*. Константин знаменит в истории тем, что решил воссоединить Римскую империю, распавшуюся к тому времени на две части. Л также тем, что после победы над своим соперником Максенцием он предоставил свободу любым религиозным учениям, в том числе и *христианству*, которое до этой поры подвергалось преследованиям. В 330 г. он переносит свой двор в Византию, отныне она носит имя Константинополь и остается столицей империи более тысячи лет.

С этих пор Византия фактически утратила свое историческое имя. В дальнейшем термин «Византия» обозначает *политические, государственные, этно-*

графические и культурные особенности. В историческом смысле не совсем правильно называть Римскую, а затем Восточно-Римскую империю Византийской, к тому же сами жители империи называли себя *ромейми*, а официальное название империи было — *Романская империя*. И тем не менее Восточно-Римскую империю называли Византийской. Это связано не только с первоначальным греческим названием места, но с особой совокупностью начал, под влиянием которых Римская империя постепенно реформировалась. Совокупность сконцентрировалась в термине «византизм».

Византийская культура — сплав иудейской, персидской и эллинской культур. Она уникальна. Византийская культура базируется на эллинистической, но ею не ограничивается, так как наряду с процессом эллинизации Востока для греческой культуры характерен процесс ее ориентализации.

Ярким свидетельством переплетения различных культур может служить административная и бюрократическая системы, появление кодексов, местного права, наличие философских и богословских споров с иудейскими и эллинскими воззрениями.

Специфическую роль в процессе формирования византийской культуры сыграла славянская иммиграция, произведя, в сущности, этнографический переворот.

Византизм как совокупность принципов был великолепно охарактеризован в Новом энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона (т. 10, ст. «Византия»). Там выделяются следующие признаки византизма: постепенная отмена лапгмяского языка и замена его *греческим* (с VI до VII и VIII вв.); борьба национальностей по поводу политического преобладания (на престоле и в высшей военной и гражданской администрации находятся представители разных национальностей); оригинальное мировоззрение, сложившееся под влиянием эллинских и восточных философских идей; присутствие мистики и консервативных тенденций.

В истории Византии особую роль играла христианская идеология. В нее была активно включена эстетическая сфера.

С точки зрения становления и развития византизма рассматривается и история Византии:

Первый период (примерно с IV по VIII в.) включает исторические факты, подготавливающие и характеризующие византизм. Прежде всего это этнографический переворот. Причем, если запад Римской империи был полностью поглощен германской иммиграцией, то восток сумел приспособиться к новой этнической ситуации. Борьба с готами и гуннами обернулась не столь большими потерями. Юстиниан и Гераклий — цари VI и VII вв. — смогли организовать отношения со славянами, что дало империи определенное преимущество. Славянские племена размещались по западным и восточным провинциям по свободным землям, при гарантии невмешательства во внутренние дела общины. Фактически эти племена выступали защитой.

Второй период (VIII—IX вв.) характеризуется борьбой идей, выразившейся в иконоборчестве. Это движение разделило империю на два лагеря, в организации которых важную роль играл и антагонизм национальностей. В 842 г. победу одержали представители лагеря иконопочтения. Это знаменовало победу эллинских и славянских элементов над восточными, азиатскими.

Третий период (конец IX—XI вв.) характеризуется распространением византизма на Юго-Восточную Европу. Во многом благодаря Кириллу и Мефодию славянские народы вошли в среду культурных стран Европы.

Четвертый период (конец XI — начало XIII в.) — борьба Запада с Востоком, крестовые походы. Постепенно меняется цель крестоносных движений — вместо обретения святой Земли и ослабления могущества мусульман вожди приходят к мысли о завоевании Константинополя. Таким образом, основной целью политики царствующих особ было обеспечение состояния равновесия между враждебными империи элементами. Поэтому то заключались союзы христиан против мусульман, то наоборот. В частности, крестоносцев

поразило, что на службе империи были половецкие и печенежские орды. В 1204 г. крестоносцы овладели Константинополем и поделили между собой империю. Пятый период (XIII — середина XV в.) — Никейская империя (в этот период главным моментом была защита православия против католического преобладания и падение империи от турецких завоевателей).

## 2. Особенности византийской эстетики

Из работ, посвященных истории византийской эстетики, следует выделить исследования:

**Культура Византии. 1-3 т. М., 1984-1991;**

**История эстетической мысли. Т. 1. М., 1985;**

**Бычков В.В., Русская средневековая эстетика. ХХХУП века, М., 1995.**

Основными источниками эстетики Персоналии Византии являются представленные на Константинопольском церковном соборе в 532 г. четыре произведения (с десятью письмами): «О божественных именах», «О таинственном богословии» («О мистической теологии»), «О небесной иерархии», «Ю церковной иерархии». Подписаны они были Дионисием Лреонагитом — мистическим сподвижником апостола Павла и первым христианским епископом Афин, *жившим* в I в.

В последующем эти произведения были канонизированы (главным образом из-за автора), несмотря на расхождение с официальной ортодоксальной христианской мыслью. Только в эпоху Возрождения стало ясно, что мысли этих произведений близки неоплатонизму, который как учение не мог сформироваться в I в., которым датировались ранее данные произведения. В дальнейшем историко-филологическая и историко-философская науки установили, что идеи этих произведений близки Проклу, известному крупному неоплатонику V в. Поэтому автора этих произведений именуют IIC ев до-Дионисий Ареопагит (а его произ-Родезия — <Ареопагитиками

Помимо «Ареопагитиков» источниками для изучения византийской культуры, и в частности эстетики, являются произведения отцов церкви. Их деятельность и творчество связаны с новым положением христианства.

К 324-330 гг. (времени основания императором Константином новой столицы Римской империи) христианство формируется как государственная религия Римской империи. Из религии гонимой оно превращается в религию государственную.

В связи с этим горячо обсуждаются теологические проблемы. В частности, особой острош достигает *христологическая проблема — проблема сочетания в Христе божественной и человеческой природы*.

На *Иикейско.ч соборе* 325 г. арианская точка зрения (пресвитер Арий из Александрии, где особенно были недовольны крепнувшим деспотизмом официальной церкви, которая освящала и деспотизм императорской власти) о том, что Бог — *извечное* существо и что Бог-Сын *не может быть равен ему*, т. е., что Христос *не сдиносущ, а р.одобосущ* Богу-Отцу, терпит крах, побеждает антцарнанская (не без поддержки императора Константина) линия. Ариане были отлучены от церкви. Никейский собор установил давно формировавшийся догмат христианского вероучения относительно Бога: будучи единственным, Бог одновременно существует в трех лицах — Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух святой (так называемое *триединство*).

Естественно, что после Никейского собора основной целью идеологов христианства стало стремление *оправдывать* и *истолковывать* уже установленные догматы. Наиболее выдающиеся из такого рода идеологов провозглашались *святыми* и были названы *отцами христианской церкви*.

На Востоке наиболее значительными были «три светоча каппадокийской церкви» (Каппадокия — область в Малой Азии): Григорий Назианзин (Григорий Богослов), он учился в Афинах вместе с будущим императором Юлианом, был некоторое время константинопольским епископом (прозван Богословом); Василий (Василий Великий), епископ Кесарийский,

прозванный Великим; Григорий (Григорий Нисский), епископ Нисский. Широко известен Иоанн Златоуст (347-407), константинопольский архиепископ (398-404) — противник арианства, иудаизма, манихейства, противник богатства и роскоши.

### 3. Основные понятия византийской эстетики

К X-XII вв. эстетическое сознание византийцев достигло высшей ступени. В. В. Бычков отмечает, что в византийской эстетике переплелись несколько направлений. Главным из них было так называемое церковно-патристическое. Основой этого направления стала ближневосточная и греко-римская эстетика (первые представители патристики II—III вв. заложили ее основы). Сформировалась она в IV-VI вв. Особый вклад в ее развитие внесли Афанасий Александрийский, Григорий Нисский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Псевдо-Дионисий Ареопагит и другие. В дальнейшем многие произведения были переведены на славянский язык и оказали влияние на становление русской богословской литературы.

Сфера эстетического, чувственного вызвала особое внимание представителей патристики. Согласно христианской доктрине, Бог является первым и высшим Художником, Творцом мира и человека. Особое чувство он испытывает к человеку: он приносит сам себя в жертву, вочеловечившись в Иисуса Христа и добровольно приняв смерть на кресте, чем искупляет первородный грех. Божественная любовь должна пробудить ответную любовь человека.

Эстетическая сфера привлекала к себе внимание, так как помогала преодолевать главную антиномию христианства — «трансцендентное — имманентное». Бог, с помощью эстетической ориентации, представлял *абсолютной, трансцендентной красотой*. Именно Бог, донятый как абсолютная красота, влечет к себе, вызы-

вает любовь. Познание Бога осуществляется любовью. Абстрактная идея Бога с трудом находит путь к сердцу и уму человека.

Псевдо-Дионисий говорит: «Пресущественно прекрасное называется красотой потому, что от него сообщается всему сущему его собственная, отличительная для каждого красота, и око есть причина слаженности и блеска во всем сущем; наподобие света, источает оно во все предметы свои глубинные лучи, созидующие красоту, и как бы призывает к себе все сущее, отчего и именуется красотой и все во всем собирает в себе» (ПМЭМ. 1962. Т.1. С. 334). «Благодаря этому прекрасному все сущее оказывается прекрасным, каждая вещь в свою меру. В этом прекрасном все объединяется. Прекрасное есть начало всего как действующая причина, приводящая целое в движение, объемлющая все эросом своей красоты. И в качестве причины конечной оно есть предел всего и предмет любви. Оно есть причина, образец, ибо сообразно с ним все получает определенность» (Там же).

Византийские мыслители, разделяя понятия *трансцендентной* (10 каНо\$) и *земной* (1caЛоп) красоты, подчеркивали, что трансцендентная красота никогда не убывает, излучаясь в иерархию небесных и земных существ. Последние отражают ее в различной степени. По Псевдо-Дионисию, на первом месте, естественно, абсолютная божественная красота, на втором — красота небесных существ — чинов небесной иерархии, на третьем — красота предметов материального мира.

Таким образом, *абсолютная, красота предстает и образцом, и творческой причиной всего, и источником всего прекрасного, и причиной гармоничности мира, и предметом любви, и пределом всех стремлений и желаний*.

К материальной, чувственно воспринимаемой красоте отношение византийцев было *двойственное*. С одной стороны, она безусловно почиталась (особенно природная) как результат божественного творения, с другой — она порицалась как источник чувственных вождений.



Одной из важнейших категорий византийской эстетики, достаточно проанализированной в отечественной литературе (В. В. Бычков, С. С. Хоружий), является категория *света*. Ни в какой другой культуре свету не придавалось такого важного значения. Свет выступал главной модификацией прекрасного. Наиболее глубоко разрабатывали проблему света Псевдо-Дионисий, Симеон Новый Богослов в X-XI вв. и в поздней Византии Григорий Палама. Надо отметить, что разработка этой проблемы осуществлялась в рамках так называемой *интериорной* эстетики, или эстетики *аскетизма*, сложившейся в среде византийского монашества.

Первым, у кого свет стал предметом анализа, был автор «Ареопагитик». Псевдо-Дионисий считал свет благом, образом благости. Понятием света он характеризует и видимый, и духовный свет. Видимый свет способствует жизни органической, духовный же объединяет духовные силы, обращает души к истинному бытию. Духовный свет не виден сам по себе, луч *фотодосги* (светодаяния) скрывается под различными образами. Но именно он составляет главное содержание различных *символов и образов*. Он воспринимается глазами ума, мысленным взором. Свет предстает более общей и более духовной категорией, чем прекрасное.

В X-XI вв. проблеме света уделил внимание Симеон Новый Богослов. Так же, как Псевдо-Дионисий, он различал два вида «света» и два их источника: «чувственный» свет солнца для видения предметов *материального мира* и «свет умный», для узрения «мысленных вещей» («подающий свет умным очам душевным, чтобы они мысленно видели мысленное и невидимое»), источником которого является Иисус Христос. Именно этот «умный свет» помогает читающему постигать смысл читаемого, «ибо сей сокровенный свет божественного ведения есть некая мысленная сила, которая окружает и собирает подвижный ум, отблещущий обычно туда и сюда» во «время чтения. Собственно световая стихия и есть цель устремлений подвижника.

У Симеона отчетливо ощущается мотив связи *высшего божественного знания с высшим наслаждением*. Ум «весь освещается и становится, как свет, хотя не может понять и изречь то, что видит. Ибо сам ум тогда есть свет и видит свет всяческих, то есть Бога, и свет сей, который он видит, есть жизнь, и дает жизнь тому, кто его видит. Ум видит себя совершенно объединенным с этим светом и трезвенно бодрствует. Воссияв в человеке, свет этот изгоняет все помыслы и страсти душевные, исцеляет телесные немощи, душа видит в этом свете... все свои прегрешения... Одновременно она наполняется радостью, изумляясь чуду света.

*Слияние световых сущностей* объекта и субъекта характеризуются Симеоном как *высшая ступень познания*. Слияние происходит в душе субъекта, но душа в этот миг как бы прорывается в иные измерения и сливается с божественной сущностью. У подвижников это происходит при жизни. Именно это, подчеркивает Бычков, делало столь привлекательной мистику света в средние века.

В дальнейшем мистику света разрабатывал Григорий Палама — теоретик *исихазма* XIV в. Он видит всю духовную сферу пронизанной светом. Главным в его учении было стремление показать «нетваркосшь», трансцендентность света Божественного Преображения. Палама называет Христа светом, а его деятельность *просвещением*. Учение Святого Духа излучается в виде света, Петр и Павел предстают как два светила. Тело Христа имело внутри себя источник божественного света, который сиял из его ран и, распространяясь, преображал все вокруг. Пещера воскресения Христа была наполнена светом. Ангелы у Паламы световидны. Праведники, узрев «свет более яркий, чем солнечный, станут детьми этого света... сами воссияют как солнца в царстве Отца их». Божественным сиянием и светозарностью был одарен и Адам до грехопадения. Он был облечен в «одеяние славы» и поэтому не стыдился своей наготы. В одежде божественного света он был украшен значительно роскошнее, чем те, кто носит золотые украшения и драгоценные камни, считал Палама. Именно наше первозданное естество, только

еще более сильной светозарности, показал Христос ученикам на Фаворе.

В Евангелии от Матфея говорится об этом: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же его сделались белыми как свет. И вот явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! Хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте».

Фаворский свет меняется. Сначала его видят физическим зрением, затем он усиливается, превосходит порог восприимчивости и скрывается в светлом облаке.

Обыкновенно свет без пламени  
Исходит в этот день с Фавора.  
И, осень, ясная как знаменье, К  
себе приковывает взоры.

Сб. Пастернак).

Палама подчеркивает, что Фаворский свет *не знак*, данный чувствам. С одной стороны, он закрыт людям, обладающим обычным физическим зрением, но, как свидетельствует Евангелие, ученики Христа видели его и *физическим зрением*, ибо оно было приуготовлено силою Божественного Духа. Поскольку ученики — избранные. Именно поэтому они были удостоены чести приобщиться к этому свету, узреть его и глазами. Этот свет — «сияние сил божественной природы», он является «светом Божества и несотворенным». Если бы свет был твариим, созданным, считает Палама, то следовало бы признать в Христе три природы: Божественную, человеческую и природу этого света. Только избранным Христос явил свет, «нечто великое и таинственное». Эта доступность божественного трансцендентного света чувственному зрению утверждает и его имманентность тарному миру. Свет одновременно

и имманентен и трансцендентен миру. В этом опять *антиномизм* как основной принцип православного мышления. Это ответ Паламы на разум и логику западных христиан.

Свет Божественный приоткрывается, а затем исчезает. Важна память об этом свете. Храня ее, можно остаться твердым, когда наступит время испытания.

цвет Другой модификацией прекрасного в патристике является цвет.

Культура цвета представлена главным образом в церковной живописи, в основном в мозаике. Здесь была разработана богатая цветовая символика. Пурпурный цвет выступал знаком божественного и царского. Голубой и синий — олицетворением запредельных (трансцендентных) сфер. Белый представлял цветом чистоты, святости, божественного сияния. Черный, напротив, символом смерти, ада. Красный олицетворял цвет жизни, огня, цвет спасения, цвет крови Христовой. Многозначной была символика золотого цвета. В храмовых мозаиках он выступал образом божественного света.

Теория символа Теория символа — теория, объясняющая, каким образом передается знание от абсолюта к человеку.

Впервые эта проблема была поставлена **Филоном Александрийским** (иудейско-эллинистический философ — I в. до н.э. — I в. п. э.). Он исходил из двух принципов: *абсолютной трансцендентности Бога* и *стоически-платонического учения об идеях*.

Филон привлек понятия образов и символов, чтобы глубже осмыслить библейскую мифологию, ввести ее в интеллектуальный оборот духовной элиты эллинистического мира. Интерес к особому способу передачи абсолютного знания, отличного от логического (*символу, образу*), связан также с осознанием того, что постижение первопричины, т. е. Бога, возможно только *«нелогично», иррационально*. (Скептицизм во многом показал ограниченность формально-логического мышления.)

У позднеантичных авторов, в частности у Климента Александрийского (Александрийская школа), понятие образа предстает в трех модификациях:

- образ-подражание,
- образ — аллегория,
- образ — знак.

Климент построил целую иерархию образа:

1. Исходный пункт — первопричина, божество, архетип, первообраз, абсолют.
2. Логос — первый образ архетипа. Слово Божие максимально изоморфно человеку, чувственно не воспринимается.
3. Разум человека — образ логоса (по его воле явленный).
4. Человек — «третий образ Бога». Материальный образ, слабо отражающий первообраз.
5. Образы произведений искусства (изображения людей и Богов). Они совсем далеко отстоят от архетипа.

В ранней византийской эстетике, при опоре на Александрийскую школу, также различали три вида образов:

- образы миметические (подражательные);
- образы-аллегии (символы);
- образы-знаки.

*Миметические* образы, представленные изобразительным искусством, согласно византийской традиции, максимально удалены от первопричины. Именно поэтому в восточно-христианском искусстве миметический образ все больше утрачивает пластический, характер, постепенно сливаясь с символическим образом. Правда, в раковизантийской эстетике отмечаются и другие мотивы. Так, Иринеи Лионский, рассуждая о деятельности художника, отмечал, что хороший мастер создает «похожие» образы, а плохой — «непохожие», что противоречит общему символпо-аллегорическому пониманию образа.

*Знаковый* смысл образа затрагивает следующие аспекты:

1. Образ-знак может пониматься как *знамение* — чудесное необычное явление, возвещающее (знаменующее) сверхъестественные события.

2. Образ-знак может выступать обозначением *чуда*, реально творимых на земле самим Христом. Чуда Христа — сами знаки божественной сущности Христа, а не сами по себе удивительные события.

Важно подчеркнуть, что главную роль в *раннехристианской эстетике* играл символпо-аллегорический образ. В свете этих образов-аллегорий понимался и *Универсум*, и *библейские тексты*. Юстин Философ рассматривает всю Библию как систему символически-аллегорических образов. *Притчи* скрывали истину от непосвященных, но были открыты для верующих. Притча (тот же символически-аллегорический образ) — такой способ выражения мыслей, при котором не называется само явление, но самим изложением делается намек на более глубокий «истинный» смысл. Святое Писание использует метафорический способ выражения. Оригена, последователь Филона и Климента, выделяет следующие уровни библейских текстов:

1. Буквальный, доступный всем.
2. Доступный восприятию души.
3. Доступный восприятию духа.

О наличии 2-го и 3-го уровней свидетельствует некоторая загадочность и «бессмысленность».

Разработкой понятий образа и символа занимался Псевдо-Дионисий. Весь мир у него — система образов и символов, через которые просвечивает божество. Символ у Псевдо-Дионисия — обобщенная философско-религиозная категория. Она включает в себя *знак, образ, изображение, прекрасное, предметы реальной жизни, предметы культовой практики*.

В теории символов Псевдо-Дионисий выделяет символы *динамические* и *статические*.

*Динамические символы* — процессы, действия, события, происходящие в чувственном мире. Все мистериальнее действия, богослужебные таинства.

*Статические символы* — материальные предметы, произведения искусства, телесные атрибуты Божества, которыми наполнена Библия.

случае божественным предметам воздается больше чести, чем при использовании «сходных» образов. Язык несходных образов строится по закону *контраста*. Несходные образы в «недостойной» форме несут знание, не имеющее ничего общего с этими предметами. Поражая зрителя несоответствием изображения, они направляют разум человека на мир Божественный, мир абсолютного духа. Несходные образы ориентированы на глубинные, бессознательные уровни человеческой психики. Они возвышают человеческий дух от чувственных форм к духовной сущности. *Идея возвышения души с помощью образа к истине и архетипу стала с того времени одной из ведущих идей византийской эстетики.*

за тсснеипшм образом свя-  
заны с теорией изобрази-  
тельного образа, теорией иконы, а также со спором иконоборцев с иконопочитателями.

Борьба иконоборцев и иконопочитателей (УЩ-IX вв.) свидетельствовала о сложном комплексе противоречий и социально-экономического, и политического (императорская власть опасалась чрезмерного усиления монастырских феодалов, а именно монастыри являлись *оплотом* иконопочитания), и этнического, и религиозного характера.

Основной тезис противников икон заключался в том, что *Бог есть Дух* и что его никто не видел — «Не сотвори себе кумира...»\*. Они отвергали любые антропоморфные изображения, истоки их они видели в языческом *идолопоклонстве*.

Критикуя изобразительное воплощение иконопочитателями Логоса, т. е. отстаивая антиномичность христианского мышления (триединство Бога), иконоборцы опирались на принципы формальной логики. Но это, как замечает Бычков, приводило к тому, что иконопочитатели уличались в двух противоположных ересь: в изображении *только человека* Христа (это разделяло, по их мнению, две природы Бога — являлось несторианством), и в том, что «*описывали неописую-*

*мое»*» (грех монофиситства). Т. е. сама логика обвинения была *антиномичной*, так как уличала противника в отрицании и тезиса, и антитезиса. Такая критика невольно способствовала утверждению точки зрения иконопочитателей.

Среди защитников икон и их почитания были **Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, патриарх Нмкифор, патриарх Герман**. Их усилиями была создана подробная теория культового образа, послушавшая основанием средневековому восточно-христианскому искусству, в том числе и древнерусскому. **Иоанн Дамаскин** систематизировал многие представления отцов церкви, изложив общую теорию образа, теорию иконы.

Иоанн Дамаскин выделил следующие особенности иконы, которые делают ее необходимой в религиозном обиходе:

- икона является книгой для неграмотных;
- напоминает о прошлом;
- выполняет декоративную функцию,
- изображение подводит телесное созерцание к духовному;
- изображения иконы являются носителями возвышенного;
- икона несет в себе высшую благодать;
- икона выполняет функцию поклонения.

Дамаскин, таким образом, представляет полную теорию образа (в ней три раздела: общая теория образа, теория изображения и теория иконы).

Проходивший в Никее в 787 г. Седьмой Вселенский собор, посвященный вопросам иконопочитания, сформулировал православное понимание культового изображения. Отцы собора отдали предпочтение *экспрессивно-натуралистическим изображениям*. В основе их решения была теория об образе и об иконе Иоанна Дамаскина.

Были выдвинуты три главных аспекта иконописного образа, о которых говорил Дамаскин:

- дидактический, книга для неграмотных;
- **психологический**, возбуждение эмоциональной реакции;

— **догматический**, «документальное» свидетельство реальности.

В сочинениях отцов церкви присутствует в зародыше заявка на исследование одной интереснейшей эстетической проблемы различия искусства слова и живописи. Так, Василий **Великий** уделял особое внимание *визуальному восприятию, особенностям изобразительного языка*. Он считал, что произведения живописи не являются чистым копированием мира, подражанием видимому, а восходят к *смысловым, высшим сущностям*. Он задавался вопросом о механизме воздействия изобразительного искусства. Его интересует, объективен он или субъективен. «То ли нечто воздействует на глаз, то ли глаз испускает нечто, приближающееся к предмету и заставляющее его быть прекрасным» г. е. Василий Великий выделяет *психологический аспект* воздействия искусства на реципиента. Он подчеркивает *неоднозначность* восприятия визуальных образов.

Выказывая определенный религиозный утилитаризм, Василий Великий подчеркивал, что гедонизм искусства (изобразительного и музыкального) способствует незаметному постижению человеком знаний («лекарство с медом»); мыслитель указывает также на большой объем духовно-эмоционального содержания искусства, что характеризует рассуждения Василия Великого как эстетические. Обращаясь к анализу визуального восприятия, подчеркивая, что прекрасное гедонистично по своей природе, поскольку оказывает приятное действие на зрение, Василий Великий тем самым расширяет сферу прекрасного.

Есть у Василия Великого и характеристика безобразного. Безобразное вызывает отвращение, оно является собой отсутствие формы, нарушение порядка.

Другой мыслитель, Григорий Нисский, искусство слова ценил больше, чем живопись. Он, в частности, считал, что красота евангельских текстов, почти всегда проявляющаяся не на гюилтишгом уровне, несет более емкое содержание, чем живопись. Красота мыслей

(евангельских) подобна красоте многоцветных лугов, считал он.

Таким образом, средневековая византийская эстетика представляет оригинальный анализ основных эстетических понятий. Ряд из них достаточно традиционен (прекрасное, образ), другие, напротив, оригинальны (например, свет). По-как-бы они ни различались, объединяет их глубокая связь с богословской традицией.

## ЭСТЕТИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

### План

1. Романский стиль.  
Термин «романский стиль».  
— Доминирующий вид искусства.
2. Готический стиль.  
История термина.  
— Готика как выражение религиозно сознания эпохи.  
— Доминирующий вид искусства.  
— Особенности готической архитектуры.

