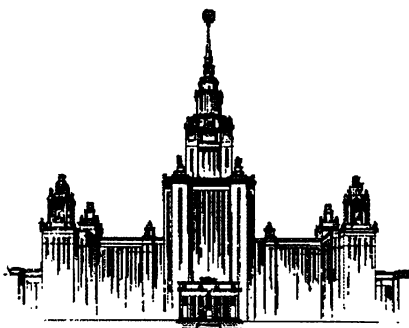

КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Редакционный совет серии:

Председатель совета
ректор Московского университета
В.А. Садовничий

Члены совета:

Виханский О.С., Голиченков А.К., Гусев М.В.,
Добреньков В.И., Донцов А.И., Засурский Я.Н.,
Зинченко Ю.П. (ответственный секретарь),
Камзолов А.И. (ответственный секретарь),
Карпов С.П., Касимов Н.С., Колесов В.П.,
Лободанов А.П., Лунин В.В., Лупанов О.Б.,
Мейер М.С., Миронов В.В. (заместитель председателя),
Михалев А.В., Моисеев Е.И., Пушаровский Д.Ю.,
Раевская О.В., Ремнева М.Л., Розов Н.Х.,
Салецкий А.М. (заместитель председателя),
Сурин А.В., Тер-Минасова С.Г.,
Ткачук В.А., Третьяков Ю.Д., Трухин В.И.,
Трофимов В.Т. (заместитель председателя), Шоба С.А.



Учебник
для вузов

А.В. Разин

Э Т И К А

*Рекомендовано Отделением по философии,
политологии и религиоведению УМО
по классическому университетскому образованию
в качестве учебника для студентов
философских специальностей*

626914

Москва
Академический Проект
2006

УДК 17
ББК 87.7
Р17

ПЕЧАТАЕТСЯ ПО РЕШЕНИЮ УЧЕНОГО СОВЕТА МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

д-р филос. н., проф. **Р.Г. Апресян**,
д-р филос. н., проф. **А.В. Кезин**

Разин А.В.

Р17 **Этика: Учебник для вузов.** — 3-е изд., перераб. —
М.: Академический Проект, 2006. — 624 с. —
(«*Gaudeamus*», «*Классический университетский учебник*»).

ISBN 5-8291-0709-0

Учебник подготовлен профессором кафедры этики философского факультета Московского Государственного Университета А.В. Разиным. В нем отражается многолетняя практика преподавания курса этики в МГУ и в ряде других учебных заведений. Материал логически разделен на две части: историю этики и ее теорию. Историческая часть строится в логике рассмотрения того, как человек осознает сам себя в качестве личности через те нравственные проблемы, с которыми он сталкивается. Во второй части предлагаются ответы на те проблемные вопросы, которые формулируются в процессе исторического развития этической мысли.

**УДК 1
ББК 87**

© Разин А.В., 2006
© МГУ им. М.В. Ломоносова,
художественное оформление, 2006
© Академический Проект, оригинал-
макет, 2006

ISBN 5-8291-0709-0

Уважаемый читатель!

Вы открыли одну из замечательных книг, изданных в серии «Классический университетский учебник», посвященной 250-летию Московского университета. Серия включает свыше 200 учебников и учебных пособий, рекомендованных к изданию Учеными советами факультетов, редакционным