### 1. Романский стиль

Эстетика Возрождения выросла из эстетики и искусства средневековья. Средневековая эстетика глубоко теологична, все основные эстетические понятия находят свое завершение в Боге. Для эстетики раннего средневековья характерно влияние **Аврелия Августина** (354-430). Он прекрасно чувствовал красоту земного, чувственного мира, но в то же время, уже будучи христианином, отдавал себе отчет в том, что зримая красота совершенно иное качество, нежели красота божественная.

Августин обратил внимание на соотношение **прекрасного и безобразного**. Красота для него всегда отождествлялась с формой. Формой всякой красоты у Августина выступало единство. Понятие о единстве, пришедшее к нему от неоплатонизма, на смену его увлечению манихейством, стало основой его эстетики.

Помимо единства Августин связывал с понятием красоты соразмерность и порядок.

Августин обратил внимание на такую собственно эстетическую проблему, как различие визуального и аудиовизуального искусств (сочинение «О музыке»). Ему принадлежит интереснейшее учение о ритме — одной из важных эстетических категорий.

Интересовала Августина и такая проблема, как эстетическое восприятие, в частности восприятие человеком прекрасного. Здесь он обращал внимание на чувственное и интеллектуальное восприятие.

Помимо Августина в эпоху средневековья эстетической тематики в той или иной мере касались **Бозций Аниций Манлий Торкват Северин** (-180-524), **Иоанн Скот Эриугена** (ок. 8Н)-ок. 877), **Гуго Сен-Викторский** (ок. 1096-1141), **Бернар Клерзосский** (1091-1153), основатель схоластического метода **Пьер Абеляр** (1079-1142). В целом мысль раннего средневековья имела *неоплатоническую* ориентацию, в этом плане осмысливались и основные эстетические категории. Искусство раннего средневековья в целом отвечало теологическому духу эпохи и эстетическим взглядам, высказанным отцами церкви.

Искусство X-XII вв. (УГ-ХН вв.)

Термин

«романский стиль»

называют **романским**. Это пер-

вы общеввропейский (несмотря на ряд не столь принципиальных национальных различий) художественный стиль. До него говорится об искусстве варварских королевств, искусстве империи Каролингов, искусстве оттоновской империи (некоторые исследователи относят эти периоды также к романскому искусству, тогда время романского стиля датируется У1-ХП вв), В начале XIX в. термин **«романский стиль»** («романское искусство») был введен французскими археологами. Изучая здания, обнаруженные по раскопкам, они пришли к выводу, что эти сооружения напоминают постройки Древнего Рима. Именно отсюда происходит термин «романский» — римский. Это же название распространилось и на языки некоторых европейских народов, которые произошли от латинского языка.

В романском стиле доминирует архитектура. Как бы отве

чая взглядам отцов церкви — противникам роскоши, сооружения этого стиля (замки и храмы) были строги и лишены каких-либо излишеств. Все было подчинено

## Е. А. Чичина. ЭСТЕТИКА

суровой действительности. Каменные здания в период междоусобиц играли роль *крепостей*. Эти сооружения имели массивные стены, узкие окна, высокие башни (для наблюдений за приближающимся врагом). Основными типами зданий являлись рыцарский замок, монастырский ансамбль, храм.

Замки строились на высоких холмах, откосах рек, обносились стеной и рвом. С ними контрастировали непритязательные жилища крестьян.

Замки всегда строились в таких местах, которые были удобны для *защиты*. Поскольку главной заботой были *крепость* и *солидность* здания, архитектура их не отличалась особым изяществом и вкусом. Обычно замки состояли из широких круглых башен с зубчатыми платформами; иногда башни делались четырехугольными и к ним приставлялись огромные камни, которые служили для *белеведеров* (белеведер — вышка, с которой открывается вид на окрестности, или название некоторых дворцовых постр'оек). Башни составляли неотъемлемую принадлежность всякого замка и были особым знаком дворянства. Ж. Ж. Руа в своей «Истории рыцарства» отмечает, что когда хотели подчеркнуть величие какого-либо дворянина, то говорили: «У него есть башня».

Зубчатые галереи соединяли башни замка между собой; они были с разнообразными окнами. По их амбразурам можно было судить о толщине стен и парапета. Окна были не только круглые и четырехугольные, но и принимавшие форму *глаз*, *ушей* или *трилистника*. Ставни же делались из *холста*. Вход в замок защищался палисадами, рвами, бойницами и амбразурами в стенах. В замках все внушало *страх*. Не случайно о них сложилось множество легенд.

Руа отмечает, что замки наводят на мысль, что людям этой поры нравилось все *массивное* и *громадное*; что у них не было ни малейшего вкуса к изящному.

Монастырский собор наряду с замком представлял романскую архитектуру.

Романские соборы также были весьма

массивны. Монастырь в эти века был средоточием жизни. Здесь работали мастера-ремесленники, сюда стекались многочисленные паломники. Поэтому одной из главных задач зодчего романского стиля была задача создать вместилище молящихся, а не обитель Божества, что было важно в античности. Конструкция храма восходит к раннехристианским храмам (византийская базилика):

1. Центральный неф и два по бокам.
2. Поперечный неф — трансепт.
3. На пересечении центрального нефа и трансепта ставилась башня, а не купол.
4. Западный фасад украшался фронкирующими башнями.
5. Восточная часть — апсида (украшение).

Романские храмы поражают *моцью*. В них нет ничего неясного. Во всем ощущается предельная простота и мера. Проглядывает трезвый взгляд на мир. Храмы, безусловно, создают ощущение *возвышенного*, по *тяжелого*, *подавляющего*.

Первоначально соборы строили с плоскими потолками, позднее перекрывали внутренние помещения каменными полукруглыми сводами. Чтобы своды не обрушились, и строили массивные, тяжелые стены. Изнутри храмы украшались *фресками*, *снаружи рельефами*, часто раскрашенными. Стены храмов и замков украшались тканями коврами с изображениями сцен нерелигиозного содержания.

Например, ковер из собора в Баке (XI в). Он изображает завоевание Англии норманнами. 70 м длиной и 50 см шириной, этот ковер служит своеобразной энциклопедией.

Центральный неф отличался большими размерами. Храм был очень светлым (источник света — окна). Боковые нефы также хорошо освещались. Интерьер подчеркивал значимость центрального нефа. Части собора заполнялись согласно иерархии: за трансептом — духовенство, далее — привилегированная часть общества, остальные — в боковых нефках.

К известным памятникам романского зодчества во Франции относят *церковь Святого Петра и Святого Павла в монастыре*

**Клюни** (1088-1131), **церковь Сен-Лазар в Отеке** (1112-1132) — по преданию, в этой бургундской церкви хранились останки воскрешенного Христом Лазаря, **церковь Сен-Мадлен в Везле** (1120-1150) — в ней, по преданию, хранились реликвии Святой Марии Магдалины; в Германии — **собор в Борисе** (1181-1234), **собор в Шпейере** (1030-1092-1106).

Скульптура была связана с архитектурой. Самостоятельности она не имела. Ее назначение было *украшать, просвещать, поражать, воспитывать* (внушать религиозные идеи). Центральной идеей скульптуры являлась *идея Бога*. Бог выступал как грозный судья, вызывающий трепет. Картины Апокалипсиса (одной из самых популярных тем романского искусства) также прежде всего внушают страх и трепет.

Как, например, картина Страшного суда в **соборе Сск-Лазар** (1130-1140) в Отене. Это рельеф, разделенный на несколько ярусов. Вверху расположены ангелы с праведниками, внизу — черти, влекущие грешников. В нижнем ярусе показаны души, ждущие Суда. Запоминается картина взвешивания дурных и праведных поступков.

Романская скульптура передавала волнение, смятение образов, трагичность чувств, отрешенность от всего земного. Дух безоговорочно подавлял здесь телесность. Он находится в вечной борьбе сам с собой.

В эпоху романского искусства развивались и разнообразные виды живописи: миниатюра, монументальная живопись; начинал развиваться витраж. В искусстве миниатюры главным образом была представлена в этот период книжная миниатюра — книга не мыслилась без иллюстраций. Получила развитие и монументальная живопись. К сожалению, она почти не сохранилась. Она носила главным образом назидательный характер и была теснейшим образом связана с зодчеством: играла важную роль в организации интерьера собора. Сюжеты романской монументальной живописи были библейские.

## 2. Готический стиль

Готическими принято называть памятники архитектуры XII, XIII, XIV и отчасти XV и XVI вв. В этих памятниках менее всего обнаруживается влияние греческого и римского искусства, а особо проявляется *средневековое настроение*. Были периоды, когда готический стиль подвергался резкой критике. Сам термин «готика», при- •. надлежащий возрожденцам, свидетельствует о враждебности последних к нему. Однако искусство, которое называют готическим, не было создано готами. В середине XV в. в Италии появляется ряд сочинений, в которых античный стиль (возрожденный в архитектуре зодчим раннего Возрождения Ф. Брунеллески) противопоставляется «современному» (занесенному в Италию варварами). «Готический» выступает!! синонимом слова «варварский». Само изобретение термина приписывается Рафаэлю.

Готический стиль (из-за стрельчатой арки) называли также стрельчатым. Но сама по себе стрельчатая арка не исчерпывает сущности готики. Более корректным может быть название «*оживный*» (o^1ya!e) стиль, значение этого слова — выдающиеся ребра. Действительно, «выдающиеся ребра» поддерживают свод с целью увеличить его прочность.

Называли готику и *французским искусством*. Действительно, готика зарождается во Франции, но в последней трети средневековья распространяется по всей Европе. Любопытно, что сами французские деятели искусства и культуры часто *весьма отрицательно* относились к готике. Так, архитектор Фвлибер де л'Орм вообще не считал готический стиль настоящей архитектурой. Мольер, в свою очередь, с возмущением отзывался о Соборе Парижской Богоматери. Для Лабрюйера и Расина готика — синоним варварства. В 1800 г. был даже представлен проект разрушения готических церквей, в 1857 г. Веиле доказывал, что готика во Франции *не национальна*. (См. здесь и



далее ссылки на ст. «Готика»: Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 14).

Противников готики было много и в Германии, другой стране, где мно! о памятников готического искусства. Гёте в молодые годы видел в готике истинно немецкий сигль, но под влиянием идей Возрождения изменил свои взгляды. Немецкий архитектор Шинкель прошел путь, подобный пути Гёте: от увлечения готикой до отрицания ее и преклонения перед возрожденным античным искусством. Исследователь эпохи Возрождения Якоб Буркхардт также не любил готику. Противники готического стиля главным его недостатком считали отсутствие каких-либо принципов и беспорядок в расположении деталей (их нагромождение).

В начале XIX в. положение изменилось. Наступила эпоха романтизма, которая стала истолковывать готику поэтически. В частности, Жатобриан считал, что готические храмы исполнены особой таинственности. Яо его мнению, именно сплетение ветвей деревьев привело к появлению стрельчатой арки. Во Франции возрождению готики способствовала школа археологов (среди которых знаменитый У\*о!Ы!е Оис).

Готика как выражение религиозного сознания эпохи

Многие исследователи готики подчеркивают, что готическое искусство было создано особым настроением. Этот стиль

начинает формироваться во второй половине X в. во Франции. Окончательно формируется в XII в. Если романская архитектура наиболее точно выражала власть теократии, то готическая, оставаясь также религиозной но духу, содержала уже новые черты.

В конце XII — начале XIII в. жизнь в Европе начинает меняться. Власть постепенно сосредоточивается в руках государей. Исчезает анархия, начинают процветать города (городские общины, цеха, другие светские корпорации). Религиозное сознание учитывает эти изменения в своих идеологических построениях. В литературе, например, на смену рыцарским романам приходит поэзия. Аскетические идеалы уже не играют такой серьезной роли, как прежде. Происходит смягче-

ние идеалов. Для готики характерен культ Богоматери. В определенной степени это связано с культом прекрасной дамы. Характер образов все более индивидуализируется.

Готическое искусство является своеобразной наглядной иллюстрацией схоластических построений. Оно синтезирует в себе все живые силы эпохи. Готическое искусство сформировали, с одной стороны, значительные достижения в области техники {материальная сторона}; с другой стороны, глубокая религиозность, борьба со всем материальным, жажда высшей свободы, вера в святость страданий {духовная сторона}. Вначале готический стиль сформировался во Франции в XII в., затем перешел в Англию, в XIII в. был воспринят в Германии и распространился по всей Европе.

В каждой стране готический стиль принимал особые черты, по несмотря па это, он явился вторым общеевропейским художественным стилем средневековья. В целом для всей готики доминирующим видом искусства являлась архитектура. Собор — главное архитектурное сооружение готики. В эту эпоху строительство соборов означало пробуждение городов, так как «собор — это церковь, в которой богослужение совершает епископ. С самого начала распространения христианства епископ избирался в каждом значительном городе» (Дюби Ж. Европа в средние века, Смоленск, 1994. С. 114).

Готический собор — место не только богослужений, но и место театральных представлений, собраний. Обычно это самая высокая точка городского силуэта. Для мироощущения XII и последующих веков средневековья было характерно ощущение того, что для того, «чтобы быть христианином, недостаточно повторять несколько ритуальных жестов и читать несколько молитв, но необходимо помнить о том, что у богатого мало шансов войти в Цдшсгвис Небесное: об этом говорил Иисус, который сам жил среди блудниц и прокаженных и который любил этих отверженных. Это рождало беспокойство, подталкивавшее к пожертвова-

ниям на строительство собора. Собор же — и об этом не следует забывать — при всем своем внешнем величии был *памятником смиренню, символом отрешения*. Его этика — этика добровольной жертвы от слишком быстро и легко полученного богатства. Если собор строился с таким размахом и нередко в столь короткие сроки, то это потому, что буржуа, обязанные своим процветанием росту городов, *в стремлении спасти свою душу от проклятия*, угрожавшего им как никому другому, жертвовали церкви огромные суммы. Собор возвышался над суетным возбуждением и греховностью мира городов. Он был их *гордостью, их защитой, их прибежищем*» (Там же. С. 119).

Монастырский собор, по сравнению с городским, замкнут в самом себе. Городской собор открыт миру. Он, как подчеркивает Дюби, — *публичная проповедь*, безмолвная речь, демонстрация власти. Он говорит о верховной власти, о Христе-царе. Собор утверждал, что спасения достигают, соблюдая порядок и дисциплину, под контролем власти епископа и государя. Вся архитектурная организация пространства, наглядные картины, представленные в скульптуре и росписях собора (эти виды искусства носили подчиненный характер), служат этому призыву (Там же).

Строительство соборов было вызвано еще и тем, что этого требовало развивающееся знание — при соборах были школы. Это также было одной из причин достаточно быстрого строительства соборов. Так, Шартрский собор был построен за двадцать шесть лет, собор в Реймсе еще быстрее — между 1212 и 1233 гг.

К особенностям готической архитектуры относят *базис-личную* форму. Готика перенимает у романского стиля базилику, но перерабатывает ее в деталях. Тяжеловесность романского собора сменяется предельной *устремленностью вверх*. Нормой становится *крестообразный план*, трехнефный или пятинефный корпус с малоразвитым *транseptом* (поперечным нефом) или совсем без трансепта, иногда башня на перекрещивании трансепта и центрального нефа.

Фасад собора делится на ярусы:

1. Три портала, соответствующие главным нефам.
2. Галерея, тонкие, изящные колонки и килевидные арки подчеркивают устремленность вверх.
3. Роза — витраж над центральным порталом (особенность французских соборов).
4. Галерея королей, арки.
5. Ажурные башни, обычно четырехугольные, над западным фасадом. Каждая сторона башни сплошь закрыта окном.

Для готического стиля, как уже отмечалось, характерна *стрельчатая (килевидная) арка* (она приходит на смену полуциркульной). Но составляет сущность готики не она сама по себе, а ее роль. Стрельчатая арка встречается и в романском стиле. Но там она имела только *декоративное* значение, а в готике — *конструктивное* — для свода. Стрельчатый свод влечет за собой применение *опорных арок* (аркбутанов). Сущность готического зодчества состоит в соединении стрельчатого свода с целой системой подпорок. Свод, по сути, покоится на столбах. Стены не несут тяжести. Давление бокового свода главного нефа (корабля) переносится на *контрфорсы* при помощи перекинутых через боковые нефы опорных арок (аркбутанов). Контрфорсы увенчаны *фиалами* (башенками). У романского собора стены держат конструкцию, а у готического каркас архитектурных деталей и конструкция держат весь ансамбль... (см.: Дмитриева Н.А. Краткая история искусств. Вып. 1. Готика. М., 1987). Рассмотренные особенности готической архитектуры позволяли создать иллюзию оторванности от земли огромных, высоких соборов. Контраст размера здания и впечатление парения над землей создавали и создают по сей день невероятный эстетический эффект. Как здесь не вспомнить стихотворение О. Мандельштама о Соборе Па\*рижской Богородицы! Оно как будто раскрывает все тонкости замысла зодчих эпохи готики:

Играет мышцами крестовый легкий свод.  
 Но выдает себя снаружи тайный план,      Здесь  
 позаботилась подпружных арок сила,      Чтоб масса  
 грузная стены не сокрушила, —  
 И свода дерзкого бездействует гаран.  
 Стихийный лабиринт, непостижимый лес,  
 Души готической рассудочная пропасть.  
 Египетская мощь и христианства робость,  
 С тростинкой рядом дуб — и всюду царь — отвес! Но чем  
 внимательней, твердыня,  
 Я изучал твои чудовищные ребра —  
 чаще думал я: из тяжести недоброй  
 И я когда-нибудь прекрасное создам.

Особенно выразительны и оригинальны окна готического собора. Они состоят из разноцветных стекол — *витражей*. Витраж — один из видов живописи, успешно разрабатывавшийся в период готики. Многие витражи были *даром ассоциаций ремесленников*. Таким образом ремесленники воздавали благодарность Богу за их благополучие и процветание. К тому же мастерам хотелось прославиться и *увекочиться* в храмовых памятниках.

Если приведенное выше стихотворение О. Мандельштама раскрывало суть готической архитектуры, то стихотворение М. Волошина удивительно точно передает настроение, привносимое светом, льющимся через витражные окна готического собора:

Гаснет день. В соборе все поблекло.  
 Дымный камень лиловат и сер.  
 И цветами отцветают стекла  
 В глубине готических пещер...  
 В них горит вечерний океан,  
 В них призыв далекого набата,  
 В них глухой, торжественный орган,  
 В них душа стоцветая распята.

В целом, можно сказать, что готика — это уже рефлексия над собственным религиозным сознанием.

Архитектурными памятниками готического искусства являются во Франции собор Нотр-Дам де Пари (Парижской Богоматери) (XII-XIV вв.), собор в Шартре (XII-XIII вв.), собор в Реймсе (1211-1330); в Германии — собор в Кёльне (XIII-XIV вв.).

Скульптура готическая — круглая, по фронтальной. Так же, как и в романском стиле, она выполняет

подчиненную роль. В ней соблюдена мера идеального и реального. Наблюдается органичное слияние содержания и формы. Но Божество трактуется иначе. Готическое искусство носит более индивидуализированный характер образов (в сравнении с романским стилем). В образе Христа, например, начинают подчеркиваться черты *прощения, доброты, лично стиоспги*. Христос предстает не столько грозным судьей, сколько мучеником за грехи людей. Достаточно часто художники этого периода обращаются к образу Богоматери.

Примером может служить портал собора в БНартре. Дюби, рассматривая Королевский портал западного фасада этого собора, подчеркиваем что несмотря на прежние мотивы (рпдение Апокалипсиса: Господь вершит Последний Суд), картина Страшного суда лишена налета ирреальности. Господь представлен в узнаваемом *человеческой* облике. Кроме него там присутствуют свидетели его воплощения, ветхозаветные цари и царицы. И хотя их тела почти лишены движения, в лицах уже ощущается *трепет жизни*, они лишены холодной симметрии, они уже не их области абстракции. А сцена Рождества с его персонажами и декорациями и вовсе полна жизни.

Дюби пишет: «Готика XIII века уже не возвещает конец света как леденящую кровь катастрофу. То, что в тысячном году представлялось страшным катаклизмом, в эту эпоху князья церкви рисуют как радостное освобождение. Воскресшие на стенах собора в Реймсе, собора в Бурже восстают из могил подобно очнувшимся от освежающего сна — они сладко потягиваются, их движения неторопливы и безмятежны, а тела молоды, в полном расцвете сил и красоты, подобающей преображенной плоти. Они окликают, узнают и вновь находят друг друга, соединенные в совершенную общину, которой не будет конца». (Дюби Ж. Указ. соч. С. 123).

## ЭСТЕТИКА ВОЗРОЖДЕНИЯ

План:

Периодизация.  
Термин «Возрождение».

Особенности культуры Возрождения:  
причины самоутверждения человека,  
элитарный характер культуры Возрождения,  
античность как мировоззренческая опора;  
христианский характер культуры Возрождения;  
модификация католической традиции;  
противоречивость культуры Возрождения.  
Основные принципы эстетики Возрождения:  
исток трагизма творчества художников Возрождения;  
высокая социальная ценность искусства;  
искусство как наиболее совершенный способ постижения мира;  
отношение искусства к действительности;  
проблема общего и единичного в художественном образе;  
способ художественного обобщения в эстетике Возрождения.  
Северное Возрождение.

5. Романский и готический стили предшествовали Возрождению. Многие черты Возрождения зрели в их недрах. Не случайно Якоб Буркхардт ввел понятие проторенессанса, хронологически совпадающего с готикой.

### 1. Периодизация

Из-за переходного характера эпохи Возрождения хронологические рамки этого исторического периода установить довольно трудно. Если основываться на чертах, которые впоследствии будут указаны (гуманизм, антропоцентризм, модификация христианской традиции, возрождение античности), то хронология будет выглядеть так: Проторенессанс (дучепто и тречепто XII—XIII — XIII—XV вв.), Раннее Возрождение (кватроченто XIV—XV вв.), Высокое Возрождение (чинквеченто XV—XVI вв.).

Итальянское Возрождение представляет собой не одно общеитальянское движение, а ряд либо одновре-

менных, либо чередующихся движений в разных центрах Италии. Раздробленность Италии служила здесь не последней причиной. Наиболее полно черты Возрождения проявились во *Флоренции, Риме, Милане, Неаполе* и *Венеции* также пережили эту эпоху, но не столь интенсивно, как Флоренция.

### 2. Термин «Возрождение»

Термин «Кешззапсе» (Возрождение) был введен мыслителем и художником самой этой эпохи Джордже Вазари («Жизнеописание знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (1550)). Так он назвал время с 1250 по 1550 г. С его точки зрения, это было время *возрождения античности*. Для Вазари *античность* предстает *идеальным образцом*.

В дальнейшем содержание термина эволюционировало. Возрождение стало означать эмансипацию науки и искусства от богословия, охлаждение к христианской этике, зарождение национальных литератур, стремление человека к свободе от ограничений католической церкви. То есть понятие «Возрождение» в сущности стало означать гуманизм.

### 3. Особенности культуры Возрождения

Городская культура. Почему в культуре и эстетике Возрождения присутствовала такая четкая ориентация на человека? С социологической точки зрения, причиной независимости человека, его растущего самоутверждения стала *городская культура*. В городе более, чем где-либо, человек открывал достоинства нормальной, обычной жизни. Это происходило потому, что горожане были *более независимыми* людьми, чем крестьяне. Первоначально города населяли подлинные *умельцы, мастера*, ведь они, покинув крестьянское хозяйство, рассчитывали про-

жить *только* своим ремесленным мастерством. Пополняли число городских жителей и люди *предприимчивые*. Реальные обстоятельства заставляли их полагаться только на самих себя, формировали новое отношение к жизни. (Речь, конечно, идет о первых горожанах, а не о тех люмпенах, которые в дальнейшем пополняли ряды пролетариата.)

**Роль простого товарного производства.** Немалую роль в формировании особого менталитета играло и простое товарное производство. Чувство хозяина, который и производит, и распоряжается доходом *сам*, безусловно, также способствовало формированию особого независимого духа первых жителей городов.

**Особенности расцвета итальянских городов.** Итальянские города расцвели не только в силу указанных выше причин, но и из-за активного участия их в *транзитной торговле*. (Соперничество конкурирующих на внешнем рынке городов явилось, как известно, одной из *причин раздробленности* Италии.) В УШ-1Х вв. Средиземное море вновь становится *местом сосредоточения торговых путей*. Все прибрежные жители, как свидетельствует французский историк **Ф. Бродель**, получали от этого выгоду. Этим во многом объясняется, что города, не имевшие достаточных природных ресурсов, процветали. Они связывали между собой приморские страны. Особую роль в обогащении городов сыграли крестовые походы (перевозка огромного числа людей со снаряжением и конями оказалась очень выгодной).

Итак, городская культура создавала *новых людей* — элитарный характер культуры Возрождения создавала *формировала новое отношение к жизни*, создавала атмосферу, в которой рождались великие идеи и великие произведения. Но идейно все это оформлялось на *элитарном уровне*.

Новое нарождающееся мироощущение человека нуждалось в *мировоззренческой опоре*. Такой опорой выступила античность. Конечно, не случайно к ней обратились жители Италии, ведь

этот выдающийся в Средиземное море «сапожок» более тысячи лет назад населяли представители ушедшей античной (римской) цивилизации. «Самое обращение к классической древности объясняется не чем иным, как необходимостью найти опору для новых потребностей ума и новых жизненных устремлений», — писал русский историк Н. Кареев в начале нашего уходящего XX в.

**Возрожденческий неоплатонизм.** Итак, эпоха Возрождения — это обращение к античности. Но вся культура этого периода лишней раз доказывает, что Возрождения в чистом виде, Возрождения как такового не бывает. Мыслители-возрожденцы видели в античности то, что хотели. Поэтому совсем не случайно особой интеллектуальной разработке подвергся в эту эпоху *неоплатонизм*. (Л. Ф. Лосев блестяще показывает в своей книге «Эстетика Возрождения» причины особой распространенности этой философской концепции в эпоху итальянского Возрождения. В этом вопросе мы опираемся на его точку зрения.) Античный (собственно космологический) неоплатонизм не мог не привлечь внимания возрожденцев идеей *эманации* (исхождения) божественного смысла, идеей *насыщенности* мира (космоса) божественным смыслом, наконец, идеей *Единого* как максимально конкретного оформления жизни и бытия.

**Ориентация на человеческие чувства.** Бог становится *ближе* к человеку. Он мыслится почти пантеистически (Бог слит с миром, он одухотворяет мир). Поэтому-то мир и влечет человека. Постигание человеком мира, наполненного божественной красотой, становится одной из главных мировоззренческих задач эпохи Возрождения.

Наилучшим способом постижения Божественной красоты, растворенной в мире, справедливо признается работа *человеческих чувств*. Поэтому возникает такой пристальный интерес к *визуальному восприятию*, отсюда — расцвет *пространственных видов искусства* (живописи, скульптуры,

архитектуры). Ведь именно эти искусства, по убеждению деятелей Возрождения, позволяют более точно запечатлеть Божественную красоту. Поэтому культура Возрождения носит отчетливо художественный характер.

Интерес к античности связан у возрожденцев с модификацией христианской (католической) традиции. Благодаря влиянию неоплатонизма становится сильной пантеистическая тенденция. Это *придает уникальность и неповторимость* культуре Италии XIV-XV вв. Возрожденцы по-новому взглянули на самих себя, но при этом не потеряли веру в Бога. Они начали осознавать себя ответственными за свою судьбу, значимыми, но при этом не перестали быть людьми средневековья.

#### Радость самоутверждения и трагизм мироощущения.

Противоречивость культуры возрождения  
Наличие этих двух перекрещивающихся тенденций (античность и модификация католицизма) определило противоречивость культуры и эстетики Возрождения. С одной стороны, человек<sup>11</sup> Возрождения познал радость самоутверждения, об этом говорят многие источники этой эпохи. С другой стороны, постиг всю трагичность своего существования. И одно, и другое связано в мироощущении человека Возрождения с Богом.

#### 4. Основные принципы эстетики Возрождения

Источники трагизма творчества художников возрождения  
Столкновение античных и христианских начал послужило причиной глубокого раздвоения человека, считал русский философ Н. Бердяев. Великие художники Возрождения были одержимы, считал он, прорывом в *иной, трансцендентный* мир. Мечта о нем была уже дана человеку Христом. Художники были ориентированы на создание иного бытия, ощущали в себе силы, подобные силам Творца; ставили перед собой по существу *онтологические*

задачи. Однако эти задачи были заведомо невыполнимы в земной жизни, в мире культуры. Художественное творчество, отличающееся не онтологической, но психологической природой, таких задач не решает и решить не может. Опора художников на достижения эпохи античности и их устремленность в высший мир, открытый Христом, не совпадают. Это и приводит к *трагическому мироощущению, к возрожденческой тоске*. Бердяев пишет: «Тайна Возрождения в том, что оно не удалось. Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия общества».

В эстетике Возрождения категория трагического занимает значительное место. Суть трагического мироощущения заключается в *неустойчивости личности*, в конечном итоге опирающейся только на *саму себя*.

Как уже подчеркивалось, трагическое мироощущение великих возрожденцев связано с *противоречивостью* этой культуры. (С одной стороны, в ней присутствует переосмысление античности, с другой — продолжает доминировать, хотя и в модифицированном виде, христианская (католическая) тенденция. С одной стороны, Возрождение — эпоха радостного самоутверждения человека, с другой, эпоха глубочайшего постижения всей трагичности своего существования). Об этом свидетельствуют, например, сонеты Петрарки и Микеланджело:

Коль не любовь сей жар, какой недуг  
Меня знобит? Коль он — любовь, то  
что же Любовь? Добро ль?.. Но эти  
муки, боже! Так злой огонь?.. А  
сладость этих мук!..

На что ропщу, коль сам вступил в сей круг?  
Коль им пленен, напрасны стоны. То лее,  
Что в жизни смерть, — любовь. На боль  
похоже  
Блаженство. «Страсть», «страданье» — тса же  
звук.

Призвал ли я иль принял поневоле  
Чужую власть?.. Блуждает разум мой,  
Я утлый челн в стихийном произволе,<sup>1</sup>  
(Петрарка. Пер. В. И. Иванова).

Кончину чую. Но не зваю часа  
 Плоть ищет утешенья в кутеже  
 Жиснь плоти опостылела душе,  
 Душа зовет отчаянную чашу.  
 Мир захлебнулся в непролазной чаще,  
 Меж ядовшых гадоо и ужей  
 Как змеи лезут сплетни из ушей,  
 И истина сегодня гость редчайший.  
 Я ждать устал, я верить устаю.  
 Когда ж взойдет, господь,  
 Что ты посеял?  
 Нас в срамоте застает счерти час.  
 Нам длгсе в смерти не найти спасенья.  
 И отвернутся ангелы от нас.

(Микеланджело. Пер. А. Вознесенского).

Итак, в центре внимания возрожденцев стоял человек. В связи с изменением отношения к человеку изменяется и отношение к искусству. Оно приобретает высокую *социальную ценность*.

Эстетические исследования велись не учеными, не философами, а практиками искусства — *художниками*. Общеэстетические проблемы ставились в рамках того или иного вида искусства, преимущественно *живописи, скульптуры, архитектуры*, тех искусств, которые получили наиболее полное развитие в эту эпоху. Правда, довольно условно в эпоху Возрождения было разделение деятелей Возрождения на ученых, философов и художников. Все они являлись универсальными личностями.

Общий исследовательский Искусство как наиболее (обернувшийся рационали- «личностью») ДУХ эпохи был

связан с их стремлением со- брать в одно целое, в один образ всю ту *красоту*, что растворена в окружающем, Богом созданном мире. Философской основой этих взглядов, как отмечалось, был антропологически переработанный неоплатонизм. Этот неоплатонизм Возрождения утверждал личность, устремленную к космосу, стремящуюся и способную постичь красоту и совершенство мира, созданного Бо-

гом, утвердить себя в мире Это и отразилось на эстетических взглядах эпохи.

**Интерес к теории искусства.** В связи с основной мировоззренческой установкой — отображением *реального*, признанного прекрасным мира, в связи с *подражанием* природе, особенно важными становятся разработки *теории искусств*, правил, которым должен следовать художник, ведь только благодаря им и возможно создать произведение, достойное красоты реального мира.

**Логическая организация пространства.** Художники эпохи Возрождения и заняты этими проблемами, в частности, изучением логической организации пространства. Ченнино Ченнини («Трактат о живописи»), Мазаччо, Донателло, Брунеллески, Паоло Учелло, Антонио Поллайола, Леон-Батиста Альберти (Раннее Возрождение), Леонардо да Винчи, Рафаэль Санти, Микеланджело Буонаротти поглощены исследованием технических проблем искусства (линейная и воздушная перспектива, светотень, колорит, пропорциональность, симметрия, общая композиция, гармония).

Эстетика Возрождения может быть охарактеризована как *материалистическая* (основной гносеологический вопрос эстетики об отношении искусства к действительности решается материалистически), но с известной долей условности.

Художники Возрождения обращаются в своем творчестве к окружающему миру, но он достоин воспроизведения только потому, что является произведением Творца. Художники отображают мир идеализированно. *Эстетика Возрождения — эстетика идеала*,

Утверждая идеалы, гуматм ищут Равновесия

в художественном образе между идеалом и действительностью, правдой и вымыслом. Так они произвольно выходят на проблему общего и единичного в художественном образе. Эта проблема присутствует у многих художников Возрож-

дения. Особенно четко она поставлена у **Альберти** в его трактате «О статуе»: «У скульпторов, если только я правильно это толкую, пути схватывания сходства направляются по двум руслам, а именно: с одной стороны, создаваемое ими изображение должно быть в конечном счете как можно более похожим на живое существо, в данном случае на человека, причем, совершенно не важно, воспроизведут ли они образ Сократа, Платона или какого-нибудь другого известного человека, — они считают вполне достаточным, если достигнут того, что произведение их похоже на человека вообще, хотя бы самого неизвестного; с другой стороны, надо постараться воспроизвести и изобразить не только человека вообще, но лицо и все телесное обличие именно этого человека, например, Цезаря, или Катона, или любого другого известного человека, именно так, в данном положении — восседающим на трибуне или произносящим речь в Народном собрании» (Цит. по кн.: Овсянников М. Ф. История эстетической мысли. М., 1978. С. 68).

Альберти также писал, что надо прилагать как можно больше сил к изучению как можно большего количества красоты, ко «в одном теле не найти всех красот вместе, они распределены по многим телам и встречаются редко...» (История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1961. С. 534). Здесь налицо проблема воспроизведения прекрасного. Его единичное изображение мыслится как обобщение множества прекрасных образов. Показательна сама постановка Альберти проблемы общего и единичного в художественном образе.

**И Леонардо** отмечал, что художники должны «подстерегать красоту природы и человека», наблюдать ее в те мгновения, когда она наиболее полно выявляется в них.

Художники Возрождения, обращаясь к воспроизведению, обобщения в эстетике окружающего мира, не **Возрождения**

были ни реалистами, ни натуралистами. Реалистическое воспроизведение дей-

ствительности предполагает правдивое (в отличие от правдоподобного) воспроизведение жизни, где наряду с прекрасным и возвышенным присутствуют и явления другого порядка. Реализм предполагает, чтобы изображаемое лицо было **типом**. Вспомним Белинского: «У истинного таланта каждое лицо — тип и каждый тип для читателя есть знакомый незнакомец». **Типическое** — способ художественного обобщения в реализме. **Идеализация** — способ обобщения в системе искусства Возрождения.

Художники Возрождения нельзя назвать и натуралистами. Они осуществляли при воспроизведении действительности *некоторый отбор* тех или иных черт природы, человека, что отсутствует в натурализме.

С определенной мерой условности можно сказать, что к образу-типу вплотную подошел Микеланджело. У Леонардо и Рафаэля художественные образы ратворены в стихии универсального.

Культура итальянского Возрождения дала миру поэта **Данте Алигьери** (1265-1321), живописца **Джотто ди Бондоне** (1266-1337), поэта, гуманиста **Франческо Петрарку** (1304-1374), поэта, писателя, гуманиста **Джованни Бокаччо** (1313-1375), архитектора **Филиппе Брунеллески** (1377-1446), скульптора **Донателло** (Дonato ди Никколо ди Бетто Барди) (1386-1466), живописца **Мазаччо** (Томмазо ди Джованни ди Симоне Гвиди) (1401-1428), гуманиста, писателя **Лоренцо Баллу** (1407-1457), гуманиста, писателя **Нико Делла Мирандолу** (1463-1494), философа, гуманиста **Марсилио Фичино** (1433-1499), живописца **Сандро Боттичелли** (1445-1510), живописца, ученого **Леонардо да Винчи** (1452-1519), живописца, скульптора, архитектора **Микеланджело Буонаротти** (1475-1564), живописца **Джорджоне** (1477-1510), живописца **Тициана** (Тициано Вечеллио ди Кадо-ре) (1477-1556), живописца **Рафаэля Санти** (1483-1520), живописца **Якопо Тинторетто** (1518-1594) и многих других.

**Источники возрожденческих идей — готика и религиозное обновление.** Для Северного Возрождения характерно отсутствие прямого влияния античного прошлого (только через итальянское веяние). Источники возрожденческих идей — готика (очищение души



через устремленность к Богу) и религиозное обновление. Возрожденческое сознание Севера не отрицает веру в Христа, как раз Христос не предстает страшным Божеством. Время Реформации формирует новое сознание, сознание человека, ответственного за свою судьбу. Отказ от религиозных изображений в *протестантизме* влечет за собой впоследствии развитие близких к реализму жанров светского искусства, акцентирующего внимание на показе *обычного человека*.

Так, в *нидерландском* искусстве ощущается любовь к бытовому пространству, его значимости. Даже зеркало значимо для художника, поскольку оно является продолжением пространства (Ян Ван Эйк. «Портрет четы Арнольфшш»).

Художественное пространство И. Босха свидетельствует о *множественности, раздробленности* пространства (в то время как Итальянское Возрождение представляет могучее, светлое, целостное начало). В природе Босх не видит совершенства (в то время как итальянцы его чтут). Перспектива Босха весьма приближительна, *интуитивна*. В полотнах нет акцентирования центра композиции, где было бы усилено значение главных фигур. Пространство с высоким горизонтом. Поражают пристальность взгляда, изобретательность, фантазия, своеобразный юмор. На полотнах представлены удивительные отталкивающие твари — ползающие, пресмыкающиеся, ракообразные, чешуйчатые, растительные и неорганические элементы (осколки, шипы, иглы, человеческие части тела).

Если в итальянском Возрождении присутствуют размышления о человеке, у Босха ощущается стремление разгадать тайны мироздания, но оно окрашено в мрачные тона. Его восприятие подобно *зеркалу тролля* (Богатая страна разграблена испанцами, свирепствуют инквизиция, чума, царствуют мистические учения, процветают секты, колдовство и т. п.)

Наиболее известные произведения И Босха «**Корабль дураков**» (люди, потерявшие почву под ногами), «**Воз сена**» (мир — воз или стог сена, и каждый берет из него то, что удастся ухва-

тить. Сено — богатство, власть, любовь), «**Несение креста**» (злоба, зависть, лицемерие, ненависть, ни одного сострадающего лица), «**Блудный сын**» (ни приюта, ни покоя)

**СХЕМА** *тыкаемых в эстетических категории, искусстве Возрождения Итальянского и*

*Итальянское Возрождение*

*Северное Возрождение*

Прекрасное	Безобразное
Пропорциональность	Нарушение пропорций
Идеализация	Типизация
Целостность	Раздробленность
Универсальность	Самобытность, уникальность
Логическая организация пространства	Ограниченный пространственный интерьер
Монуменальность, герочность	Отблеск красоты в обычном
Сгармонизированность	Экспрессивность

## ЭСТЕТИКА

## План

1. Причины появления барокко
2. История термина «барокко»
3. Теоретики барокко
4. Основные принципы барокко.
  - особая роль остроумия,
  - особая роль гениальности, связь ее с остроумием,
  - ориентация на внутреннюю противоречивость бытия,
  - субъективный характер прекрасного
5. Искусство барокко.
  - художники барокко

С определенной долей уверенности можно говорить о том, что в истории эстетики стилевые направления, сменяющие одно другое, отличаются противоположными ориентациями, т. е. что в истории искусства и эстетики наблюдается действие *закона антиitezы*,

Так, если искусство античности было ориентировано *на разум*, то искусство и эстетика средневековья — на *эмоционально-мистическую сферу*, если искусство Возрождения во многом воскрешало традиции античности и руководствовалось *рассудочными* поисками прекрасного, то пришедшее ему на смену барокко было во многом противоположно *нормам* Возрождения. Классицизм и Просвещение в свою очередь были противоположны барокко и ориентировались на *рассудок* и *разум*. Романтизм в свою очередь полностью полагался на *чувство*.

Рассматривая стилевые направления XVII в. (барокко, классицизм, рококо), можно убедиться как в их *глубинной связи* с Возрождением, так и с *противоположностью* этой эпохе. Своеобразный барочный период (период крушения, упадка) можно обнаружить в любой эпохе. Так, родосская скульптурная школа и

искусство диадохов были проявлением «барокко» для Древней Греции. Строительство цезарей III и IV вв., имевшее грандиозный и роскошный характер, также может быть охарактеризовано как барочное. Готика тоже представляет собой вычурный «пламенный» стиль, т. е. *каждый исторический период имеет свой пик и свой упадок*. Историческое барокко приходит на смену итальянскому Ренессансу. Но разве нельзя отметить уже в ренессансной культуре черты, расцветшие позднее в барокко? Если Леонардо, Рафаэль, Тициан — здоровье, радость, уравновешенность, старомонизированность, то уже Микеланджело нередко называется «отцом» барокко. Или художник Корреджо? С чем это было связано? Во многом с религиозно-политической ситуацией.

«Болезнь католической церкви», которая выразилась сначала в выступлениях Савонаролы, затем в выступлениях Лютера и швейцарских реформаторов, во многом повлияла и на течение художественной жизни. Все это нанесло огромный удар по церкви, отвело от нее северные народы. Эта духовная буря особым образом и проявилась в произведениях Микеланджело, последователе, приверженце Савонаролы.

После Микеланджело церковь сумела произвести так называемых «лояльных протестантов», приведших к движению контрреформации. С этого момента барочное искусство, берущее начало с Сикстинской капеллы и Пармского собора Корреджо (1530), получает характер необходимого и даже официального. Слова «иезуитское искусство» и «барокко» — почти синонимы. Барокко — дух трагедии, противоречия, стремление отдалиться от земли, искусство сомнений и неудовлетворенных чаяний, борьба аскетизма с чувственностью, экстаз, даже истерика.

До 1630-х гг. искусство барокко находится под влиянием Микеланджело и контрреформации. Далее оно становится более ленивым, даже циничным, внешне — декоративным, прославляло уже не только церковь, но и королевскую власть в ее меньшей степени.

## 2. История термина «барокко»

Искусство барокко (так же как и его теория, не оформленная, кстати, в стройную систему) получило наибольшее распространение в Италии. Термин «барокко» означает и *силлогизм*, и *жемчужину* необычной (странной) формы. Под барокко подразумевалось нечто вычурное, даже уродливое. Это название было в насмешку дано эстетам XVIII в. искусству XVI и XVII вв. Оно было унаследовано и художественной критикой XIX в. Считалось упадком красоты и хорошего вкуса. Поэтому до сих пор критики нередко пользуются термином барокко, характеризуя завершение или упадок определенного стиля. Но историческое барокко — XVII век.

## 3. Теоретики барокко

Среди теоретиков барокко можно назвать Джамбаттисту Марино, Маттео Перегрини, Эммануэле Тезауро (см.: Лекции по истории эстетики/Под ред. М. С. Кагана. Л., 1973).

Неаполитанский поэт **Джамбаттиста Марино** (представитель так называемого «нового искусства\*») был ярчайшим представителем этого направления. Он сознательно противопоставлял свое творчество и свои творческие принципы Петrarке: «Поэта цель — чудесное и поражающее. Тот, кто не может удивить... пусть идет к скребнице».

Этот принцип необходимости удивления Марино считал общим для разных видов искусств. Более того, он считал, что пространственные и временные искусства родственны. Живопись есть немая поэзия. Поэзия — говорящая живопись. Идея синтеза искусств (в частности, поэзии и музыки, если не считать античных мистерий) — идея барочная. Она оказалась очень шлюдотворной. Благодаря ей родилась опера. Значительными в истории искусства оказались и поиски синтеза скульптуры и живописи, предпринятые Л. Бернини.

Еще одним теоретиком барокко был **Маттео Перегрини**. Известен его «Трактат об остроумии». (Интересно, что испанец Грасиан написал трактат с похожим названием: «Остромыслие, или искусство изощренного ума».) Перегрини считался теоретиком «умерченного барокко».

Значительным выразителем барочных идей был итальянец **Эммануэле Тезауро**. Ему принадлежат трактаты «Подзорная труба Аристотеля» (1654) и «Моральная философия» (1670). Он согласен с Аристотелем в том, что искусство есть подражание природе, но толкует это подражание иначе: «Те, кто умеют в совершенстве подражать симметрии природных тел, называются учеными мастерами, но только те, кто творит с *должной остротой* и проявляет тонкое чувство, одарены быстротой ума». Истинное в искусстве совсем не то, что истинно в природе. Поэтические замыслы «не истинны, но подражают истине», остроумие создает фантастические образы, «из невещественного творит бытующее».

## 4. Основные принципы барокко

Художественная концепция барокко, таким образом, считает основной созидательной силой *остроумие* (предвосхищение романтической иронии). Во многом крушение возрожденческих идеалов приводит к этому. Барочное остроумие — умение сводить несхожее. Именно оттого, что барочные мастера придавал; такое большое значение остроумию, рождается особое отношение их к **метафоре, иносказанию, эмблеме, символу** (более изящному, выразительному способу выражения художественного смысла, чем средневековая символизация). В искусстве барокко метафоры представлены и в камне, и в слове. Барочное искусство уделяет особое внимание *воображению, замыслу*, который должен быть остроумным, поражать новизной. Барокко допускает в свою сферу *безобразное, гротескное, фантастическое*, (опять же предвосхищая ро-

маитиков). Принцип сведения противоположностей заменяет в искусстве барокко возрожденческий принцип меры (так, у Брншш тяжелый камень превращается в тончайшую драпировку ткани, скульптура, по сути, дает живописный эффект, архитектура становится подобной застывшей музыке, слово сливается с музыкой, фантастическое подается как реальное, веселое оборачивается трагичным). Совмещение планов сверхреального (ирреального), мистического и натуралистического впервые присутствует в эстетике барокко, затем проявляется в романтизме и, наконец, в сюрреализме. (Не случайно эпоха, восхищающаяся сюрреализмом и его же породившая, испытывает ностальгический интерес к музыке барокко — Т. Альбинони (1653-1706), Г. Ф. Гендель (1685-1759), Г. Перселл (1659-1695), Л. Боккерини (1743-1805).)

Теоретическая мысль барокко отходит и от той возрожденческой мысли, что искусство (особенно изобразительное) — это наука, что оно основано на законах логического мышления, что искусство вызвано задачами познания. Барокко подчеркивает тот факт, что искусство глубоко отличается от логики науки. Остроумие есть признак гениальности. Художественный дар дается Богом, и никакая теория не в состоянии помочь его обрести. «Не теория, но вдохновение рождает творения поэта и музыканта» (Сфорца Паллавичини).

В эпоху барокко мировоззрение человека не просто противоречивость бытия было расколото (как в эпоху Возрождения — самоутверждение и трагизм), но окончательно потеряло цельность и гармоничность. Мировоззрение, мироощущение человека постигло глубину, внутреннюю противоречивость бытия, человеческой жизни, мироздания.

Не случайно в этот период, но уже во Франции, появляется такой удивительный мыслитель, как Паскаль. Он во многом не принимал рациональную парадигму и отказывался признавать мир устойчивым, жил на грани бытия и небытия, над пропастью.

Паскаль ощущал связь красоты с самим воспринимающим субъектом. Он пытался соединить индивидуальность эстетического переживания с некими общими, объективными основами. Подчеркивал особую роль эстетического переживания, считал его необходимым элементом социальной жизни: «Это (красота) нечто, столь малое, что затрудняются его определить, движет землей, принцами, армиями, всем миром. Будь нос Клеопатры короле, лик земли был бы иным».

## 5. Искусство барокко

Указанные теоретические положения полностью подтверждаются практикой барокко. Барокко — это пышность, декоративность, величие, замысловатость, текучесть, порыв, страсть, экстаз, артистизм, личностность. Оно было призвано возвеличить (прежде всего, как уже отмечалось) католическую церковь (не забудем, что это период контрреформации) и короля.

Все в искусстве утверждало человека как частицу космоса. Не прошли даром идеи Дж. Бруно.

ялы, успехи физики, астрономии. Доминирующими дами искусства выступали изобразительные — *архитектура, скульптура, живопись*, но нельзя забыть об искусствах, появившихся в результате синтеза ИЗОИИ и музыки.

Стиль *дворцовых построек* создал абсолютизм. Дворец уже не крепость, как в средние века, а, как пишет .

Фукс, «низведенный на землю Олимп, где все говорит о том, что здесь обитают боги. Обширная передняя, огромные залы и галереи. Стены покрыты сверху снизу зеркалами, ослепляющими взоры. Без зеркал не могут обойтись ни поза, ни жажда представительствования... Сады и парки — сверкающие поляны Элмппа, вечно смеющиеся и вечно веселые» (Иллюстрированная история нравов. Галантный век. М., 1994. С. 13).

Искусство барокко — *величие, помпезность*. Одна из постоянных его тем — *тема обожествленного государя*. Юпитер и Марс наделены государевыми чертами. Античные мифы превращены в историю жизни королевской династии. «В его руках покоятся гром и молнии, и, сгорая от сладострастной истомы, рвутся к нему божественно прекрасные тела Данан и Леды. От него родится новое поколение, и если блистательно возрождается век древних героев, то только благодаря ему (государю)» (Там же. С. 14-15).

Но, конечно, искусство барокко — это прежде всего искусство католической религии.

Наиболее известным и значительным художником итальянского барокко был Джозанни Лоренцо Бернини (1598-1680). Он прославлял и *абсолютизм* и *католицизм*. Это был человек огромной творческой энергии, который поражал разнообразием дарований: архитектор, скульптор, декоратор, живописец, рисовальщик. Он из тех редких художников, кто прожил долгую и безбедную жизнь. Фактически на протяжении всей жизни Бернини был диктатором римской художественной жизни. Его авторитет был непререкаем.

С одной стороны, его творчество есть отражение требований церкви (не случайно церковь всегда покровительствовала его таланту); с другой — оно расширило возможности пространственных (пластических) видов искусства. С одной стороны, он составил славу католического искусства, с другой — он же «развратил» церковную пластику, создал скандальный, вертлявый, неприлично кокетливый тип религиозных статуй, который стал каноном на целый век.

Одна из знаменитых скульптур Бернини — Давид. Он представлен совсем по-иному, чем у Микеланджело. Там — покой, здесь — экспрессия, чувства, порывистое движение. То же мы видим и на лице. Оно искажено гримасой гнева и ярости. Поистине неисчерпаемы библейские образы и их трактовка. В отличие от монументальности возрожденцев, Бернини стремится к *конкретности изображения события*.

*Действие, динамика* ~ стержень решения композиций Бернини («Похищение Прозерпины», «Аполлон и Дафна»). Этот великолепный художник сумел одним из первых (после античных скульпторов) подойти к проблеме передачи движения пространственным видом искусства.

Особенно выразительно это представлено в его скульптуре «Аполлон и Дафна» (история Аполлона и Дафны рассказана Овидием. Аполлон преследует Дафну, дочь земли Геи и бога рек Пеней (или Ладона), давшую слово сохранить целомудрие и остаться безбрачной, подобно Артемиде. Ока обратилась за помощью к богам, и боги превратили ее в лавровое дерево. Тщетно Аполлон обнимал его, назад в Дафну оно не превратилось. А лаптр стал с этих пор излюбленным священным растением Аполлона), Бернини удивительно точно передал момент метаморфозы тела нимфы в корни, листья, ветви дерева. Камень передает и нежность кожи Дафны, и легкость волос, и поверхность появляющегося дерева. Наверное, впервые скульптура была столь откровенна и достоверна.

Бернини сумел подойти к жанру *скульптурного портрета*.

Портрет кардинала Шилионе Боргезе передает и дряблость кожи, и атлас мантии, и характерное движение, чувствует человек самоуверенный, умный, чувственный, властный.

Любопытно, что Бернини был автором прекрасных карикатур, хотя бы на того же кардинала. Он умел ловко схватывать самые броские черты человека.

Бернини создал ряд замечательных так называемых *парадных портретов* (иногда говорят парадно-романтических).

Например, портрет сранчско д'Этс изображает испшного властелина, суверена. Одним из самых характерных произведений Бернини в этом жанре является портрет Людовика XIV. Даже не зная, чей портрет перед нами, можно по повороту головы, парадному одеянию, кудрям парика догадаться, что это король. Бернини показывает наряду с величием и аристократическую слесь, пустое высокомерие, эгоизм.

Э. Фукс в своей «Иллюстрированной истории нравов» пишет об эпохе барокко как раз как о «художественном отражении княжеского абсолютизма, художественной формуле величия, позы, представительности... Выше монарха ни п идее, ни на практике нет никого... В лице абсолютного государя на земле шествует само божество. Отсюда великолепие, отсюда золотом сверкающая пышность, в которую облекается абсолютный монарх... чопорный, до мельчайших подробностей про-

- думанный церемониал, которым обставлена каждая услуга, оказываемая ему с момента пробуждения и до минуты его погружения в сон» (С. 13,15).

Кстати, любопытно, что Людовик XIV не умел ни читать, ни писать. Но тем не менее, отмечает Э. Фукс, когда знаменитый Ж. Б. Кольбер (министр финансов с 1665 г.) узнал, что его сын причислен к придворным Людовика, то усмотрел в этом высшее счастье. Он обращался к Людовику так: «Сир, наша обязанность благоговейно молчать и ежедневно благодарить Бога за то, что Он позволил нам родиться под скипетром государя, не признающего иных границ, кроме соб-»  
 • трете Людовика XIV, замечательно отражает психологию и язык эпохи абсолютизма.

В скульптурных работах Бернини захватывают патетика чувств, зрелищное великолепие, живописные эффекты, сочетание разных по фактуре и цвету материалов, использование света. Папские надгробия — фактически театральные мизансцены, все в них создано так, чтобы вызвать шквал эмоций (в частности, этим

отличаются надгробия папы Александра VII и папы Урбана VIII).

Не оставил Бернини без внимания и излюбленные культовые сюжеты XVII в. — мученичества, экстазы, видения и апофеозы. Так, сюжетом его знаменитой скульптурной композиции «**Экстаз святой Терезы**» послужило одно из писем испанской монахини XVI в., в котором она рассказала, как увидела ангела, посланного ей Богом. Бернини удалось передать внутреннее состояние этой монахини, что не приходилось еще делать никому из художников.

Персонажи композиции появляются перед зрителем неожиданно. Ал гарная стена как бы раскрывается, колонны расступаются. Выполненные в белом мраморе фшурь Терезы и ангела напоминают видение. Но для Терезы ангел — реальность. Прекрасно запечатлен момент высшего душевного волнения. Голопа запрокинута, рука бессильно повисла. Изломанные складки одежды только усиливают страстность переживания. Перед нами действительно мучительный и сладостный экстаз. (Налицо совершенно определенная ориентация западного католического искусства на *переживание*, а но на мистическое чувство. В скульптуре, воссоздающей совершенно точное религиозное чувство, безусловно, присутствует сильный налет эротизма, чего никогда не было, например, в русской иконе.) В композиции особую роль играет свет, отражающийся от латунных лучей, что также усиливает переживание. Скульптурная композиция находится в капелле Корнаро.

Творчество Бернини отличается еще и тем, что он ищет для усиления выразительности новые приемы, обращается к синтезу искусств (скульптура и архитектура). Например, балдахин и кафедра в соборе св. Петра. Бернини извлекает из традиционных материалов невиданные *пластические эффекты*.

К прекраснейшим созданиям Бернини принадлежат фонтаны, исполненные огромной динамической силы. Здесь интересен союз скульптуры и воды. Например, знаменитый фонтан Тритон, фонтан «Четырех рек». Фонтаны Бернини стали неотъемлемой частью архитектуры Рима.

Бернини остался в истории и как знаменитый *архитектор*. В зодчестве барокко исчезает гармония форм, присущих архитектуре Возрождения. Вместо равновесия частей — их борьба, *контрасты*, *'динамическое*

*взаимодействие*. Усложняется рельеф стены, формы повышено пластичны, как бы подвижны, они «порождают\* и продолжают друг друга. Архитектура барокко как бы втягивает человека в свое пространство.

К творениям Бернини откосится церковь Сайт Андреа аль Квиннале (фасад словно изгибается, ограда рогпудой формы, полукруглые ступени, в основе плана церкви очертания эллипса, интерьер обходяг капеллы — ниши; ниши, колонны, пилястры, скульптура видны в сложных ракурсах, что создает впечатление их бесконечного разнообразия; интересно и решение купола: кессоны расположены уменьшающимися в размерах к центру, что создает иллюзию особенной легкости купола и особой устремленности его ввысь.

Очень интересно и решение «**Королевской лестницы**» в Ватикане. Различными перспективными приемами Бернини создает иллюзию ее огромного масштаба и протяженности.

Во **дворце Барберини** помещения расположены *анфиладой*, по одной оси, и это постепенное раскрытие, своеобразное «движение» пространства задавало приподнято-величавый ритм праздничным церемониям.

**Площадь перед собором святого Петра** — одно из великих творений Бернини.

Две галереи, переходящие в колоннаду, охватывают пространство площади, «подобно распростертым объятиям», по выражению Бернини. Центр площади (ее общая глубина 280 м) отмечен обелиском, фонтаны по сторонам от него определяют ее поперечную ось. Площадь перед собором особенно отчетливо выявляет архитектурный гений Бернини, его способность моделировать пространство. Направляясь к собору, человек должен идти под колоннадой или вдоль нее, поэтому он воспринимает здание с различных точек зрения и в единстве с колоннадой и фонтанами.

Бернини добился впечатления *композиционного единства* собора-здания, строившегося различными мастерами на протяжении двух столетий. Фасад собора вырастает перед идущим в момент непосредственного приближения к нему, но грандиозная площадь уже психологически настраивает человека на это восприятие (вспомним о том, что один из принципов барокко — неожиданность, стремление поразить воображение, все это присутствует у Бернини). Площадь перед собором считается лучшим архитектурным ансамблем Италии XVII в. (И. Прусс).

Все это, вместе взятое, усиливало настроение *религиозной патетики*.

Архитектурное творчество Бернини подтверждает эмоциональное начало.

Церковь Сант-Карла знаменитого архитектора **Франческо Борромши** представляет собой со стороны фасада поистине живой организм, в ней присутствует беспокойный ритм архитектурных форм. Она предстает как эффектное декоративное зрелище.

Живописец **Караваджо** (1573-1610) — олицетворение безудержного темперамента в живописи. Характерной чертой его творчества является *типаж*. В его творчестве представлены *народные образы* («Мученичество апостола Петра»).

Особое место в направлении барокко занимает **Питер Пауль Рубенс**. Этот фламандский художник многими искусствоведами относим к барочному направлению в искусстве.

## ЭСТЕТИКА КЛАССИЦИЗМА

## План

1. История термина «классицизм».
2. Истоки классицизма.
  - влияние Ренессанса;
  - влияние картезианства;
  - античность как исток классицизма, «за» и «против».
3. Основные принципы классицизма.
  - рассудочность;
  - эстетические правила классицизма.
4. Искусство классицизма как отражение его теоретических принципов.

## 1. История термина «классицизм»

Термин «классицизм» употреблялся еще в древности в метафорическом (переносном) смысле: он был синонимичен понятию «элита». Царь Сервий Тулий разделил всех римских граждан на пять «классов» (*сlаsзез*), или «призывов». Но только первый из них назывался собственно *сlаsзез*, остальные — *тb-а сlаsзет*. То есть первый слой был собственно элитарным, отсюда и метафорическое значение термина «классицизм». Классицизм, классический означает с этих пор «образец», образцовый (см: Классицизм// Новый Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона).

Возрожденцы унаследовали этот термин, а так как они ориентировались на античность, то термин *сlаsзез* был применен ими к древним грекам и римлянам. Они стали для европейцев классикой и образцом. С этих пор классика всегда предстает как нечто *нормативное*.

Эпохой классицизма принято называть XVII в. во Франции (Буало, Пуссен, Корнель и др.), его наследие в Англии (Поп, Шеридан), Германии (Готшед), Италии (Метастазιο, Гольдони) и XVIII в. в России (Ломоносов, Державин). Эти и многие другие художники могут быть названы классицистами, так как их творчеству свойственны *общие эстетические черты*.

## 2. Истоки классицизма

К началу XVII в. сформировались условия, вызвавшие расцвет французского классицизма, в частности в литературе и в изобразительном искусстве:

- обогащенный французский язык,
- придворная жизнь с королем в центре,
- рационалистическое направление, выразившееся в картезианстве.

(См.: История зарубежной литературы XVII—XVIII вв. М., 1973.)

Особую роль в их формировании сыграло влияние **Ренессанса**. Особенно это касается обогащения французского языка и придворной жизни. В XVI в. два фактора сыграли особую роль в образовании классических правил — *придворная жизнь* (пышный церемониал и т. п.) и *античные писатели*. Появились переводы Гомера, Софокла, Фукидида, Плутарха, особую роль сыграли афоризмы Эразма Роттердамского, касающиеся античности. В кружке **Маргариты Наваррской** (в сочинениях самой королевы) заметно влияние древности. В утверждении *классического* (ориентированного на античность) направления французской литературы велика была роль **Ронсара** и членов «Плеяды». Так, в частности, Дю-Беллэ писал в книге «Защита и прославление французского языка» (1549), что *обогащать французский язык можно при помощи правил, основанных на изучении греческих, латинских и итальянских образцов*. Он советует подражать Овидию, Тибуллу, Горацию, Вергилию, Гомеру. К концу XVI в. французская литература от средневековых форм переориентировалась на античные. При Генрихе IV, после религиозных войн и споров, *рассудок, как критерий истины*, получает общее признание. Именно влияние Возрождения, а через него и влияние античности, выработало ориентацию художественной жизни Франции XVII в. на рассудочность, рациональность.



**Влияние картезианства** В формировании принципа рациональности серьезную роль сыграло картезианство. **Рене Декарт** превыше всего ставил разум. «Я мыслю — значит, я существую», — это знаменитое изречение Декарта известно всем. Для того чтобы познать мир, необходимо организовать человеческое мышление, поставить его на твердые основы логики. Его «Рассуждение о методе» (1637) посвящено этому вопросу, оно установило нормы человеческого мышления. Во многом трезвость, чуждость мистике пришла в произведения классицистов из философии Декарта. Они исповедовали декартовские правила «для руководства ума»:

1. Никогда не принимать за истину ничего, что не представляется уму ясно и отчетливо.
2. Делить исследуемое на части, что помогает лучше его понять, преодолеть.
3. Придерживаться порядка мышления от простого к сложному.
4. Составлять всегда полные перечни, с целью уверенности в отсутствии упущений.

**Античность как исток классицизма: «за» и «против»** Одной из существенных характеристик классицизма, как отмечалось, является его отношение к античности. Ряд исследователей XIX и начала XX вв. считают, что классицизм никак не связан с античностью. Современные исследователи довольно часто подчеркивают тесную связь этого направления с античной культурой. Здесь нет особого противоречия. Все зависит от самого толкования этого обращения к древнегреческой и древнеримской культурам (см.: Классицизм//Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона).

Чисто исторически поэты классицизма черпали свои сюжеты в античности. Для тех, кто признает основным истоком творчества классицистов античность, это является важным аргументом. Кто так не считает, настаивают на том, что такого рода обращение к античности, как заимствование сюжетов, не имеет эстетического значения:

*ео-первызс*, эпоха классицизма оставила ряд произведений, сюжеты которых оригинальны или по крайней мере не связаны с античностью (например, <<Гофолля» Расина, «Геприада» Вольтера);

*во вторых*, хотя классицисты и руководствовались принципами, вычитанными у античных теоретиков (Аристотеля, Горация), но из них они усваивали фактически только те, которые подходили к их поэтической натуре, дару. Поэтому они внесли в искусство много такого, чего совершенно не было в античности, например, античная Ифигения и Ифигения Расина («Ифигения в Авлиде») или Ифигения Гёте («Ифигения в Тавриде»), Ипполит Еврипида («Федра») и Ипполит Расина («Федра»).

Подтверждением этому может служить переосмысление Расином знаменитого античного сюжета «Федры».

В свое время Еврипида осуждали за представление на сцене «безнравственной женщины» — Федры, но поскольку и взгляд греков на взаимоотношения полов был достаточно свободен, и основной пафос античной трагедии сводился не к этой проблеме, эта трагедия была представлена на сцене. В чем же разница трагедий Расина и Еврипида? Разница в понимании трагедии этими великими драматургами. Еврипид объяснял трагическую страсть Федры, супруги Тезея, вмешательством богини любви Афродиты, фактически отвергнутой Ипполитом, сыном Тезея. Она наказала его за отказ от любви к пей любовью к нему мачехи. Богиня Афродита была сама жизнь и олицетворяла идею оплодотворения, размножения и продолжения жизни, то было недопустимым отказаться от любви к ней. Лукреций писал об Афродите:

Ты возбуждаешь у всех к продолжению рода желанье. Ибо одна ты в руках своих держишь кормило природы ч. И ничего без тебя на божественный свет не родится. Радосн без тебя никакой и прелести в мире.

(Лукреций. О природе вещей. М., 1937. С. 33).

Боги вообще карали людей, отказавшихся от любви (Ипполит, Нарцисс). Однако в пьесе Еврипида Ипполит не столько наказан, сколько гибнет как жертва (он увенчан богиней Артемидой).

Если обратиться к древнегреческой мифологии, то причиной всех несчастий героев во многом окажется сам Тезей. Он проклят Афродитой за измену Ариадне: Тезей отказался от Ариадны, покинув ее спящей. Этот отказ, конечно, был вынужденным, он был вызван просьбой Диониса отдать Ариадну ему. Бог обещал ей бессмертие, и Тезей согласился. Из-за этого проклятия Афродиты знаменитый герой трагедии Еврипида, столь удачливый в подвигах, был всегда несчастлив в любви, да и другие беды не обходили его стороной. Так, возвращаясь домой, он был столь печален, что забыл сменить черные паруса на белые, как это было решено с отцом на случай победы, и это привело к первому печальному событию в жизни Тезея — самоубийству от горя отца Тезея, Эгея.

Затем Тезея постигло новое возмездие: по возвращении с Наксоса, где Тезей оставил Ариадну, племя амазонок убило его жену Антиопу.

Следующее возмездие пришло вслед за женитьбой на Федре, сестре Ариадны. Ипполит, сын Антиопы, ненавидит Федру, ведь именно из-за Ариадны (возмездие Афродиты) погибла Антиопа, мать Ипполита. Последним возмездием Тезея оказывается гибель Федры и Ипполита.

Любопытно, что Марина Цветаева, задумывая целый цикл из трех пьес («Ариадна», «Федра», «Елена» под общим названием «Гнев Афродиты», позднее — «Тезей»), отталкивалась как раз от этих размышлений. Ее интерпретация в «Федре» античных образов, созданная в более близкую нам эпоху, значительно отличается и от еврипидовской «Федры», и от расиновской. Здесь на первый план выходят сами переживания главной героини:

Ипполит! Ипполит! Болит'  
Опалает... В жару ланиты...  
Что за ужас жестокий скрыт  
В этом имени Ипполита!

Точно длительная волна О  
гранитное побережье Ипполигом  
опалена! Ипполитом клянусь и  
брежу!

Руки в землю хояг — от плеч! Зубы  
щебень хотят — в опилки!.. Вместе  
плакать и вместе лечь! Воспалается  
ум мой пылкий...

Точно в ноздри и губы — пыль Геркуланума...  
Вяну... Слепну... Ипполит, это хуже пил!  
Это суше песка и пепла!

Ипполит! Ипполит! Спрячь!  
В этом пеплуме — как в склепе.  
Есть Элизим — дня — кляч;  
Живодерня! Палит слепень!

Для Еврипида было особенно важно показать *нравственную трагедию* Федры. Он считал, это и показано в пьесе, что только смерть может дать полное успокоение: «Полночь смерти, в дремоте тихой усыпи страдальца».

Расин же решил показать любовь не несчастную в силу каких-либо внешних событий и нравственную трагедию героини, а *любовь действительно греховную*. Терпимое отношение к трагедии (представители католического общества далеко не поощряли подобные сюжеты), возможно, и было связано именно с этим: человек — существо слабое, значит, ему свойственны греховные помыслы и греховные чувства (убеждения монахов-янсенистов).

Трагедия Расина — *история борьбы воли и влечения, чувства и рассудка*. С одной стороны, в пьесе побеждает чувство, страсть, но, с другой, эта победа влечет за собой клевету, убийство, позорную гибель человека, поддавшегося страсти.

Не секрет, что в периоды социальных кризисов (часто не до конца осознанных) в искусстве возникает *тема трагических нравственных конфликтов*, моральной неустойчивости и т. п. Тогда начинает колебаться *вера* в определенные ценности и нормы, разрушается *воля* человека, обнаруживается его стремление к каким-то уродливым чувствам и влечениям. К тому же человек сознает, что он находится не на том пути, который был ему предназначен (полностью веру в ценности он не утратил), и поэтому глубоко страдает,

У Расина же нет поэтизации забвения и смерти, но присутствуют мотивы обреченности человека, если он попадает в стихию страстей. Способствует этому и новый персонаж, вводимый Расином, которого не было в трагедии Еврипида, — девушка Ариция. В нее влюблен Ипполит. И поскольку она входит в число смертельных врагов отца Ипполита, чувство Ипполита к Ариции предстает греховным, ведь он любит человека из стана противников отца, т. е. следует чувству, а не долгу! И поэтому (в трагедии классицизма) он обречен на гибель. (У Шекспира, если вспомнить, любовь Ромео и Джульетты примиряет враждующие роды.)

Трагедия Расина открывается диалогом Ипполита и его воспитателя Терамена. Выясняется, что Федра (начеха) ненавидит и преследует своего пасынка и что Ипполит любит Арицию. В дальнейшем выясняется, что на самом деле Федра любит Ипполита и глубоко переживает свое греховное влечение. Она всячески пытается добиться успокоения. Она строит храмы, предается благочестию, но «благочестие — лекарство жалкое для гибельных страстей». Она старается вызвать ненависть у Ипполита и добивается его изгнания в Трезену. Без него она несколько успокаивается, но, прибывая в Трезену и видя Ипполита, она вновь испытывает то же всепоглощающее чувство.

Далее в трагедии приходит ложное известие о гибели Тезея (этого у Еврипида не было), что ставит проблему преемственности власти. Наследовать власть должен или Ипполит (сын чужестранки-амазонки), или Ариция — наследница рода Паллантов. Возникает мотив возможности соединения Ипполита и Федры.

Но Ипполит, не зная о намерениях Федры, уступает престол Ариции. Здесь же он признается ей в любви, уступая стихии чувства. Федра так же искусно признается Ипполиту в своих чувствах, говоря ему, что он превосходит своего отца, и хотя оба делают вид, что не совсем друг друга поняли, на самом деле каждый из них вполне понял другого.

Далее выясняется, что слух о смерти царя оказался ложным. Федра, испугавшись, что Ипполит все расскажет отцу, сама клеветает на него. Ипполит же, предполагая, что Федра призналась Тезею в своем чувстве к нему, отвечает отцу достаточно странно. В результате — Тезей взбешен. Ипполит принимает на себя весь удар, не разглашая тайну Федры, но признается отцу, что любит Арицию. Однако Тезей считает это хитрой уловкой.

Федра думает спасти Ипполита, но, узнав от Тезея, что Ипполит любит Арицию, ничего не меняет. К тому же она подговаривает служанку убить Арицию. Ариция, узнав от Ипполита правду, советует Ипполиту открыть ее отцу, но он этого не делает. И Тезей узнает правду непоправимо поздно: Ипполит погублен чудовищем, посланным Нептуном (морской бог покарал его за проклятие отца). Кончает с собой и Федра (бросается в пучину и Энона — злой гений царицы). В лице Эноны Расин клеймит зло.

Ясно, что если говорить о внешней, поверхностной связи классицизма с античностью, то она присутствует. Если же говорить о внутренних глубинных связях между ними, то их, скорее, нет. По содержанию классицизм довольно далек от античности. Часто подчеркивается, что эпоха Просвещения, критикующая классицизм, более близка гуманистам, а следовательно, и античности, нежели классицизм. (Некоторые исследова-

ватели отмечают следующее: классицизм чаще обращался к римской культуре, нежели к греческой, в большей мере его привлекала имперская культура, а не демократическая.)

### 3. Основные принципы классицизма

Сущностные черты классицизма особенно ясны при сопоставлении его, с одной стороны, с романтизмом, а с другой — с реализмом («Старый режим» Ипполита Тона). Если реализм теснейшим образом связан с действительностью и эмоциональным к ней отношением, а романтизм — с развитой фантазией и эмоциональным отношением к миру, то классицизм занимает нишу между рассудочным отношением к действительности и фантазией. На схеме это выглядит следующим образом:



оппонентом *романтика* (для последнего неразрешимость фантазии в рассудке — принцип, болезненный, или юмористический, или какой-либо другой), а в *области действительности* — *реалиста* (для реалиста принципом отображения является не рассудочный подход к изображению действительности, а настроение, внушение, эмоция). У античного человека рассудочность была достаточно развита, но античность не растворяется в рассудочности, последняя не заполняет собой всю античность. Осознание этой неразрешимости античности в рассудочности приходит постепенно в истории философии и эстетики: Лессинг, Гёте, Шопенгауэр, наконец, Ницше. У последнего наблюдается толкование античности, которое можно рассматривать в качестве антипода классицистским представлениям об античности.

Перечисленные условия (обо-правила галльский французский язык, пышный церемониал, картезианство) отливаются собственно в эстетические правила классицизма.

Если еще в XVI в. правила поэзии просто поощрялись, то в XVII в. эти правила господствуют. Так, Шаплен Оеап СЪарЫп решительно выступал за «единства» (места, времени, действия) в трагедии.

Полную эстетическую теорию классицизма создал Никола Буало-Депрео (ВоПеап-Везргеаих) (1636-1711). Его «Поэтическое искусство» (Аг1 роеЦ^ие) выступало обязательным канонem не только для французской литературы, но и для европейской. Здесь ощущается регламентация самого языка, присутствует отделение признанных слов от непризнанных. «Французская академия» фактически выносила приговоры авторам и их произведениям, она даже решала и судьбу отдельных слов.

Буало был убежден в том, что *в поэзии фантазия и чувства должны быть подчинены разуму* (Ъоп зепз). Поэзия и по форме, и по содержанию должна была быть, с его точки зрения, *общепонятна*, но эта обще-

понятность не должна переходить в пошлость и вульгарность. Особое внимание Буало уделял стилю. Стиль должен быть *высок* и *изящен*, но в то же время *прост* и *свободен* от каких-либо излишеств. Одной из главных задач художника является, по мнению Буало, *убеждение с помощью логики*. Подчеркивал Буало и *высокую моральную ответственность* поэта.

В разных частях трактата «Поэтическое искусство» обосновывается необходимость соблюдения трех единств (места, времени, действия) в драматическом произведении. Анализ разнообразных жанров, данный в трактате, приводит к идее иерархии жанров. Касаясь комедий, Буало признает только комедию характеров. В своей комической поэме «1-е ЫиВ'т» Буало выступает против грубых фарсов, раскрывает суть истинного комизма. Анализируются в трактате и этические проблемы творчества.

Автор знаменитого трактата ориентирует художников на *античность*. Буало противопоставляет гармонию античности произведениям барокко и реализма. Согласно его концепции, красота — гармония и закономерность вселенной. Ее начало — духовная сила. Природа может выступать предметом подражания, но она должна быть очищена «от первоначальной грубости».

«Поэтическое искусство» утверждает и так называемое *«тождество характера»*. Согласно Буало, тот или иной характер не должен показываться в развитии и становлении. Поэтому автор не должен уделять пристального внимания условиям, его формирующим. *Характер у классицистов лишен индивидуальных черт*.

Со времен Буало классицисты искали *гармонию общественного и личного*. В целом классицизм воспевал человека, способного сдерживать свой эгоизм, подчинять личное общественному. *Долг, порядок, моральный закон выше чувства, страсти, влечения* (великие художники классицизма сумели показать все коллизии этого противопоставления),

#### 4. Искусство классицизма как отражение его теоретических принципов

С эпохи Возрождения стали складываться теоретические основы классицизма, эта же эпоха повлияла и на художественное творчество классицистов. Трагедия Этьена **Жоделля** «Клеопатра» (1552) начинает историю классицистической (или ложноклассической — ложноантичной) трагедии. Продолжает ее Гради («Дидон» — Вклоп), «Смерть Александра» — Могь сРАе~хапсгге), «Марианна» — Мапаппе)). Он соединил античные сюжеты с сюжетами средневекового театра. Косвенно обратив внимание светской публики на театр, он способствовал распространению классической трагедии. В 1629 г. **Мэре** (в предисловии к своей «511-уашге») сформулировал теорию трех единств, а в 1634 г. была поставлена в театре его же трагедия, написанная по им же сформулированным правилам, — «Софонизба». Не все принимали эту теорию. В частности, Ожье (О\$1ег) выступил ее противником. Знаменитый кардинал **Ришелье** выступил защитником теории трех единств.

Как отмечается в «Истории зарубежной литературы XVII-XVIII вв.», Ришелье долго шел к власти, но добившись ее, уже не выпускал из рук. За восемнадцать лет правления он завершил создание монархического государства. Во многом продолжив политику религиозной терпимости Генриха IV, Ришелье сумел отобрать политические права у гугенотов. Он не терпел никакой политической независимости.

В области искусства он проводил аналогичную политику. Культурная жизнь была подчинена единому правительственному органу. Ришелье создал Французскую Академию (1634) как учреждение, подчиненное государству. Так, в частности, суду Академии была подвергнута трагедия Корнеля «Сид», не понравившаяся самому кардиналу.

Победа трех единств во многом, по мнению, например, **Плеханова**, была обусловлена возраставшей требовательностью высшего класса, для которого становились невыносимы наивные сценические несообразности предшествовавшей эпохи. Он цитирует Лансо-

на, одного из теоретиков классицизма: «Единства имели за себя такую идею, которая должна была увлечь благовоспитанных людей, идею точного подражания действительности, способного вызвать надлежащую иллюзию. В своем настоящем значении единства представляют собою минимум условности. Таким образом, торжество единств было на самом деле победою реализма над воображением».

Особенно утвердили господство классицизма по всей Европе Кориель, Расин, Мольер. Интересно, что они довольно часто выходили за рамки единства времени, места и действия (и именно к этому придралась Академия в трагедии «Сид» — вместо 24 часов действие растягивалось на 30, район действия расширялся на целый город).

**Пьер Корнель** (1606-1684) — типичный поэт эпохи классицизма: герои рассуждают, страсти исходят из идей, и именно идеями определяются поступки.

Одна из самых известных трагедий Корнеля, создавших славу французской драматургии, — «Сид». Сид является историческим лицом. Это Родриго Диас. Сведения о нем содержатся в героической средневековой поэме, посвященной испанскому герою, но корнельский «Сид» — произведение истинно французское.

Корнель в своей пьесе рассказывает историю женитьбы Сиды. В своем произведении он ограничивается показом чувств. Вольтер писал об этом так. «У французов трагедия — это обычно ряд разговоров на протяжении пяти актов, связанных любовной интригой». В «Сиде», как отмечают многие литературоведы, эти недостатки французской трагедии превращены в ее достоинства.

Краткое содержание: в Химену, дочь знаменитого севильского аристократа, влюблены Родриго Диас и дон Санчо. Химена предпочитает Родриго. И отец согласен с выбором дочери.

Сам Родриго — сын благородного дон Диго, которого знает отец Химены. Параллельно сообщается (сведения Эльвиры, наперсницы Химены), что король склонен взять наставником своего сына графа Гормаса (отца Химены).

В дальнейшем мы видим на сцене инфанту, дочь короля, ее наперсницу Леонору и пажа. Инфанта влюблена в Родриго, но он ей не ровня ведь она — дочь короля, а он — простой дворянин. Поэтому она особенно близко к сердцу принимает любовь Химены и Родриго.

Далее все ведет к трагическим событиям. Связаны они с тем, что был обойден граф Гормас. Наставником сына король выбирает не его, а отца Сиды, дон Диго. Граф Гормас и дон Диго ссорят-

ся. Граф Гормас дает пощечину дону Диего, отцу Родриго. Дон Диего хотагаеся за шпагу, но более молодой Гормас выбивает шпагу из его рук.

Естественно, что Родриго должен отомстить Гормасу, но также естественно и то, что путь к возлюбленной теперь закрыт. Однако Родриго даже не сомневается в необходимости отмщения.

Между ним и Гормасом происходит поединок, в котором победа одерживает Родриго. В дальнейшем Корнель отмечает огчаянье Химены. Несмотря на любовь к Родриго, Химена требует смерти (по дал!у) убийцы отца. Влюбленный в нее дон Саццо предлагает свои услуги. На что она отвечает — «Несчастливая!». Ведь она по-прежнему любит Родриго, но никак не может простить смерть отца. Родриго сам идет в дом Химены (именно за это упрекали Корнеля — нарушение единства действия). Однако разве звучали бы искренне признания влюбленного и несчастного Родриго в королевском дворце? Корнель предстает в этом эпизоде нарушителем правил, но саго глубочайшим поэтом. Этот дар проявляется в опии сании неудоования Химены и ее признания в любви Родриго:

Для мщения отца исполню все, что можно,  
Но я бы все-таки счастливою была,  
Когда бы ничего исполнить не могла.

Молодые люди страдают. Отец Родриго отмщен, но он не чувствует страдания Родриго. Далее выясняется, что Родриго во главе народного ополчения отправился навстречу вторгшимся врагам. Он разбивает их, становится национальным героем. Однако Химена требует его казни на эшафоте (возможно, сознавая, что казнь народного героя просто так не может состояться — здесь видна глубокая прорисовка психологии героев). Дон Санчо идет на поединок с Родриго. В поединке Родриго одерживает верх, но шадит дона Санчо.

Развязка трагедии тем не менее счастливая. Молодые люди соединяются велением короля. Долг родовой чести и мести уступает место долгу государственному (патриотическому и гражданскому). Содержание приводится здесь для того, чтобы стало особенно очевидным, что эта пьеса касав!ся проблемы соотношения общественного и личного — одной из главных расмафиваемых искусством классицизма проблем. Она утверждает идею абсолютной власти. Все несчастья происходят от того, что Гормэс, феодал, не признал авторитета королевской власти. Если бы Гормас не подвсргнул сомнению решение короля, ничего бы не произошло. Неповиновение феодала трактуется королем как более опасное З'ю, чем нашествие врагов. Это ясно из одного из его монологов, который, кстати, критиковал Вольтер. Великий просветитель считл, что беспокойство короля, высказанное в лом монологе, было бы более уместно по поводу государственной опасности и только потом по новопу неповиновения Гормаса. Но тогда это был бы просветительский, а не классицистический роман.

Расина (1639^1699) ставили меньше. Его трагедии — трагедии страсти. Чувство у него торжествует над волей, в женщинах сердце преобладает над разумом. Для Корноля характерен героизм, для Расина — изящество.

Жан-Батист Мольер (Поклен) (1622-1673) — третий великий художник этой эпохи. Правила классицизма не очень мешали ему, так как жанр комедии в этом плане являлся более неприхотливым. К тому же к пей меньше придирались, ведь комедия (согласно Буало) считалась низшим, по сравнению с трагедией, жанром литературы.

Особенности трагедий классицизма накладывали отпечаток и на актерскую игру. Даже художник другой эпохи — Шекспир казался классицистам (даже Вольтеру!) варваром. «Эта пьеса, — писал Вольтер, — полна анахронизмов и нелепостей (речь идет о Гамлете); в ней хоронят Офелию на сцене, а это такое чудовищное зрелище, что знаменитый Гаррик выкинул сцену на кладбище... Эта пьеса изобшгует вульгарностями. Так, в первой сцене часовой говорит: «Я не слышал даже мышинного топота». Можно ли допускать подобные несообразности? Без сомнения, солдат способен выразиться так в своей казарме, но он не должен выражаться так на сцене, перед избранными особами нации — особами, которые говорят благородным языком и в присутствии которых надо выражаться не менее благородно. Вообразите вы, господа, Людовика XIV в его зеркальной галерее, окруженного блестящим двором, и представьте, что покрытый лохмотьями шут расталкивает толпу героев, великих людей и красавиц, составляющих этот двор; он предлагает им покинуть Корнеля, Расина и Мольера для петрушки, который имеет проблески таланта, но кривляется. Как вы думаете? Как встретили бы подобного шута?».

В конце XVIII в. начинается *разрушение классицизма*. Не последнюю роль в этом процессе играют романтики. В частности, знаменитый Шарль Перро. Нанесли ощутимый удар по классицизму и его продолжатели, но продолжатели бездарные (например, Кребильон).

Классицистическая традиция получала и прекрасных продолжателей, например, в лице **Вольтера** (он не всегда ей следовал, хотя бы по отношению к Шекспиру). Когда победила буржуазия, старые классические формы умерли, и им на смену пришли новые. В изобразительном искусстве расцвело тогда искусство новой волны, в литературе, наряду с так называемой мещанской драмой (Дидро, Лашоссе, Бомарше), появились новые классицистические формы. С одной стороны, Бомарше решительно восставал против изображения на сцене одних королей. Он смеялся над таким литературным обычаем. «Изображать людей среднего состояния в несчастий! P1 сьпс! Их всегда надо осмеивать. Смешные граждане и несчастный король; вот весь возможный театр; я приму это к сведению», — писал Бомарше в «Письме о критике <Севильского цирюльника>». С другой стороны, поскольку противники старого аристократического порядка чувствовали потребность в героизме и поскольку буржуазная драма дать им этого не могла (литературный «портрет» буржуазии не вкушал героизма, остроумно отмечал Плеханов), они вынуждены были обратиться опять к античным героям. Плеханов пишет: «Если молодые идеологи буржуазии интересовались теперь "принесением в жертву молодой царевны в Авлиде", то они интересовались им преимущественно как материалом для обличения «суеверия», если их внимание могла привлечь к себе «смерть какого-нибудь пелопонесского тирана», то она привлекала их не столько своей психологической, сколько своей политической стороной. Теперь увлекались уже не монархическим веком Августа, а республиканскими героями Плутарха. Плутарх сделался настольной книгой молодых идеологов буржуазии, как это показывают, например, мемуары госпожи Ролан. И это увлечение республиканскими героями вновь оживило интерес ко всей вообще античной жизни... ослабило интерес к буржуазной драме вследствие буржуазной обыденности ее содержания и надолго отсрочило смерть классической трагедии.

Историки французской литературы нередко с удивлением спрашивали себя: чем объяснить тот факт, что подготовители и деятели Великой французской революции оставались консерваторами в области литературы? И почему господство классицизма пало лишь довольно долго после падения старого порядка? Но на самом деле литературный консерватизм новаторов того времени был чисто внешним. Если трагедия не изменилась как форма, то она претерпела существенное изменение в смысле содержания»(Плеханов Г. В. «Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии». В кн.: Плеханов Г. В. Литература и эстетика. В 2 т. Т. 1. М., 1958. С. 86).

## ЭСТЕТИКА РОМАНТИЗМА

### План

1. Термин: «романтизм».
2. Основные причины появления движения романтизма: социально-исторические и культурно-художественные.
3. Основные черты романтизма; индивидуализм, особая роль художника, гения (Жан-Поль) и др.
4. Теория романтической иронии (Ф. Шлегель).

### 1. Термин «романтизм»

В конкретно-историческом смысле романтизм — широкое направление мысли, охватившее в конце XVIII — начале XIX в., помимо искусства и эстетики, многие сферы культурной и социальной жизни: историю (примером может служить творчество Н. Я. Данилевского, в котором отстаивается идея *самобытности* и *оригинальности* культуры любого народа, в частности, преобладает острый интерес к собственной истории, здесь примером служит пробудившийся интерес к *собственному языку, фольклору*, появление учения о понимании, герменевтике — таком методе познания духовных ценностей и явлений, который характеризуется способностью субъекта *вживаться* в изучаемую эпоху), естествознание (рождение единой естественнонаучной картины мира), наконец, уровень общественного устроения.

Романтизм — *особое мироощущение*, особый способ отношения к миру. В искусстве это такой способ воспроизведения мира, в котором над точностью передачи самой действительности преобладает отношение художника к изображаемому. Собственное, оригинальное видение мира является главным. Правда, художник-романтик еще далек от того, чтобы полностью противопоставить объективный мир миру субъективному, но шаг в эту сторону, безусловно, делает.

### 2. Основные причины появления движения романтизма: социально-исторические и культурно-художественные

Основные черты эстетики романтизма не могут быть рассмотрены в отрыве от причин, их сформировавших. Эстетика романтизма — многообразное явление. Желательно начать анализ этого явления с того, что знакомо многим и ассоциируется с понятием романтизма. Полотно Эжена Делакруа «Свобода, ведущая народ» вполне подходит для этого, поскольку для многих оно является символом изучаемого явления. Во-первых, картина демонстрирует совершенно иной подход к воспроизведению действительности. Колорит, композиция, экспрессия — все поражает новизной. Во-вторых (и это, пожалуй, самое главное), художник представляет совершенно *новую героиню* — красивую, полуобнаженную женщину со знаменем в руках. Перед нами обожествленная буржуазными революциями Свобода, Картина Делакруа свидетельствует о том, что стремление к новой свободной жизни было так велико, что политическое понятие той эпохи превратилось в художественно-мифологический образ. Ведь с достижением свободы (и, конечно, равенства и братства) люди связывали понятие о счастье. Свобода Делакруа символизирует этот самый идеал. Н. А. Дмитриева отмечает: «Образ Свободы не восходит к каким-либо мифологическим истокам: у древних греков были божества войны, мудрости, любви, природных стихий и подземных недр, но божества свободы в их пантеоне не было. Эта новая богиня, новая муза родилась в XIX столетии, и Делакруа дал ей лик» (Краткая история искусств. М., 1993. С. 24).

Конечно, образ Свободы не является единственным в обширном направлении романтизма, однако, именно в нем наиболее отчетливо проглядывает одна из самых главных, определяющих особенностей романтизма — *индивидуализм*. Ведь желание Свободы присуще лишь сознанию индивидуалистическому. В это время Свобода еще прекрасна. Однако достижение свободы в



реальной человеческой истории обернулось такими трагедиями, что в дальнейшем философы и художники глубоко задумались об истинности этих идеалов и об их реальном содержании, поскольку высокий идеал превратился в свою противоположность:

Из строгого, стройного храма  
Ты вышла на визг площадей...  
Свобода — прекрасная дама  
Маркизов и русских князей.  
Свершается страшная спевка,  
Обедня еще впереди.  
Свобода! — Гулящая девка  
На шалой солдатской груди.

(М. Цветаева).

Исторические истоки романтизма берут свое начало в мощном движении *гуманизма*, в эпохе *Возрождения*. Ведь тогда появилось стремление поднять человека, разбудить его гордость, показать ему, на что он способен; не уничтожая веру, возвысить человека до Бога, убедить человека в его способности жить, опираясь только на свои силы. Реформация, в свою очередь, изменила человека, приспособив веру к новым потребностям людей. Она поощряла индивидуальное общение с Богом, индивидуальное преуспевание и т. п. Просвещение, в котором откликнулись идеи Возрождения, пело хвалу человеческим способностям, талантам, гению. Оно непосредственно звало к утверждению идеалов справедливости (свободы, равенства и др.) на земле, т. е. полностью согласилось с тем, что человек сам может понять, что хорошо для него, а что плохо. Оно утвердилось в мысли, что разумная деятельность приведет к благу и счастью. Попыткой утвердить эти идеалы явилась *Французская буржуазная революция*. Однако она была столь кровавой, что заставила потомков с этих пор скептически относиться к общественным идеалам и красивым словам. Романтизм, выросший из возрожденческо-просвещенческой модели, выступил первым ее оппонентом. С определенной долей уверенности можно сказать, что сегодня европейская и североамериканская культура стоит перед про-

блемой *исчерпанности* просвещенческого типа человека. Недаром, как замечает Д. А. Пригов, возникла проблема виртуального человека или повой антропологии («Каждому времени свой...»//Интервью с Д. А. Приговым. — Независимая газета. 15.12.96). Со всей очевидностью крах возрожденческо-просвещенческого культурного типа стал очевиден после второй мировой войны. Однако предчувствие кризиса просвещенческой модели культуры наличествовало уже у романтиков. Романтики, черпавшие многие идеи в творчестве просветителей и немецких философов, были первыми, кто сигнализировал европейской цивилизации, что «не все благополучно в датском королевстве». Известно, что философские и эстетические идеи развиваются отнюдь не прямым путем. Это полностью относится к идеям Просвещения и немецкой классической философии, которые выступили непосредственным теоретическим источником романтизма.

Романтизм имеет свои особенности в разных регионах и странах. Скажем, романтизм российский отличен от романтизма западного (в западном романтизме центральной категорией является *индивидуальность*, в российском, скорее, — *личность*); французский от немецкого. Наиболее репрезентативным является немецкий романтизм. Особенностью немецкого романтизма явилось продолжение теоретического осмысления проблемы *человеческого субъекта*, человеческого духа. Немецкий романтизм непосредственно связан с идеями Просвещения и немецкой классической философии.

### 3. Основные черты романтизма: индивидуализм, особая роль художника, гения (Жан-Поль) и др.

Философия **И. Канта**, превозносившая *субъекта*, естественно, не могла не повлиять на особенности романтизма. Человек, в системе Канта, оказывался связующим звеном между миром ноуменов и феноменов. Кант анализировал способности человека, его психики (представления, желания, чувствования). В «Кри-

тике способности суждения» основным предметом исследования выступает чувственность человека. Кант показывает, что с формой человеческой чувственности имеет дело способность суждения (а не теоретическая и практическая философия). Способности суждения присуща «рефлектирующая способность суждения», т. е. способность мыслить частное как общее, в отличие от определяющей способности суждения, которой присуще мыслить общее как частное. Рефлектирующая способность суждения сопровождается чувством удовольствия или неудовольствия. Искомая целесообразность (некое приобщение к миру ноуменов) всегда фиксируется чувством удовольствия. Целесообразность выражается в эстетическом суждении о прекрасном и в телеологическом суждении о возвышенном. В своей аналитике Кант разбирает прекрасное и возвышенное. Прекрасное — центральная категория его эстетики. Оно зависит от рефлектирующей способности суждения, от эстетического вкуса, т. е. носит не объективный, а предельно *субъективный* характер. Обоснование возвышенному Кант также находит в человеческом духе. Различая математически возвышенное и динамически возвышенное, немецкий философ находит основание для них именно в человеческой психике, человеческом духе. Грандиозные захватывающие явления природы не поражают сами по себе, а лишь дают повод человеку почувствовать величие и возвышенность его духа, человеческого, который сам бесконечно превосходит природу, мир феноменов. Такая особенная важная роль человеческого субъекта в процессе приобщения его к миру ноуменов, конечно, не могла не отозваться в творчестве романтиков. Философия Канта отозвалась и в мыслях романтиков об особой роли гения, о роли художника (см.: Кант И. Критика способности суждения. С-Ш., 1995. С. 241-247).

Гений у Канта — прирожденные задатки души, через которые природа дает искусству правило. Сферой деятельности гения являются изящные искусства. Изящное искусство у Канта не допускает выведения суждения о красоте из какого-либо правила, имеюще-

го в своей основе понятие. Сама природа в субъекте дает искусству правила. Изящное искусство возможно *только* как произведение гения. Кант подчеркивает, что гений — это талант создавать то, для чего не может быть дано правил. *Оригинальность* — первое свойство гения. Произведения гения всегда показательны. Гений в качестве природы дает правило, но сам не может объяснить, каким образом им осуществляются идеи для этого. Природа предписывает через гения правила не науке, а искусству (изящному искусству). Кант подчеркивал, что нельзя научиться вдохновенно сочинять стихи по образцам. Если ученый может предоставить тот путь, который привел его к открытию, если он может провести по этому пути ученика, то поэт никогда не сможет показать, как появляются и соединяются в его голове фантазии, и не может поэтому научить этому другого. В науке талант отличается от жалкого подражателя по степени, в искусстве — специфически. Произведение гения — это пример для подражания (имеется в виду особым образом понимаемое подражание, подражание как преемственность), со стороны другого гения, в котором оно пробуждает чувство собственной оригинальности.

Теперь, если обратиться к характеристике гения романтиками, то станет особенно очевидным, с одной стороны, влияние Канта, с другой — оригинальность концепции. Немецкий романтик Иоганн Пауль Фридрих Рихтер (1763-1825), известный под псевдонимом **Жан-Поль**, представляет оригинальную концепцию гения (Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981. С. 86-96). Характеризуя гения, он говорит, прежде всего о *многообразии* его сил. Соглашаясь с тем, что истинному художнику от природы дан особый художественный инстинкт, что и у живописца, и у музыканта, и даже у механика от природы есть такой орган, которому присуща безошибочность инстинкта, который превращает действительность в предмет и в орудие изображения действительности, он в то же время подчеркивает, что это не свидетельствует *об односторонности* гения. Напротив, Богом данный дзр *не*

может быть односторонним. «Односторонний талант дает один тон, как струна клавира, когда ее ударяет молоточек, но гений подобен Эоловой арфе: одна и та же струна разыгрывается многообразием звучаний от многообразия дуновений ветра. У гения все силы цветут одновременно: фантазия не цветок, а богиня Флора сила сил, она смешивает пыльцу цветочных бутон, готовя новые соединения» (Там же. С. 86-87).

Своеобразной гарантией существования многосторонности гения является, согласно Жану-Полю, рассудок. Философ, не отрицая природного характера гениальности, не считает ее безрассудной по характеру. С точки зрения Жана-Поля, художник все время сознает свое творчество, фиксирует, что творит. Это сочетание Богом данного дара и рассудительности того, кому он дан, — новый мотив в эстетике эпохи романтизма. Рассудительность, по Жану-Полю, все время предполагает спор между субъектом и объектом. Именно она соблюдает тонкое равновесие между миром внешним и миром внутренним.

Жан-Поль подчеркивает, что есть *обыденная* и *божественная рассудительность*. Разницу между ними он видит в соотношении сознания и самосознания. У обладающих обыденной рассудительностью сознание всегда сильнее самосознания. Они более ориентированы на то, что находится вне их, на мир вокруг, нежели на мир внутренний. Те же, у которых преобладает самосознание, обращают внимание на себя самого. Они видят себя как бы в двух зеркалах. В одном — повернувшись к себе, в другом — отвернувшись. Божественная рассудительность, которой присуще самосознание, — черта гения. Божественная рассудительность характеризуется Жаном-Полем как чередование, смена и волнение великих внутренних сил, из которых ни одна не может возобладать. Но каждая может приводить в движение и успокаивать все остальные. Поэтому, подчеркивает философ, художник никогда не затеряется в своем создании (произведении), не спутает себя и героя. «Поэтому поэт, как и философ — око: все колонны в его душе в зеркалах, его полет — *воль-*

*ный полет пламени*, а не взрыв страсти и не взрыв мины, разбрасывающий осколки. Поэтому самый неистовый поэт может быть кротким человеком (неистовство проявляется только в произведении, в творении) — всмотритесь в небесный лик Шекспира... Только непонятливый юноша может думать, что огонь гения горит страстным пламенем... Подлинный герой умиротворяет себя, начиная с души; не бушующие, вздымающиеся к небу тяжелые волны — гладь глубины отражает мир» (Там же. С. 88).

Новизна подхода Жана-Поля заключается в том, что он характеризует художника не как транслятора Бога или Музы, но как человека, сознающего, каким даром он обладает, и умеющего этим даром пользоваться. Жан-Поль неоднократно подчеркивает, что рассудительность не есть аргумент против поэтического энтузиазма, вдохновения: «...Даже в самом малом создании поэт должен одновременно изрыгать пламя и измерять температуру пламени, он должен тонко взвешивать отдельные слоги и должен направлять поток своих ощущений к устью рифмы, лишь целое порождается вдохновением, но части покорствуют покою» (Там же).

Противопоставление *рассудка* и *энтузиазма* (вдохновения) берет свое начало от нравоучительных наставлений по изображению чувств, как это имело место в системе классицизма. Под рассудочностью, отмечает Жан-Поль, понимают обычно эти наставления, правила, что является неверным. Здесь отчетливо просматривается принципиальное несогласие романтиков с классицистами, почитающих ясные правила. Понятие рассудочности вовсе не есть следование каким-либо установкам. Рассудительность — черта гения. Вдохновение и божественная рассудительность едины.

Единство рассудительности и энтузиазма (вдохновения) не снимает, по мнению Жана-Поля, *бессознательности* художественного творчества. Художник лишь стремится установить существование неосознанного и непостижимого, но не пытается определить его глубину. Философ пишет: «Шекспир откроет и разда-

рит клады, которых сам не увидит, как не увидит свое бьющееся сердце в груди, ибо божественная мудрость всегда запечатлевает свое вес быт не в дремлющем цветке и в животном инстинкте и высказывает его волнующей душой» (Там же). Таким образом, гений, по убеждению Жана-Поля, обладает бессознательным божественным даром, который, однако, им осознается, которым он может управлять, но оценить глубину которого он не может.

Очень интересны рассуждения Жана-Поля еще об одной черте гения — *даре предсказания будущего*. Они касаются истинного содержания искусства. Художественный дар (гений) всегда предполагает желание грядущего. Философ говорит о наличии чувства грядущего не только у гения, но и у обывателя. Он отмечает, что человек понимает такие слова, как «земное», «мирское», «временное», только потому, что данный ему от природы инстинкт к противоположному (к грядущему) придает им смысл. Даже для самого низменного реалиста нечто безмянное суживает широту жизни; он не может не признать эту жизнь за смутно-животную, за жизненно-веселый пролог к будущей небесной серьезности... за обратное или противоположное грядущему. Ангел смерти всего мирского в человеке по-разному показывается ему. Иногда как существо, присутствие которого ужасает. (Страх перед призраками. Иногда дух, противоположный мирскому, являет себя как бесконечный, тогда человек молится.) (Там же. С. 91). Именно дух влечения к противоположному (мирскому) даровал религию, считает Жан-Поль.

Но если даже на душу простого человека инстинкт влечения к противоположному имеет такое действие, то уж па душу художника он окажет еще более сильное и качественно другое влияние. Оно и выразится в той божественной рассудительности™, о которой было сказано. Инстинкт гения, направленный в грядущий (иной) мир, есть материал гениального творчества. Поэтому гений всегда отличается от подражателя, который всегда *выдумывает* прирожденное, природное

(то, что уже есть или может быть в этом мире). Он изображает более близкие ему вещи, следовательно, второстепенные. И чем он более обделен талантом, тем более старается «украсить» изображаемое. Гений всегда *создает новое*. «Есть одна безошибочная примета гениального сердца — все прочие блестящие и вспомогательные силы служат ему — это *новое созерцание жизни и мира* (здесь отчетливо созвучие теории оригинальности гения в философии Канта романтическому пониманию гения. — Б.Ч.). *Талант изображает части, гений — жизнь в целом*, даже в отдельных сентенциях, — в них Шекспир говорит о времени и мире, Гомер и другие греки — о судьбе смертных, Шиллер — о жизни. Такое высшее мирозерцание не ведает перемен, будучи прочным и вечным достоянием сочинителя и человека, — все прочие силы души могут меняться и гибнуть, утомляясь жизнью и временем; даже ребенком гений не может не воспринимать новый для него мир с совершенно иным чувством, чем другие, он не может не ткать по-новому кружева будущих цветов. Лишь внешнюю форму поэт созидает мгновенно, но дух и материал он носит в себе полжизни, в нем всякая мысль — поэзия» (Там же. С. 93).

В связи с тем, что Жан-Поль считает истинным произведением искусства то, где присутствует гений, становится абсолютно понятным проводимое им различие между отточенным *стилем* и глубоким *духом* произведения. Он подчеркивает, что есть «немало насыщенных содержанием произведений, которые показались бы бедными стилисту. Он рылся бы в них в поисках тел, а не душ. Такими же бедными представляются величественные горы Швейцарии рудокопу по сравнению с глубокими шахтами в недрах земли. Стилист обычно говорит, что из произведений такого рода од мало что может извлечь и выписать — или не может ничего; все равно что сказать — благодаря дружбе и с ее помощью я ничего не выигрываю (кроме самой дружбы)\*» (Там же).

Для толпы, отмечает Жан-Поль, внутренний (нацеленный на грядущее) и внешний миры, время и вечность — антитеза (нравственная или христианская);

для философа — постоянная противоположность, по такая, что один мир попеременно уничтожается другим, для лучших людей — затмение, когда Луна и Земля попеременно закрывают друг друга; у человека (как у Януса), вглядывающегося в противоположные миры, закрыта то одна, то другая пара глаз.

Но есть люди, пишет Жан-Поль, это — гений, в душе которых явственнее раздается голос божественного инстинкта, этот инстинкт учит их созерцать земное (вместо того, чтобы земное учило их созерцать, как бывает у других), этот инстинкт дарует человеку целостный вид бытия и над ним царит. И в этом случае гармония и красота, отражаясь лучами сразу от обоих миров, превращает их в единое целое, ибо, отмечает Жан-Поль, перед Богом есть только одно и нет частей. Таков гений, а примирение миров предстает в этом случае идеалом. Только благодаря устремленности в мир возвышенный, мы сможем лучше понять мир земной. Из возвышенных далее земной мир более ясен. Карты земли, как поэтически точно отмечает Жан-Поль, могут быть созданы лишь благодаря картам неба (надо смотреть сверху вниз, взгляд снизу отделил небо от земли). Философ не отворачивается от реальной жизни, а настаивает на более глубоком представлении о ней, которое возможно благодаря возвышенному романтическому взгляду.

Многие современные психологи утверждают, что чеповек, воспринявший в юности романтические идеалы, с большим успехом преодолевает реальные трудности и делает наиболее правильный жизненный выбор (см.: Медведева И., Шишова Т. Книга для трудных родителей. М., 1994. С. 84). Романтический идеал не ломает человека, а дает ему твердую психическую опору, подчеркивают они. Он базируется на родовой памяти архетипа. И если архетип разрушается, то разрушается и психика конкретного человека. Он повисает в пространстве и времени. Лишается опоры. Что люди хотели оставить в памяти потомков? Описание своих подвигов, т. е. самые возвышенные деяния. Какой самый древний жанр в литературе? Эпос, по-

вестование о героях и их свершениях, т. е. подвигах. Эпос есть у каждого народа. Герои затрагивают в человеческой душе самые сокровенные струны, архетипическую сущность. Любопытно, что в Латинской Америке, где утвердилось все испанское: язык, архитектура, образ жизни, религия, — герои остались национальными. И прежде всего герои борьбы за независимость: Боливар, Сукре, Панчо Вилья (Там же). Для любого государства, если оно хочет процветать, герои необходимы. И не только в истории, но и в современности.

В теории романтизма и теории гения Жана-Поля скрыты истоки необходимости романтического мироощущения для человека. «Когда ветхие прозаики, окаменев и наполнившись землей наподобие стариков, рисуют нам нищету и другие реалии быта и борьбы за существование, тревожно становится на душе от подобных зрелищ — словно мы сами их переживаем.» Т. е. всегда недостает неба, когда они безжалостно вытаптывают все возвышенное, что есть в жизни. И этим способствуют процессу умирания, не возвышению человека, а его низложению. Своими произведениями они вносят новую заразу в старые раны. Гений же (романтический художник) ведет нас по полям сражений жизни, мы смотрим вперед независимо и свободно, рядом с гением скудость жизни обретает черты Аркадии, словно перед влюбленной парой. Жизнь — свобода, смерть — прекрасна, когда их касается гений» (Там же).

Даже краткий анализ одного из аспектов романтизма Жана-Поля дает основание говорить о том, что в его творчестве наличествуют основные идеи романтизма. И идея оригинальности гения, и особая роль искусства, и особая миссия гения-художника. Идеи, высказанные Жаном-Полем, в дальнейшем развились в различных направлениях. Ориентация в возвышенный мир открыла дорогу и чистому искусству, и тенденции более глубокого реалистического анализа жизни. Представление о гениях, как о ста свечах, дающих в одной комнате один сливающийся свет и сто теней

(подражателе-!!), т. е. представление о гении как о человеке, хоть и отдаленном от простых людей, но все же дающем им свет и указывающем дорогу, у Шопенгауэра, например, развилось в иное представление о гении.

Если у Жана-Поля гений помогает преодолевать скудость жизни, то Шопенгауэр подчеркивает, что насущное не может удовлетворить гения, оно не в состоянии наполнить его сознание. Гений непрестанно ищет новых достойных внимания объектов, ищет тех, кто подобен ему, ему по плечу, тех, кому он может себя передать (см.: Шопенгауэр А. Основные идеи эстетики//Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992). Он бьет в цель, которую видит он один. Пели у Канта гений — двигатель эпохи, у романтиков — осуществитель общечеловеческой способности, то у Шопенгауэра он уже изъят из эпохи. Он может рассчитывать на признание только в будущем. Талант — стрелок, попадающий в цель, видимую многими, но для которых она недостижима; гений — стрелок, попадающий в цель, видимую ему одному. И только другие гении в состоянии его оценить и продолжить его линию.

А у Ницше гений, хотя и зависит от своего времени, закреплен в нем, противопоставлен массе. «Художественный гений хочет приносить радость. Но, когда он стоит на очень высокой ступени, ему легко недостает участников радости: он предлагает яства, но никто их не хочет. Его дудка дудит, но никто не хочет плясать...» (Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое//Ницше Ф. Соч: В 2 т. Т. 1. С. 328). Правда, Ницше противопоставляет массе не одного гения, а элиту. На примере развития представления о гении видно, как разнообразно может развиваться эстетическая мысль. Ее развитие может привести к противоположному.

Абсолютно ясно, что именно романтизм принес в мир обожествление искусства и художника. Именно с эпохи романтизма человечество начинает смотреть на художника как на *пророка*, знающего то, чего никто еще (не знает).

#### 4. Теория романтической иронии (Ф. Шлегель)

Принципиальным выглядит с самофрагментарное изложение Фридрихом Шлегелем своей теории. Ведь завершенность произведения невозможна, возможен вечный путь к этой завершенности. «Классическое сочинение не должно быть таким, чтобы его когда-либо можно было понять до конца. Но тот, кто развит (себя и развивает себя, должен стремиться черпать из него все больше и больше» (влияние Фихте — важен сам процесс постижения цели).

Шлегель опирается на сократовские диалоги, полные иронии, как источник романа. Он пишет: «В этой свободной форме жизненная мудрость нашла прибежище от школьной мудрости».

Он подчеркивает, что философия — это подлинная родина иронии, которую можно было бы, с его точки зрения, назвать логической красотой. Шлегель подчеркивает, что есть ирония риторическая, а есть сократовская. Сравнение их никогда не будет выгодным первой форме. Шлегель считает, что до философии может возвыситься только поэзия. Поэзии свойственна не риторическая ирония (ирония отдельных эпизодов), а «божественная ирония».

Шлегель так описывает эту иронию: «... с внутренней стороны — это настроение, оглядывающее все с высоты и бесконечно, возвышающееся над всем обусловленным, в том числе над собственным искусством, добродетелью или гениальностью; с внешней стороны, по исполнению — это мимическая манера обыкновенного хорошего итальянского буффо» (Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. М., 1983. С. 282-283).

Ирония, таким образом, у Шлегеля, представляет *художественный смысл*. Художник постоянно наблюдает процесс своего творчества. Он пытается осознать цель, смысл создаваемого им художественного произведения. Он стремится к этой цели, но одновременно он осознает и свою ограниченность в ее достиже-

нии. Это, естественно, оборачивается противоречием. И если в эпоху Возрождения подобный конфликт разрешался трагедией, то в эпоху романтизма он разрешается иронией

Осознание этого противоречия художник-романтик превращает в средство творчества. Романтик *принципиально* иронизирует над своим сознанием. Он принципиально обращается к духу «трансцендентальной буффонады», форме парадоксального. Ирония для романтика — выражение безусловной свободы художника. Остроумие, например, тоже выражение свободы.

## ОСОБЕННОСТИ ЭСТЕТИКИ XIX-XX ВВ.

В конце XIX — начале XX в. развитие эстетики и художественных направлений во многом отличалось от предыдущих эпох (см.: Лекции по истории эстетики. Кн. 3. Ч. I. ЛГУ, 1976). На эстетику в этот период оказывали существенное влияние многие факторы, действовавшие в комплексе. Это *идеологический фактор, философски-теоретический, конкретно-научный, художественно-практический*.

1. Влияние *идеологического фактора* сказывалось в том, что буржуазная идеология лишена эстетического начала: в ее культуре отсутствовал и религиозный экстаз, и рыцарский энтузиазм, и мещанская сентиментальность, т. е. «буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 426-437). Она заставила эстетику и искусство искать красоту и другие эстетические ценности *за пределами жизненной реальности*. Такая ориентация эстетической мысли (в «царство красоты») получила на звание эстетизма. Именно поэтому часто направление эстетизма называют буржуазным.

С одной стороны, эстетизм трактовался как бегство от буржуазной действительности, с другой — как неопасная модификация того же буржуазного сознания. Правда, как свидетельствует историческая практика, в периоды буржуазной диктатуры расцветал вовсе не эстетизм, но утилитаризм.

2. В указанный период на эстетику продолжала осуществлять свое *влияние философия*, но оно уже не было основополагающим. Особое значение в этот период имело влияние позитивизма. Позитивизм, как известно, повысил авторитет точных знаний, противопоставил их спекулятивному философствованию, всякой идеологии. Помимо позитивизма на эстетику оказывали

влияние многие школы послегегелевского периода. В большей мере эстетика оказалась подвержена влиянию школ субъективного идеализма. Эстетика в этот период во многом превращается из науки в идеологическую форму, ценностная ориентация играет в ее формировании особую роль.

3. В связи с распространением позитивистского способа мышления эстетика стала довольно часто ориентироваться на *методологический аппарат различных конкретных наук*, получивших в этот период широкое распространение: психологии, физиологии, искусствоведения, ЛИНГВИСТИКИ, СОЦИОЛОГИИ и др. ЭТИ ТИПЫ эстетики стали называться «эстетикой снизу» (эмпирической — Г. Фехнер).

Несколько искусство к эстетическое отношение к миру теснейшим образом связаны с *психологическими процессами*, то влияние на формирование эстетики психологии, сделавшей в этот период ряд существенных открытий, не покажется незначительным. Обращение к проблемам бессознательного, ассоциативного, воображаемого (т. е. к проблемам, исследуемым *психологической, физиологической, психоаналитической эстетикой* — А. Цейзинг, Г. Фехтер, Т. Лпппс, Г. Спенсер, З. Фрейд) серьезно повлияло на судьбу эстетики в XX в. Трудно представить себе сегодня эстетика, не знакомого, скажем, с исследованиями Фрейда или Спенсера.

Влияние социологии серьезно сказалось на решении проблемы выявления социальной обусловленности художественного творчества и эстетического восприятия (Ж. Гюйо, Щ. Лало).

Невозможно переоценить и влияние искусствоведения. Искусствоведческие исследования Г. Земпера, А. Гкльдебрандта, А. Н. Веселовского, Н. Еврсидова, Г. Вельфина предоставили эстетической теории богатейший материал. Эстетика сумела, подчас блестяще, оценить и обобщить конкретные данные, предоставленные искусствоведением.

Но нельзя не отметить, что жесткая ориентация эстетики на искусствоведение резко ограничивала ее гра-

ницы, способствовала размыванию грани между эстетикой и искусствоведением.

Ликвидации такого рода тенденции способствовали оригинальные культурологические концепции (О. Шпенглер, А. Тойнби), невероятно популярные в этот исторический период. Они активно способствовали расширению эстетической сферы. Культурологические концепции предлагали новый анализ искусства: различные виды искусства рассматривались не изолированно, а в комплексе, и что самое главное, эти концепции указывали на *духовную общность различных видов искусства* в различные эпохи, тем самым указывая на их связь с развитием культуры.

Влияние этих и многих других методов конкретных наук помогло открыть в эстетической сфере новый угол зрения, выявить новые закономерности в развитии эстетики.

4. Большое влияние на эстетику исследуемого периода по-прежнему оказывала художественная практика.

История эстетики и искусства, даже в предложенном кратком изложении, свидетельствует о том, что периоды целостного художественного созерцания мира сменяются периодами раздробленного. Так, эпоха Возрождения представляет собой единый целостный взгляд на мир, который проявился и в культуре, и в философии, и в искусстве. А в ХУП-ХУШ вв. на смену целостной эстетико-художественной эпохе Возрождения пришли такие различные художественные направления, как классицизм, барокко, рококо, реализм. Романтизм, правда, на более короткое время, вновь представил единое эстетическое мировоззрение, достаточно целостный взгляд на мир. В XIX в. целостность романтического созерцания вновь стало распадаться. Единый взгляд сменился множеством взглядов, получивших отражение в большом количестве направлений (например, того же модернизма). Во многом это связано с той установкой художественного сознания конца XIX — начала XX в., что главной целью художественного творчества является уже не познание жиз-



ни, или воплощение божества, не служение каким-либо социальным целям, а *самовыражение художника как абсолютно неповторимой личности.*

Именно поэтому в конце XIX - начале XX в. происходит *радикальное отрицание традиционных принципов творчества.* Движение модернизма захватывает мир. Однако нельзя сказать, что традиционное реалистически ориентированное творчество полностью исчезает, оно сохраняется, но не является доминирующим. В этом убеждает и современная (конца XX в.) эстетико-художественная ситуация: островки традиционного гегелевского искусства сохраняются, но доминирующими являются постмодернистские ориентации.

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ

### План

1. Художественный образ в реализме
  - специфика художественного образа,
  - принцип обобщения в эстетике реализма,
  - реалистический и натуралистический образ,
  - условность искусства,
  - реальность как источник творчества,
  - степени художественного обобщения.
2. Художественный образ как процесс. Основные этапы художественного творчества:
  - формирование замысла,
  - вдохновение,
  - объективация художественного произведения.

### 1. Художественный образ в реализме

*Художественный образ* — одна из самых главных, интересных и емких категорий эстетики. Рассматривать художественный образ *можно* с точки зрения выявления его природы, т. е. рассматривать особенности *художественного воспроизведения реальности.* Здесь, конечно, необходимо иметь в виду своеобразие художественного образа в рамках того или иного художественного направления. То, что является сущностной характеристикой художественного образа в реалистическом искусстве, вовсе не будет таковым в искусстве модернизма.

Художественное направление реализма не имеет таких четких временных и идеологических рамок, как, например, барокко, классицизм или романтизм. Хотя в большей степени это XIX в., по нельзя забывать и о первых шагах реализма в XVIII в. Концепция реализма может быть разработана на основе освоения художественной практики, иными словами, на основе погружения в мир образов искусства XIX в.

Особенности художественного образа проявляются в способе художественного обобщения, присущего реализму. В основе реализма лежит принцип типизации.

Типизация — выявление *существенного* в жизненных явлениях и предметах. Реализм базируется на гегелевской эстетике. А.Тарковский писал, "по сути отталкиваясь от гегелевской эстетики, что через образ действительности художник выражает истину; 4В стремлении к абсолюту — движущаяся тенденция развития человечества. Искусство реалистично тогда, когда оно стремится выразить нравственный идеал. Реализм — стремление к истине, а истина всегда прекрасна» (Тарковский А. «О кинообразе»//Искусство кино. 1979. № 3),

Реалистический образ противостоит не только модернизму, но и натуралистическому образу. Натурализм не предполагает никакого художественного отбора. Реалистический же образ, как и образ в рамках других рассмотренных направлений, всегда условен. Главное в нем — открытие *нового, уникального и неповторимого*. Своеобразие же реалистического образа в том, что при всей схожести на окружающий мир этот образ вбирает сущностные черты этого мира. Через обычное, похожее, часто встречающееся проступает вечное, существенное:

...Люблю обычные слова,  
Как неизведанные страны.  
Они понятны лишь **сперва**,  
Потом значенья **их туманны**.  
Их протирают, как стекло, И  
в этом наше ремесло.

(Давид Самойлов. Слова).

Рассказ В. Астафьева «Счастье», повествуя об одном из самых заурядных событий в жизни человека — посещении кинотеатра, раскрывает глубину человеческой души.

Одной из главных черт художественного образа является его *условность*.  
Условность искусства  
Условность образа есть, во-первых,

его *неожиданность* реальности. Во-вторых, образ условен уже потому, что он всегда плод деятельности художника. В рамках реализма образ всегда представляет собой нечто, созданное воображением, силой фантазии художника, но всегда *отталкивающееся от реальности*.

Художник всегда создает вторую реальность, он творит ее не онтологически, а психологически. Художественный образ — одно из самых загадочных явлений человеческого мира. Краски, холст сами по себе ничего не значат, пока к ним не прикоснется художник. Только художник организует их так, что замирает образ. Ни пленки «Кодак» и ни далее свободы творчества недостаточно для рождения произведения искусства, необходим художник. То же относится и к исполнительскому искусству. Сам драматургический материал (пьеса) оживет только при участии гения исполнителя.

Можно ли говорить о художественном образе в рамках массового искусства? Непростой вопрос. Истинный художественный образ ~ всегда новое, оригинальное, а в массовом искусстве желанно и привлекательно скорее привычное и желаемое, чем новое и удивительное. Но анализ массового искусства — предмет отдельного разговора.

В искусстве реализма особенно отчетливо подтверждается та реальность как источник творчества *мысль* что сама действительность является источником творчества. Скажем, *самая заурядная житейская ситуация может стать фактом искусства*. Талант художника, оттолкнувшись от реальности, создает новую художественную реальность. (Увиденная Суриковым черная корона на белом снегу послужила ему причиной написания «Боярыни Морозовой»; конкретный факт встречи Пушкина с Керн привел к написанию стихотворения «Я помню чудное мгновенье >; аналогичные ситуации привели к написанию таких маленьких, но глубоких художественных произведений, как «Окно» М. Цветаевой; «На стоянке» Ю. Мориц; «Счастье» В. Астафьева; «День, когда

свинья упала в колодец» Чивера, «Дама с собачкой» А. П. Чехова и др.).

Любопытно, что часто именно заурядная ситуация приводит к созданию глубочайшего художественного образа, а ситуация экстраординарная становится, как правило, источником массового искусства. Видимо, это происходит оттого, что эта ситуация сама по себе привлекательна, а именно это развлекающему и отвлекающему искусству и надо (примером могут служить экстраординарные ситуации в фильмах «Ирония судьбы», «Отпетые мошенники», комедии с участием П. Ришара и многие другие).

Художественный образ (образ-произведение, образ-характер) может строиться как «слепок реальности», предоставляющий возможность реципиенту получать эстетическое наслаждение от самой действительности, запечатленной художником без какого-то иного умысла.

Чудная картина,  
Как ты мне родна:  
Белая рапнина,  
Полная луна.  
Спет небес высоких,  
И блестящий снег,  
И саней далеких  
Одинокий бег.

Традиционно считается, что здесь Афанасий Фет рисует картину русской природы, и любование ею есть главный смысл этого стихотворения. Однако это положение обманчиво. «Слепок реалы-гости», представленный художником, хотя бы в этом стихотворении, никогда в действительности таковым не является, это всегда *новый мир*, несущий в себе море смысла, чувств и т.п. Просто это особый художественный прием. А. Ф. Лосев называет это **автономно-созерцательной ценностью** образа, единственным его смыслом. Его определение достаточно условно, так как необходимо определить сам термин «созерцательность» (Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976).

В нашем понимании он не означает только любование, не замыкается только на одном-единственном смысле, *он* предполагает, что созерцание открывает дорогу множеству толкований, а главное — множеству переживаний увиденного. Такое построение образа сродни музыкальному произведению, которое через простое слушание ведет за собой массу ассоциаций и воспоминаний.

Картины природы, изображенные Тургеневым, стихи Фета и Тютчева о русской природе — все это вызывает в душе, склонной к эстетическому переживанию, бесконечное множество ассоциаций.

Построение реалистического образа по многоступенчатому принципу, когда внешний слой неминуемо и вполне прозрачно хранит в себе другой смысл, часто философский, а там еще один, названо Лосевым *символическим*.

Какое из этих построений (автономно-созерцательное или символическое) более эстетически значимо, вопрос пустой. Главное, что оба эти построения присутствуют в искусстве. И оба они плодотворны.

В реалистическом искусстве образ может быть представлен в двух планах: автономно-созерцательном и символическом. То есть образ имеет, если применить терминологию Лосева, разные *степени обобщения*. Эти степени специфически связаны с разными видами искусства. В одних видах искусства эти степени трудно различимы (например, в музыке или балете трудно говорить о созерцательности, скажем, фильм-балет «Фантазия»: здесь танец полон многоуровневого смысла), в других видах искусства эти степени более различимы, прозрачны (в литературе — и в прозе, и в поэзии, — в кино — фильмы Тарковского, Феллини, Пазолини).

Символическую степень обобщения необходимо отличать от метафоричности (на это также указывает Лосев), Например, стихотворение Ю. Мориц:

Мускат в бокале розов,  
Как пальцы на свету.  
И благодать морозов  
Наводит чистоту.

В пространстве, где жилища  
Толпяся на земле,  
Как сваренная пища  
Дымится на столе.

Па окнах лед в обтяжку,  
Крахмальное стекло  
Напомнило рубашку, С  
которой в снег стекло  
Воды потоков десять И  
десять мыльных пен,  
Такую а дом повесить  
И снег пойдет со стен.

Дорогу в сад заложит, И  
мысли собирай. За что же  
нам, за что же Отвален  
этот рай?!

Б. Ахмадулю «Как никогда...»:

Как никогда беспечна и добра,  
я вышла в снег арбатского двора,  
а там такое было: гам светало.  
Свет расцветал сиреневым кустом,  
И ьо дзорг, недавно столь пустом,  
Вдруг от детей светло и тесно стало.  
Ирландский сеттер, резвый как огонь,  
Затылок свой вложил в мою ладонь,  
щенки и дети радовались снегу  
в глаза и губы мне попал снежок,,  
этот малый случай был смешон.

и вес смеялось и склоняло к смеху.  
Как в этот миг любта я Москву  
думала: чем дальше я живу,  
тем проще разум, тем душа свежее.  
Вот снег, вот дворник, вот дитя бежит —  
всё есть и воспеванью подлежит,  
что может быть разумней и священной?  
День жизни, как живое существо,  
стоит и ждет участия моего,  
и воздух дня мне кажется целебным.  
Ах, мало той удачи, что — жила,  
я совершенно счастлива была  
в том переулке, что зовется Хлебным.

В этом стихотворении присутствует автономно-зеркальная степень обобщения. Оно полно метафор, но метафоричность не совпадает с символичностью.

И снова осень валит Тамерланом  
В арбатских переулках тишина  
полустанком или за туманом  
Дорога непроезжая черна.  
Так вот она, последняя! И ярость  
Стихает. Все равно, что мир оглох.  
Могучая евангельская старость  
И тот горчайший гефсималский вздох.

В стихотворении Анны Ахматовой достаточно отчетливо проявляется символичная степень обобщения. Эта же степень присутствует в известном стихотворении Б. Пастернака «Снег идет» и многих других.

О сложности установления степеней обобщения в живописи свидетельствует, например, творчество импрессионистов и Левитана. Автономно-зеркальная ценность, безусловно, присутствует в произведениях этих художников: невозможно отрицать, что сам пейзаж в произведениях этих художников является ценностью, по разве не наполнены эти полотна множественным смыслом, разве будет неправильным отнести эти произведения к символической степени обобщения?

Таким образом, реалистический образ предстает сложным явлением. Здесь были указаны только некоторые его черты.

## 2. Художественный образ как процесс.

### Основные этапы художественного творчества

Можно рассматривать художественный образ как процесс, *т. е.* рассматривать основные этапы его создания. Здесь обычно рассматривается сам процесс художественного творчества. Естественно, что, анализируя святая святых художника, эстетик или теоретик искусства никогда не даст однозначного ответа на вопрос, что же собой представляет процесс художественного творчества. Но рамки этого явления, общие черты выявить можно.

Целью процесса художественного творчества является создание конкретного произведения искусства. Не случайно процесс художественного творчества определяется в эстетике как *художественная деятельность*.

Эстетики Цейтлин, Громов выделяют такие основные этапы процесса художественного творчества'

1. Формирование художественного замысла.
2. Работа художника в конкретном материале искусства. Вдохновение.
3. Объективация художественного произведения.

**Формирование замысла** — исходный пункт процесса художественного творчества. Здесь впервые возникает прообраз будущего произведения. Художник обладает даром формировать и разрабатывать разрозненные неясные впечатления в замысел (проявляется божественная рассудительность, знание художника о том, каким даром он владеет). Иногда случается так, что произведение не удается именно из-за ошибки в замысле.

Причины, лежащие в основании замысла, могут быть неясными, но сам замысел в конечном счете достаточно четок. Замысел определяет общее направление художественного поиска. Во многих стихотворениях описывается, как состояние неясности формируется затем в четкое направление мысли

**Разные причины замысла.** Замысел может возникнуть из совершенно *незначительной ситуации* или впечатления:

Мне ни к чему одические рати  
И прелесть элегических затей  
По мне, в стихах всё быть должно некстати,  
Не так, как у людей.  
Когда б вы знали, из какого сора -"  
Растут стихи, не ведая стыда,  
Как желтый одуванчик у забора,  
Как лопухи и лебеда  
Сердитый окрик, дегтя запах свежий,  
Таинственная плесень на стене  
И стих уже звучит, задорен, нежен,  
На радость вам и мне

(А. Ахматова Из цикла «Тайны ремеслам»).

Умей творить из малых крох да  
Иначе для чего же ты, кудесник? Среди людей  
ты божества наместник, Так помни, чтоб в  
словах твоих был бог

В лугах расцвел кустом чертополох, Он  
жесток, но в лиловом он — претестник. Один  
толкачик — знойных суток вестник Судьба в  
один вместиться может вздох

Маэстро итальянских колдований Приказывал  
своим ученикам Провидеть полный пышный  
славы храм

В обломках камней и в обрывках тканей Умей  
хотеть — и силою желаний. Господень дух  
промчится по струнам

(К. Д. Бальмонт. Умей творить).

Или, скажем, в «Чайке» А. П. Чехова замысел писателю Тригорину подсказывает убитая чайка: «...Сюжет мелькнул... Сюжет для небольшого рассказа: на берегу озера с детства живет молодая девушка, такая, как вы; любит озеро, как чайка, и счастлива, и свободна, как чайка. Но случайно пришел человек, увидел и от нечего делать погубил ее, как вот эту чайку».

Замысел может возникнуть от сильной эмоции, импульсом замысла часто выступают зрительные восприятия (контраст цвета, светотень), случайное наблюдение за человеком (А. И. Куприн «Гамбринус»), и многое другое).

Поэтому не случайно художники отличаются:

•> потрясающей и *специфической* (избирательной) *наблюдательностью* — любопытно, что не поэт Ленский, а Онегин, рассуждая о сестрах Лариных, выказывает черты художника, подчеркивая своеобразие Татьяны.

— «Неуж-то ты влюблен в меньшую?»  
— «А что?» — «Я выбрал бы Другую,  
Когда б я был как ты поэт,  
В чертах у Ольги жизни нет,  
Точь-в-точь в Вандиковой Мадонне  
Кругла, красна лицом она,  
Как эта глупая луна  
На этом глупом небосклоне», —

говорит он Владимиру, чем выявляет свою более острую наблюдательность, чем друг-поэт, правда, Ленский влюблен;

*активностью воображения:*

Выгнувши шею назад осторожно,  
сразу готовая наутек, утка блеснула на  
лунной дорожке — с черной ручкою  
утюжок.

(А. Вознесенски).

*особой ассоциативной памятью:*

Я зарастаю памятью,  
Как лесом зарастает пустошь,  
И птицы-память по утрам поют,  
И ветер-память по утрам гудит,  
Деревья-лакать целый день лепечут.  
Но в памяти моей  
Такая скрыта мощь,  
Что возвращает образы и множит,  
Шумит не умолкая память-дождь,  
И память-снег летит  
И пасть не мжжет.

(Д. Самойлов. Память);

*не случайно им присуща острота мышления, эмо-  
циональная-восприимчивость:*

Можно и не быть полом,  
но нельзя терпеть, пойми,  
как кричит полоска света,  
прищемленного дверьми.  
##\*

Виснут шнурами вечными  
лампочки под потолком.  
Т-1 только поэт подвешен  
на белом нерве спжтюм.

Поставь в стакан замедленную астру,  
где к сердцевине лепестки стр3ятся —  
как будто золотые астронавты  
слетелись одновременно питаться.

(ГЛ. Вознесенский).

Второй этап процесса художественного творчества — состояние вдохновения — <цансь преткновения эстетиков разных школ и направлений, начиная с Платона. Именно

Платон впервые *подчеркнул*, что поэты творят в *особом состоянии*, которое позже назвали вдохновением. Он первым выявил особенности этого акта, подчеркнув роль *бессознательного, интуитивного* в художественном творчестве. Именно поэтому он считал, что обучить можно только навыкам, творчеству же обучить невозможно. Теория художественного творчества (вдохновения) носит у него *мистический* характер. Состояние самозабвения близко к тому озарению, которое посещает ум при постижении идеи прекрасного, (Но это не значит, что теория прекрасного и теория вдохновения у Платона совпадают, напротив, они никак не связаны. Только озарение и в первом и в другом случае схоже.)

«Как корибапты пляшут в исступлении, так и они (поэты) в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения... Говорят же поэты, что они летают как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт — существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока есть это достояние, никто не способен творить и вещать» («Ион»).

Любопытно, что Платон указал и на то, что состояние вдохновения испытывают *только* поэты (другим художникам это состояние незнакомо), тем самым выявив онтологические параметры искусства. Платон, таким образом, стал родоначальником всех субъективистских концепций художественного творчества.

Иррациональный характер творчества подчеркивал и Кант, который отмечал непознаваемость, иррациональность творческого акта. Но он считал, что художник творит *свободно* и в миг творчества он близок миру свободы. Именно поэтому художник всегда *новатор*. Художник — тот, кто обладает силой воображения. А поскольку воображение — прерогатива искусства, то гений возможен лишь в его сфере; в сфере науки может проявиться только талант, опирающийся прежде всего на деятельность рассудка.

Если достижения таланта могут быть доступны пониманию обыкновенных людей с помощью рассудка, то достижения гения выходят из рамок *обыденного человеческого понимания*, опирающегося на рассудочное мышление. Именно поэтому оригинальность и новаторство гения, т. е. то, что есть выражение продуктивной силы воображения, не сразу понятны широкому кругу людей.

То, что Кант отказывал творческому акту в познавательной характеристике, делает концепцию философа спорной, но в то же время и оригинальной. Определение *творчества как продуктивной силы воображения* — величайшая заслуга философа.

В теории вдохновения особенно важна художественная интуиция — «способность мысленно сокращать длительность пути движения к истине, минуя в воображении разного рода «промежуточные инстанции» (Громов Е. Начала эстетических знаний. М., 1965). Интуиция (так же как и обыденная рассудительность) присуща всем людям, но как открытие нового — только художнику. Вопрос о художественной интуиции в процессе художественного творчества — один из самых спорных в истории эстетики.

У А. Бергсона, например, художественная интуиция обладает высоким эвристическим качеством, она представляет собой бескорыстное мистическое созерцание и полностью лишена утилитарного начала, это и *принцип* и *стимул* творчества. Интуиция, в концепции Бергсона, опирается на бессознательное начало. Творчество трактуется Бергсоном как духовное прозрение, мистическое откровение, искусство дает некое «сверхумное знание». Творчество сюрреалистов подтверждает теоретические выводы Бергсона о художественной интуиции. «Диктовка мысли вне всякого контроля со стороны разума» — манифесты сюрреализма А. Бретона. Их произведения построены на мистических принципах. Алогично понимание интуиции и у интуитивистов

Иррациональные теории творчества внесли выдающийся вклад в эстетическую теорию, и в частности в теорию художественного творчества тем, что подчеркнули *эвристическую* природу творческого акта, особую ценность художника-творца.

Марксистская эстетика оперирует термином «интуиция», но абсолютно противоположно его трактует. Она доказывает тесную связь между сознательным моментом творчества и бессознательным, интуитивным. Асмус писал, что марксистская эстетика «лишила понятие интуиции каких бы то ни было признаков мистики, сняла с него покров сверхчувственного» (Асмус В. Ф. Проблема интуиции в математике. М., 1965). Марксизм подчеркивал, что вдохновение и интуиция формируются в рамках *культурно-исторического процесса*, а не являются анатомо-физиологическими особенностями индивида (художника).

Этапы вдохновения. Вдохновение — пик напряжения всех душевных сил художника, в этот момент максимально работает продуктивная сила воображения. Самая главная и завораживающая черта акта вдохновения состоит в том, что художник в этот период творит, не контролируя себя, не поправляя, не исправляя созданное им. Именно эта черта разделяет эстетиков в оценке вдохновения.

В состоянии вдохновения можно выделить четыре основных момента:

- а) подготовленность вдохновения;
- б) состояние самозабвения;
- в) непроизвольное течение творческого потока;
- г) легкость, с которой мысли находят свое выражение.

Эстетик А. Г. Цейтлин выделил указанные фазы, ссылаясь на стихотворение А. С. Пушкина «Осень»:

первая фаза — подготовленность вдохновения:

...Гаснет краткий день, и в камельке забытом  
Огонь опять горит — то яркий свет лиёт, То  
тлеет медленно — а я пред ним читаю, Иль  
думы долгие в душе моей питаю...

• **вторая фаза — состояние самозабвения:**

...И забываю мир — и в сладкой тишине  
Я сладко усыплен моим воображеньем,  
И просыпается поэзия во мне...

третья фаза — произвольное течение теорческо-го потока:

— Душа стесняется лирическим волненьем,  
Трепещет и звучит, и ищет, как во сне,  
Излиться, наколед, свободным проявлением.  
И тут ко мне идет незримый рой гостей,

«четвертая фаза — легкость, с которой мысли на-  
Зйрдят свое выражение:

•И мысли в голове волнуются в отваге,  
И рпфмы легкие навстречу им бегут,  
И пальцы тянутся к перу, перо к бумаге,  
Минута — и стихи свободно потекут.

Аналогичные фазы можно обнаружить и в стихо-  
творении А. Ахматовой из никла «Гайны ремесла»:-  
первая фаза — подготовленность вдохновения:

Бывает так: какая-то истома;  
В ушах не умолкает бой часов;  
Вдали раскат стихающего грома.  
Неузнанных и пленных голосов  
не чюдя гея и жалобы и стоны...

вторая фаза — состояние самозабвения:

...Сужается какой-то тайный круг,  
Но в этой бездне шепотов и звонов  
Бегают один, все победивший звук.  
Так вокруг него непоправимо тихо,  
Что слышно, как в лесу растет трава,  
Как по земле идет с котомкой лихо ..

третья фаза — произвольность творческого по-  
тока:

...Но вот уже слышались слова  
И леших рифм сигнальные зоопочки, —  
Тогда я начинаю понимать...

четвертая стадия — легкость выражения:

...И просто продиктованные строчки  
Ложатся в белоснежную тетрадь...

Но поводу вдохновения в мире эстетики существу-  
ют такие же разногласия, как и по поводу замысла.  
Легкость и краткость этапа вдохновения считается или  
*даром, данным Богом*; или *даром, присутствующим  
априорно в его сознании*; юля *результатом напряжен-  
ного предшествующего труда*, т. е. является своеоб-  
разным качественным скачком от накопления матери-  
ала к качественно новому его существованию — худо-  
жественному про из ведению.

На этом, в частности, настаивал К. С. Станислав-  
ский, говоря, что его «система» не фабрикует вдохно-  
вения. Она лишь подготавливает ему благоприятную  
почву. «Что же касается вопроса — придет оно или  
нет, то об этом спросите у Аполлона, или у вашей при-  
роды, или у случая... Посоветую вам... не гоняться за  
призраком вдохновения. Предоставьте этот вопрос вол-  
шебнице-природе, а сами займитесь тем, что доступно  
человеческому сознанию» (Работа актера над собой:  
В 8 т. Т. 4. С. 458-563). Иными словами, практик  
искусства настаивает, с одной стороны, на том, что  
необходима предварительная работа, а с другой сторо-  
ны, на том, что вдохновение может посетить только  
одаренного человека. Работающий одаренный человек  
достигнет творческого успеха, по мнению Станислав-  
ского.

Относительность вдохновения. Кстати, здесь вы-  
является еще одна черта этого удивительного этапа ху-  
дожественного творчества: состояние самозабвения  
переживали не все художники. Возможно, это связано  
с тем, что вдохновение как самозабвение присуще не  
всем видам искусства. Музыка, поэзия, театр — здесь  
состояние вдохновения-самозабвения присутствует до-  
вольно часто. Хотя можно согласиться и со Станис-  
лавским, что вдохновение па сцене готовится заранее,  
а не является даром, снизошедшим с небес, — по край-  
ней мере, для того чтобы ярко представить образ, надо  
сначала хотя бы текст выучить.

Если не все художники переживали состояние са-  
мозабвения, то уж, конечно, все переживали период  
необходимости работать, создавать, произведение ис-  
кусства.



Абсолютно ясно только одно: вдохновение приходит к художнику только тогда, когда он находится в *творческом поиске* — фиксирует все необычное, интересное, показательное.

В этом разделе употребляется термин «объективация»

и понятие «автор — образ — читатель» (или «автор — образ — реципиент»). Эти термины введены А. М. Левидовым в книге «Автор — образ — читатель» (ЛГУ, 1982). В данном пособии, с одной стороны, употребляются понятия, введенные Левидовым, но, с другой стороны, содержание этих понятий предстает несколько иным.

Процесс художественного творчества и, в частности, такой его этап, как вдохновение, отличаются тем, что художник, создав определенные образы, следует их *логике*, т. е. его талант сказывается в том, насколько умело он строит характер. Когда произведение заканчивается, начинается его совершенно особая, самостоятельная жизнь. Насколько художник умеет отделить образ от своего субъективного (человеческого, не художественного) взгляда, зависит ценность произведения искусства. Процесс объективации — это процесс создания *типического* образа (в основном в реалистическом искусстве).

На последнем этапе создания произведения становится ясно, художник перед нами или нет. Если художник, то *образ говорит за него*, если нет, то перед нами *декларация взглядов*, манифест, но не произведение искусства. Иными словами, в произведении наличествует так называемая «дурная тенденциозность». Ф. М. Достоевский советовал таким художникам писать не романы, а плакаты.

Повторяем, что объективация особенно важна в *реалистическом* искусстве, которое исповедует конкретно-чувственную его природу. Там, где эта (конкретно-чувственная) природа вытесняется крайним субъективизмом художника (субъективизмом как принципом), там нет места объективации.

*Самостоятельная* жизнь образа и есть показатель единства объективного и субъективного в образе, удачи в создании типического образа. Чем больше (точнее) *художник следует за своими героями*, тем гармоничней сочетание объективного и субъективного моментов в творческом процессе.

Это характерно для разных художественных направлений, существовавших до реализма. Скажем, в рамках романтизма (или классицизма), герой часто провозглашает идеи художника, однако он сам не может быть отождествлен с автором — он остается неповторимым героем в мире искусства. Пушкин в «Евгении Онегине», учитывая существующую романтическую традицию смешивать героя и автора произведения, писал:

Всегда я рад заметить разность  
Между Онепоим и мной...

Реалистическое же направление изначально предполагает гармоничное единство объективного и субъективного моментов в художественном творчестве.

Умение создать типический образ в реализме обобщается проблемой *единства объективного и субъективного* в художественном образе.

Своеобразие, неповторимая сила реалистического искусства состоит в том, что оно, не нарушая конкретно-чувственной природы, несет глубочайшее содержание, касается всеобщих моментов. На последнем этапе творческого процесса художник следует тому характеру, который он сам задал. И пусть Пушкин говорил, что Татьяна выкинула такую штуку, как не совсем понятное замужество. Он, конечно, лукавил, поскольку его Татьяна только так и могла поступить в предлагаемых им обстоятельствах.

**Понятие треугольника.** Если художник допускает определенный *выход из образа*, то произведение *теряет правдивость*, столь необходимую в искусстве реализма. Если же выхода нет, то создается своеобразный треугольник «автор—образ—реципиент», где образ составляет главное связующее звено (здесь и далее см.: Левидов А. М. Автор — образ — читатель)

Художественное восприятие — это восприятие объективированного художественного образа.

**Объективация образа** позволяет более полно показать отношение художника к высказываемым в произведении проблемам и героям, созданным самим автором. Образы Достоевского более объективированы. Многие герои этого писателя являются его антиподами, но это не сказывается на образности произведения. Это не есть беспристрастность писателя. Это художественная объективность в рамках реализма. Субъективность отражается в индивидуальном стиле произведения. Художественная объективность предоставляет множество различных точек зрения на проблемы бытия, выразителями которых являются разнообразные, не похожие друг на друга герои (образы-идеи). Объективность подчеркивает интерес автора к тому, что происходит вокруг него, к тем идеям, которые « витают » в воздухе.

Достоевский безусловно имеет свой собственный взгляд на мир и его проблемы, но он нигде *не декларирует* свою точку зрения. Она проявляется в конечном итоге (и в этом мастерство художника). В произведении мнения разнообразных героев существуют наравне (в том числе и с мнением писателя). Это безусловно активизирует художественное восприятие, творческую фантазию реципиента. Поэтому художниками и считают тех, кто умеет создать такой *неоднозначный* художественный мир, который способен развить « сознание реципиента. Особенного успеха здесь достигла русская литература и русское драматическое искусство (православие сыграло в этом значительную роль).

**Проблемы выхода из образа.** А. М. Левидов в своей книге «Автор — образ — читатель» всячески подчеркивает сложность объективации образа. При этом он ссылается на массу источников. В частности, он считает, что в «Скупом рыцаре» Пушкин допускает выход из образа. Это происходит в конце пьесы. Левидов считает, что герцог, так как он задан Пушкиным, не мог произнести заключительной фразы:

Он умер. Боже. Ужасный век. Ужасные сердца.

Слишком молод и неопытен герцог, с точки зрения Левидова, чтобы давать такие обобщения. Здесь, по его мнению, скорее звучит голос самого поэта.

Представляется, что здесь может быть и иное толкование образа герцога, ведь он представлен в двух беседах: и со старым рыцарем, и с его сыном.

В комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» Левидов в монологе Фамусова также видит отклонение от образа. Фамусов говорит:

Дались нам эти языки.

Берем же побродяг, и в дом, и по билетам.

Чтоб наших дочерей всему учить, всему —

И танцам, и пенью, и нелепостям, и вздохам

Как будто в жены их готовим скоморохам.

И хотя Левидов в этих рассуждениях поддерживает В. Г. Белинский, говоря, что Фамусов глуп для этих речей, позволим с-этим не согласиться. Фамусов как раз вполне умен именно для решения бытовых проблем. Самый элементарный житейский опыт, научивший его быть, когда надо, подхалимом, вполне мог вызвать трезвые рассуждения относительно обучения дворянских детей (дочерям все равно выходить замуж).

Точно так же и Чацкий. Его монологи, с точки зрения Левидова, — сплошной выход из образа, поскольку он, будучи умным человеком, должен понимать, что в гостиной Фамусова его не примут. Но разве умный человек и сдержанный — одно и то же? Разве не может толковый и образованный человек вспылить, не выдержав? Он же живой]

И хотя сам Пушкин называет Чацкого глупцом, все-таки герой Грибоедова не глуп. Может быть, Грибоедов выступил предтечей иного толкования образа. Он заставил читателей и зрителей задуматься о сложности человеческого характера. С одной стороны, интеллектуал, но с другой — молодой, пылкий человек, с одной стороны — сарказм, с другой — трепетная любовь, с одной стороны — знание проблем политики, света, но с другой — полнейшая неспособность понять, кем увлечена Софья. И, вообще, ие для нее ли, нако-

нец, он и читает эти монологи? Так понятно стремление молодого человека обратить на себя внимание. К тому же, как только он понимает, что Софья для него потеряна, он сразу уезжает. Если Грибоедов и не предполагал этого на сознательном уровне, то его пьеса позволяет все-таки сделать такой вывод.

Левидов же подчеркивает, что указанные выходы из образа были вызваны стремлением Пушкина и Грибоедова высказать публично те или иные мысли. Это оправдывает, с точки зрения Левидова, выходы из образа.

В этой связи уместно вспомнить весь советский театр эпохи застоя (по крайней мере те театры, которые пользовались популярностью). Он просто существовал на этих выходах из образа. Чеховские Иванов, Платонов, дядя Ваня, профессор Серебряков, произнося чеховский текст, взывали к реальным социальным проблемам и именно поэтому имели часто успех. Тиль Уленшпигель из знаменитого спектакля М. Захарова «Тиль» был никакой не костеровский герой, а тот, кого ждали в нашем государстве. Все это были оправданные выходы из образа.

**Необходимость объективации.** И тем не менее объективация образа совершенно необходима в драматическом искусстве. Артист на сцене и на экране никогда не должен играть (изображать) *свои* чувства, он должен изображать *чувства героя*. Здесь как раз и пролегал разрыв между артистом «от Бога» и простым удачливым раскованным малым. Скажем, кто-то (пусть этих людей и не так много) вполне сможет сыграть самого себя в предлагаемых обстоятельствах, но, только обладая талантом, можно сыграть, например, Жанну д'Арк. Важным является также то, что в театре важны не чувства человека, играющего роль Антония, а чувства Антония, данные нам Шекспиром. Как только мы почувствуем, что плачет или смеется не Антоний, а Иванов или Петров, произойдет спад напряжения художественного восприятия. Опыт переживания актеру необходим, но он должен быть задействован опосредованно. Именно поэтому наилучший возраст для Гамлета — чуть больше тридцати. Когда и жизненный опыт есть, и Гамлет не предстает старцем

Поэтому велик интерес к личной жизни актеров, к массовому искусству, поскольку именно там происходит отождествление героя и образа, более того, это отождествление для создания имиджа звезды просто необходимо. В голливудской (наиболее жесткой) системе звезд, особенно в начале ее формирования, артисты, подписывая контракт со студией, обязывались вести тот образ жизни, который им приписывал имидж. Так, Мэри Пикфорд не должна была посещать дорогие рестораны и ночные заведения, поскольку это не соответствовало создаваемому ею образу.

В настоящем искусстве оценивают и интересуются собственно профессиональными достижениями артиста, а если интерес вызывает его биография, то только как причина успеха или неуспеха.

Любопытный пример приводит Шаляпин в своей «Маске и жизни» о настоящих слезах актера, играющего паяца, которые вызвали гомерический хохот во всем зале. Актер плакал своими слезами. Был выход из образа.

Об этом же догадалась актриса Джулия Ламберт в романе С. Моэма «Театр»: нельзя играть *свою* любовь на сцене, она никому не интересна.

Здесь в основном говорилось о *непроизвольных* выходах из образа, связанных, так сказать, с благими намерениями (либо активная социальная позиция, либо творческое непонимание).

Но бывают выходы из образа, обусловленные *конъюнктурой* иного порядка. Герой высказывает мысли, угодные власти, — это искусство тоталитарного государства. И здесь уже уместно рассматривать направление не реализма, но, возможно, социалистического реализма, и однозначный вывод сделать трудно.

Итак, не соглашаясь с Левидовым в ряде примеров, можно полностью с ним согласиться в том, что объективация — трудный процесс.

Следующим важным этапом существования художественного образа является **художественное восприятие**. Здесь разные школы предлагают разные его оценки. Если диалектико-материалистическая ориентация отталкивается при анализе восприятия от художественного произведения и культурной подготовки реципиента, то эстетика иррационалистическая, интуитивист-

екая рассматривает произведение искусства лишь первым толчком в восприятии, а то и вообще отрицает его существование, поскольку восприятия разных респондентов дают разные вторичные художественные образы.

При истинно художественном восприятии рождается *вторичный*, но-тоже художественный образ.

Достаточно часто художественный образ рассматривается как *образ-произведение* или как *образ-характер*. В рамках этого подхода характеризуют конкретные произведения<sup>1</sup> и конкретных персонажей. Здесь необходимо помнить о том, художественный образ имеет сноп особенности в каждом виде искусства.

#### План

- 1- Проблема классификации искусств в истории эстетики.
2. Особенности пространственно-временного континуума художественного образа в киноискусстве как тфосгратктветгао-временном виде творчества.

Согласно онтологическому критерию искусства делятся на пространственные, временные, пространственно-временные. Каждый из видов искусства представляет или художественное пространство, или художественное время, или художественное пространство — время. Задача художника (в рамках проблемы художественного пространства и времени) состоит не в воссоздании реального пространства и времени, а в создании *оригинальной*, только ему (художнику) присущей •концепции художественного пространства и времени.

Проблема художественного пространства и времени является в эстетической теории важной потому, что онтологические параметры произведений различных видов искусства во многом определяют *возможности* и *специфику* той или иной трактовки художественного образа.

### 1. Проблема классификации искусств в истории эстетики

В чистом виде проблема художественного простран-

ства и времени была поставлена в эпоху Просвещения. Но уже аптечные мыслители, выделяя характерные черты того или иного вида искусства (в основном поэзии, музыки и изобразительного искусства), фактически выходили на проблему *специфики художественного творчества*.

Так, *пифагорейцы*, подчеркивая выразительные возможности музыки, в частности указывая на ее экспрес-

сивность, катарсический характер, выделяли ее из ряда других видов искусства.

**Платон** разделял (эпос (мастерство, ремесло) и поэзию, подчеркивая божественный характер поэзии и ремесленный (зависящий от мастерства) характер других видов искусств.

**Аристотель**, разделив искусства на подражательные (миметические) и дополняющие природу, подошел к проблеме специфики художественного творчества, но не решил ее. В основном это произошло из-за представления искусства Аристотелем как созидания. Но нельзя не отметить того, что великий мыслитель, раскрывая сущность трагедии, фактически раскрывает особенности искусства слова, т. е. временного искусства.

Знаменитые скульпторы античности **Мирон, Скопас, Агесандр, Атенодор, Полидор** на практике осознавали особенности организации художественного пространства скульптуры.

На различие специфических особенностей средств поэзии и скульптуры указывал **Дион Хрисостом**. Античный мыслитель различал самобытность поэзии и самобытность скульптуры. Он, в частности, говорил о том, что «искусство поэтов совершенно самобытно и неприкосновенно». Так, Гомер, с его точки зрения, умел находить *характерные слова* для изображения грохота, жужжания, стука, треска, удара. Он умел, подчеркивал Дион Хрисостом, воспроизводить словом голоса потоков, лесов, ветров, пламени, пучины, звон меди и грохот камней. Знаменитый поэт не испытывал недостатка ни в каких словах. С их помощью он умел производить на души людей именно то впечатление, которое хотел.

Таким же самобытным представляется Хрисостому и искусство ваятеля. Оно требует владения ремеслом и крепко связано с работой руки. Скульптор должен каждому своим скульптурным творением *фиксировать определенный момент*, в котором воплощена вся мощь божества, в котором присутствует первообраз.

Поэты создают в своих произведениях образы и формы проявления божества. Им дано изобразить и их

движение, и их покой, к тому же они (Боги) могут говорить, выражать словами свои чувства.

Искусство ваяния (скульптуры) в силу своих, как сказали бы сейчас, онтологических параметров не в состоянии создать подобие зарницы или молнии — они будут лишены блеска, не в состоянии изобразить гром — скульптура не может передать звук. «Поэтам предоставлена в этом полная свобода, а искусство ваяния в таком случае совершенно бессильно: оно требует проверки с помощью зрения». В рассуждениях Диона Хрисостома наличествует одна из первых классификаций искусств, опирающаяся на онтологический критерий, т. е. он разделяет искусства на пространственные (скульптура) и временные (поэзия).

Средневековая эстетика также касалась проблемы морфологии искусств. Обращение к ней, естественно, было продиктовано богословскими причинами, но сама проблема является эстетической. **Василий Великий**, уделяя внимание визуальному восприятию, характеризовал пространственные виды искусства (в частности, живопись). Высказывая мысль о том, что *произведения живописи не подражают видимому, а восходят к смысловым сущностям*, Василий Великий, с одной стороны, указывал на природу художественного образа вообще, а с другой стороны, подчеркивал своеобразие искусства живописи. Он задумывался над природой художественного восприятия, в частности изобразительного искусства: «То ли нечто воздействует на глаз, то ли глаз испускает нечто, приближающееся к предмету и заставляющее его быть прекрасным». Василий Великий подчеркивал, что гедонизм искусства (и изобразительного и музыкального) может укрепить религиозное чувство человека (религиозный утилитаризм).

**Григорий Нисский** уделял большее внимание искусству слова, чем живописи. Он считал, что текст (в частности, текст Евангелия) всегда несет более емкое содержание, чем живопись. «Красота мыслей (евангельских) подобна красоте многоцветных лугов». Рассуждения Григория Нисского убеждают в том, что он

чувствовал специфику словесного творчества, более ассоциативного и емкого по содержанию.

Эстетика эпохи **Возрождения** также касалась проблемы морфологии искусств. Как и в предыдущие эпохи, это было связано с общим мировоззрением эпохи. Возрожденцы рассматривали особенности пространственных искусств. Именно они, искусства, связанные с визуальным восприятием, с их точки зрения, *могли* наиболее полно отобразить божественную красоту.

Как уже отмечалось, проблему онтологической специфики искусств поставила эпоха **Просвещения**. Жан-Батист Дюбо, французский просветитель, одним из первых специально обратил внимание на то, что различные виды искусства отличаются друг от друга своей пространственно-временной характеристикой. У него не встречаются термины «пространственные» и «временные» искусства, но фактически он вводит онтологический критерий, когда рассуждает о сюжетах, свойственных исключительно поэзии, и о сюжетах, свойственных исключительно живописи. Он подчеркивал, что «сюжет произведения должен быть не только интересен сам по себе, нужно еще, чтобы он соответствовал тому виду искусства, которому произведение искусства принадлежит. Есть сюжеты, более подходящие для живописцев, чем для поэтов, а есть более приличествующие поэтам, чем живописцам» (Дюбо Ж.-Б. Критические размышления о поэзии и живописи. М., 1976. С. 70), Поскольку действие, изображенное на картине, представляется застывшим, но художник не может поведать о событиях, происходивших до этого мгновения, он не может показать, как прошлое отразилось в настоящем. Поэзия же повествует о всех примечательных событиях, поэт может описать и то, что было в прошедшем, и то, что будет в будущем. Сравнивая творчество живописца и поэта, Дюбо пишет: «...если живописец изменяет выражение скорби на лицах персонажей, сообразно с их полом, возрастом, национальностью и темпераментом, то трудно вообразить, как бы мог справиться с подобной задачей эпический поэт, не загромоздив свою поэму множеством

скучных описаний... Читатель никогда бы не простил Поэту подобных длиннот» (Там же). Французский просветитель подчеркивает, что каждое из искусств приспособлено своими онтологическими параметрами к воспроизведению определенной стороны действительности: живопись — к воспроизведению пространства, поэзия — к воспроизведению времени.

Наиболее детальную разработку проблема онтологической специфики искусства получила у немецкого просветителя Г.-Э. Лессинга («Лаокоон, или О границах живописи и поэзии», 1776). В этом произведении Лессинг анализирует сходства и различия живописи и поэзии, сопоставляет и классифицирует их, применяя онтологический критерий. Надо отметить, что интерес Лессинга к этой проблеме был обусловлен *отстаиванием им принципов реализма и выступлением против классицизма*. Последний часто переносил признаки одних видов искусства на другие, чем способствовал, с точки зрения Лессинга, понижению художественных достоинств поэзии и живописи: живопись становилась неестественно театральной, а поэзия излишне напыщенной и описательной. Лессинг же стремился определить «место» каждого вида искусства в системе художественной деятельности, выявить своеобразие каждого. Это позволило бы каждому конкретному виду искусства наилучшим образом воспроизвести связи и отношения реального мира.

Лессинг, в отличие от теоретиков классицизма, полагал, что предметом отражения у художника является *вся действительность*, а не только прекрасная часть ее. Разные же виды творчества, обладая специфическими особенностями, обращаются к «своему», характерному для них *предмету изображения*.

В «Лаокооне...» Лессинг обосновывает мысль о том, что поэзия имеет свои специфические законы, которые принципиально отличаются от законов изобразительного искусства. Средства, которыми располагают поэзия и живопись, не являются для художника и поэта лишь *механическим внешним орудием*: между средствами и специфическим характером искусства существ-

вует объективная взаимосвязь: «Когда поэт олицетворяет отвлеченные идеи, он уже достаточно характеризует их именем и действиями. У художника этих средств нет. Поэтому он должен наделять свои олицетворенные абстракции символическими знаками, которые бы давали возможность их распознать. Эти знаки, имея в данном случае особенное значение, превращают абстракции в аллегории. Женская фигура с уздой в руке (олицетворение Умеренности) или другая, прислоненная к колонне (олицетворение Постоянства), представляют в изобразительном искусстве аллегорические существа. Между тем умеренность и постоянство являются для поэта не аллегорическими существами, а олицетворенными абстракциями. Символы такого рода художник изобрел по необходимости. Ибо ничем иным он не может дать понять, что значит та или иная фигура. К чему навязывать поэту те средства, пользоваться которыми художника заставляет необходимость» (Лессинг Г.-Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии. М., 1957. С. 415).

Таким образом, Лессинг был первым, кто показал, что *онтологические параметры произведений искусства определяют пределы возможностей той или иной трактовки художественного образа*. Со времени написания «Лаокоона...» проблема классификации искусства гва наполнилась глубоким содержанием. Зависимость, установленная Лессингом для поэзии и живописи, распространяется и на все остальные виды искусства, даже на те, которые еще не появились.

Лессинг указывает на то, что все виды искусства могут изображать и тела, и действия, и пространство, и время. Только один ряд видов искусства (пространственные) изображает пространство *непосредственно*, а время *опосредованно*<sup>1</sup>, а другой ряд видов искусства (временные) изображает время *непосредственно*, а пространство *опосредованно*. Это часто называют законом художественной семиотики. Лессинг не настаивает на том, что пространственные искусства должны только изображать пространство, а временные — время, он стремится к максимальному раскрытию специ-

фики каждого вида искусства. Лессинг показывает на примере скульптуры «Лаокоон», как скульптор должен передавать время. Художник, работающий в камне, должен запечатлеть тот момент, который отображает и прошлое и будущее. Немецкий просветитель выражает идею *единства непосредственного и опосредованного отражения и универсального охвата мира средствами разных видов искусства*,

Если в конце XVIII в. усиление специфики каждого из искусств было важнее, чем глубокое взаимодействие их, то в другие культурно-исторические периоды преобладает последнее. Художественное творчество развивается по двум путям.

Первый — отказ от воспроизведения тех отношений, которые не могут быть переданы данным видом искусства адекватно, непосредственно (путь, за который ратовал Лессинг в конце XVIII в. в борьбе за реализм).

Второй — стремление искусств опосредованно передать те отношения, которые им, из-за их онтологических параметров, невозможно непосредственно, адекватно передать. Этот путь ведет каждый вид искусства к преодолению его ограниченности. Так, музыка часто стремилась к изобразительности своих образов, литература — к наглядности, живопись стремилась передать время. Каждый из этих путей ценен своими достоинствами. Последний путь отчетливо ценен тем, что возбуждает представление, ассоциативное мышление. Историко-художественный процесс как бы и движется в этом поле противоположных тяготений, на каждом из полюсов которого ему открываются своеобразные эстетические ценности (Каган М. С. Пространство и время в искусстве как проблема эстетической науки// Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974).

В каждом пространственном и в каждом временном искусстве появляются принципиальные различия возможностей решения проблемы художественного пространства и времени. Задача поиска наиболее оптимальных выразительных возможностей в простран-

ственно-временных искусства оборачивается проблемой *единства пространственно-временного континуума художественного образа*.

## 2. Особенности пространственно-временного континуума художественного образа в киноискусстве как пространственно-временном виде творчества

- О художественном пространственно-временном континууме правомерно говорить и во временных, и в пространственных видах искусства, но там всегда одна из координат представлена ассоциативно, опосредованно. В пространственно-временных видах искусства (театр, кино, телевидение, светомузыка) обе координаты представлены *непосредственно*, поэтому и говорят о единстве пространственно-временного континуума. В этом художественном континууме, как и в реально<sup>^</sup> координаты нераздельны, только в искусстве, как, например, в кино, они слиты гением художника.

В кино пространственно-временной континуум кинообраза подобен безграничному пространству и времени *реального* мира. То есть кино (как и телевидение), как никакие другие виды искусства находится как бы на стыке действительного и художественно воспроизведенного пространства и времени.

Целью истинного художника, творящего в рамках пространственно-временного вида искусства, является достижение такого уровня, когда *отдельные выразительные возможности этого искусства не сопровождают друг друга в готовом произведении, а находятся в органичном взаимодействии*. Интеграция этих разнообразных возможностей является одной из основ формирования единого комплексного чувства человека («зрение — слух»), что в свою очередь является основой формирования эстетического отношения человека к действительности, основой формирования человеческой чувственности.

«Вторичный художественный образ» реципиент может создать только на основе развитой челове-

ской чувственности, на основе сформированного целостного чувства объективной реальности. Поэтому можно утверждать, что *пространственно-временные искусства должны развиваться, комплексно осваивая все свои выразительные возможности*.

Отсюда и проистекают особенности художественного воспроизведения реального пространственно-временного континуума. Так, история киноискусства — это эволюция простой «движущейся фотографии» до многообразия художественных форм пространственно-временного континуума явлений, фактов, событий. К в начале своей истории и сейчас кино стоит перед трудностями одного порядка.

Практика киноискусства показывает, что начало его художественности есть рождение выразительного кадра, а несколько позднее — системы выразительно-изобразительных средств. *Выразительность — всеобщий признак художественных средств киноискусства*. С ее созданием начинается становление художественного пространственно-временного континуума. Поэтому исходное понятие теории фильма часто определяют как «создание киновыразительности».

Здесь и начинаются трудности. Они связаны с самой природой киноизображения. *Киноизображение ~ всегда явление искусства*, но оно существует не только в этом измерении. Оно фиксирует определенный момент физического пространственно-временного континуума, но делает это в формах самой действительности. Получается, что выразительная и репрезентативная функции киноискусства постоянно «борются». В этом и состоит главная трудность при создании фильма. *Как сделать так, чтобы конкретная, узнаваемая физическая реальность перестала быть таковой и превратилась в ткань искусства, в созданный режиссером, оператором, художником, актером и еще множеством людей художественный мир?* Художественное восприятие кинообраза определяется именно этим, а не первичным информативным изображением. Кажущаяся легкость работы художника в кино, из-за обращения его к хороню узнаваемому миру, оборачивается невероятной трудностью,



Конечно, здесь речь идет об искусстве кино. Ибо если затронуть массовое искусство, то в его рамках восприятие реципиента будет определяться тем же, чем оно определялось при просмотре первых фильмов Люмьеров: аттракционом, но не авторским видением мира. У Люмьеров поражал эффект «движущейся фотографии», в современном массовом искусстве поражают современные спецэффекты, созданные на базе компьютерной техники, но не самобытный пространственно-временной континуум художественного образа.

Кадр и весь фильм в целом принадлежат одновременно двум противоположным рядам. Художнику в кино *необходимо преодолеть фотографическую точность, простое копирование физической реальности*, но с ее же помощью создать художественный образ. Причем истинному художнику надо еще остерегаться и нарочитых спецэффектов, оттягивающих на себя внимание и выполняющих по сути ту же функцию, что «движущаяся фотография», т. е. функцию аттракциона, функцию удивления зрителя. Сама природа киноискусства, таким образом, выдвигает перед художником кино новые, необычные вопросы, которые не стояли перед творцами в других видах искусства. И здесь *проблема победы выразительности над репрезентативностью, основанной на воспроизведении единства пространственно-временного континуума художественного образа, предстает как главная*. Видимо, поэтому С. М. Эйзенштейн утверждал, «что, с точки зрения сопротивления материала, кинокадр в процессе обращения с ним, пожалуй, упорнее гранита. Эта сопротивляемость для него специфична. И тяга его к полной фактической неизменяемости... гнездится глубоко в его природе» (Эйзенштейн С. М. Соч: В 6 т. Т. 5. М., 1968. С. 57).

Уже говорилось о том, что морфология искусств, и, в частности, классификация их по онтологическому критерию, позволяет лучше выявить специфику данного вида творчества. Точно так же *понятие единства пространственно-временного континуума художественного образа* (а такое единство определяется гени-

ем художника) *позволяет глубже понять специфику кино*.

Каждый из этапов развития кино предстает как очередная ступень борьбы упоминавшихся *репрезентативной и выразительной функций киноизображения*. И в так называемый «довыразительный» период (1895 — 1913-1914 гг.), и в период обретения кино образности (1913-1914 — 1925 гг.) перед художниками кино стояла проблема преодоления «сопротивления материала», из которого строится киноизображение. На первом этапе (указанные 1913-1914 — 1925 гг.) кино открыло собственные выразительные пространственно-временные средства: смену планов, смену ракурса, наконец, монтаж. Здесь выдающуюся роль сыграли русские и американские кинорежиссеры (Кулешов, Эйзенштейн, Гриффит, Блэктон). Их художественные поиски отразились на всем последующем развитии мирового кинематографа. В настоящее время *монтаж можно толковать как индивидуальное (оригинальное) художественное пространство-время*, как тот пространственно-временной континуум художественного кшгообраза, который присущ конкретному художнику. Разнообразие современного киноязыка — наглядное свидетельство этого.

В отечественном кино о разнообразии киноязыка свидетельствует эволюция киностилей — индивидуальных форм организации пространственно-временного континуума художественного образа. Смена одного стиля другим — поиск новой формы соотношения реального и художественного пространства-времени. *Стиль «подвижной камеры» и «эстетики документальности»* в середине 50-х — начале 60-х гг. был вызван стремлением очеловечить механизм камеры; не просто фиксировать реальность, но видеть и воспроизводить ее как видит человек, воспроизводить мир скромно, стараясь этим убедить зрителя, что перед ним реконструкция подлинных событий. Конкретно эти задачи были убедительно решены М. Калатозовым, М. Хуциевым, Г. Чухраем.

Моделировка камерой реального пространственно-временного континуума в рамках «эстетики документальности», развиваясь, приводит к возникновению нового взгляда на мир через объектив камеры, к торжеству умения моделировать человеческий взгляд. Условно этот стиль называют «живописным». Он характеризуется интенсивностью живописности кадра, относительной статичностью камеры, что влияет на активность зрительского восприятия. Представителем этого стиля может быть назван Н. Михалков (преимущественно его раннее творчество).

Кинематографические стили не являются чем-то навсегда застывшим. Современный кинематограф синтезирует подчас противоположные стилевые тенденции, предлагает новые способы конструирования пространственно-временного континуума художественного образа. В современном кино отчетливо звучат постмодернистские мотивы. Об их присутствии говорит сама организация кинематографического пространства-времени: откровенные художественные цитаты (и кинематографические, и литературные), ирония самого автора над своим произведением, новый киноязык и т. п. Представителями нового стилевого направления могут быть названы А. Хван, В. Тодоровский, Д. Евстигнеев.

Современное зарубежное кино также представляет блестящие образцы новых пространственно-временных конструкций на экране. Например, французская лента «Королева Марго». Здесь пространственно-временная организация влияет на всю образность картины. Созданный режиссером П. Шеро художественный пространственно-временной континуум отстраняет зрителей от современного ритма жизни, даже от пространственно-временного мира Л. Дюма. Кажется, что фильм полностью погружает в реальную атмосферу средневековой Франции. «Криминальное чтиво» К. Тарантино безусловно представляет «замкнутый временной круг». Здесь присутствуют намеренно длинные диалоги («растянутое» время), призванные подчеркнуть идиотизм ситуации; совершенно по-новому работают

традиционные выразительные средства — ракурсы, планы и т. п. Эта «игра со временем» — определенный знак пародии.

Необходимо отметить, что реципиент (зритель) довольно скоро привыкает к разнообразию художественной трактовки реального пространственно-временного континуума. Естественно, что такая привычка складывается не сразу, сначала новый взгляд может вызвать недоумение, даже отторжение, но потом он входит в аудиовизуальное восприятие реципиента (особенно, когда тот или иной творческий прием активно тиражируется массовым искусством); и как только появляется новый взгляд, новый оригинальный пространственно-временной образ, прежний не просто уходит в прошлое, но стареет. Естественно, что и в других видах искусства с рождением каждого нового художника рождается новый мир, но кинохудожник, создавая свое пространство-время, более чем представитель какого-либо другого вида искусства, зависим от аудиовизуального восприятия, от стереотипов этого восприятия. В таких искусствах, как кино, где задействована мощная техническая база, где новый взгляд художника на мир строится с помощью новой техники, с помощью новейших средств, аудиовизуальное восприятие во многом определяется научно-техническими достижениями и открытиями. Быстрое развитие научно-технической базы влечет за собой и быстрое изменение стереотипов художественного восприятия. Традиционным искусствам это не грозит.

Разработка проблемы пространства и времени художественного образа позволяет глубже изучить природу искусства. Это особенно важно для тех видов творчества, которые только формируются. Среди них светомузыка, возможно, «виртуальное» искусство.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
<b>ЭТИКА</b>	
<b>I. Этика — учение о морали и нравственности .....</b>	<b>15</b>
<b>II. Основные этапы и направления развития этики .....</b>	<b>20</b>
1. Этические учения Древнего Востока.....	23
2. Античная этика .....	33
3. Средневековое христианское учение о нравственности.....	61
4. <i>Этика Нового времени</i> .....	71
5. Современные этические теории.....	91
<b>III. Проблема происхождения и природы морали .....</b>	<b>148</b>
<b>IV. Основные этапы исторического развития нравственности</b>	<b>175</b>
1. Нравственность в рабовладельческом обществе .....	183
2. Нравственность в феодальном обществе.....	188
3. Нравственность в буржуазном обществе.....	203
<b>V. Социальная сущность, назначение и функции морали....</b>	<b>220</b>
<b>VI. Общая структура морали и ее основные элементы .....</b>	<b>242</b>
1. Моральная практика и моральное сознание.....	243
2. Моральное сознание — структура и содержание .....	257
<b>VII. Проблемы функционирования морали как целостной системы .....</b>	<b>285</b>
1. Моральная оценка, ее природа и особенности.....	285
2. Нравственный поступок и его оценка .....	295
3. Моральная свобода и нравственная ответственность личности.....	305
<b>ЭСТЕТИКА</b>	
Введение.....	323
<b>I. Предмет эстетики.....</b>	<b>325</b>
1. Термин «эстетика» .....	325
2. Формулировка предмета эстетики.....	325
3. Роль искусства в процессе формирования человеческой чувственности.....	327
4. Прекрасное — традиционный предмет изучения эстетики .....	327
5. Факторы, влияющие на становление предмета эстетики.....	329
6. Основные разделы эстетики.....	330
<b>II. Эстетика античности .....</b>	<b>335</b>
1. Периодизация античной эстетики.....	335
2. Особенности развития античной культуры и эстетики .....	336
3. Особенности искусства Древней Греции .....	342
4. Эстетика ранней классики .....	357
5. Эстетика средней классики .....	361
6. Эстетика высокой классики .....	372
7. Эллинистическая эстетика .....	381
<b>III Эстетика Византии .....</b>	<b>383</b>
V 1. Происхождение Византии .....	383
"-2. Особенности византийской эстетики .....	386
3. Основные понятия византийской эстетики .....	388
<b>IV. Эстетика средневековья .....</b>	<b>402</b>
1. Романский стиль .....	402
2. Готический стиль .....	407
<b>V Эстетика Возрождения .....</b>	<b>414</b>
1. Периодизация .....	414
2. Термин «Возрождение» .....	415
3. Особенности культуры Возрождения .....	415
4. Основные принципы эстетики Возрождения .....	418
5. Северное Возрождение .....	423
<b>Эстетика барокко .....</b>	<b>426</b>
1. Причины появления барокко .....	426
История термина «барокко» .....	428
Теоретики барокко .....	428
Основные принципы барокко .....	429
Искусство барокко .....	431
<b>Эстетика классицизма .....</b>	<b>438</b>
История термина «классицизм» .....	438
Истоки классицизма .....	439
3. Основные принципы классицизма .....	445
4. Искусство классицизма как отражение его теоретических принципов .....	448
<b>Эстетика романтизма....</b>	<b>454</b>
1. Термин «романтизм» .....	454
2. Основные причины появления движения романтизма .....	455
3. Основные черты романтизма .....	457
4. Теория романтической иронии .....	467
Особенности эстетики XIX— XX вв .....	469
<b>Художественный образ .....</b>	<b>473</b>
1. Художественный образ в реализме.....	473
2. Художественный образ как процесс. Основные этапы художественного творчества .....	479
<b>XI Пространство и время художественного образа .....</b>	<b>495</b>
1. Проблема классификации искусств в истории эстетики .....	495
2. Особенности пространственно-временного континуума художественного образа в киноискусстве как пространственно-временном виде творчества .....	502

КУТУБУХОНА

В. А. Кондратов

**ЭТИКА**

Е. А. Чичина

**ЭСТЕТИКА**

Ответственный редактор Ю. С. Барщ.  
Корректор Г. Бибикина

Лицензия ЛР № 065164 от 02.06.97 г. Сдано  
в набор 17.12.97. Подтесано в печать 10.03.98.  
Формат 84x108/32. Бумага офсетная. Усл. и  
л. 26,88. Тираж 10 000 экз. Зак. № 45.

Издательство «Феникс» 344007, г.  
Ростов на-Дону, пер. Соборный, 17

Отпечатано с ютовых диапозитивов в ЗЛО «Книга»  
344019, г. Ростов на-Дону, ул. Советская, 57

**Книга** издательства «Феникс» можно приобрести в крупнейших магазинах г. Москвы:

*ТД «Библио-Глобусл*  
ул. Мясницкая, 6 (тел. 925-24-57)

*ТД «Москва»*  
ул. Тверская, 8 (тел. 229-66-43)

*«Московский дом книги»*  
Новый Арбат, 8 (тел. 290-45-07)

*«Молодая гвардия»*  
ул. Большая Полянка, 28 (тел. 238-50-01)

*«Дом педагогической книги»*  
ул. Пушкинская, 7/5 (тел. 229-50-04)

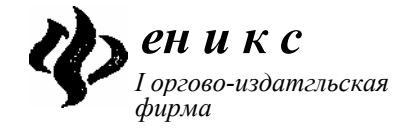
*«Медицинская книга»*  
Комсомольский проспект, 25 (тел. 245-39-27)

и других.

**По вопросам оптовых и мелкооптовых поставок книг издательства «Феникс» обращайтесь в г. Москве в фирму «Ридас»:**



Новоданиловская  
набережная, 9  
(тел. 954-30-44).



*Издательство «Феникс» приглашает к  
сотрудничеству авторов"*



— НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЙ И  
НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В  
ОБЛАСТИ СОЦИАЛЬНЫХ И  
ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК



-МЕДИЦИНЫ



— ПРОГРАММИРОВАНИЯ  
И ВЫЧИСЛИТЕЛЬНОЙ ТЕХНИКИ

**Все финансовые затраты берем на СЕБЯ,  
высокие гонорары выплачиваем  
согласно договорам.**

344007, г. Ростов-на-Дону,  
пер. Соборный, 17  
Тел. (8632) 62-58-34  
Факс (8632) 62-38-11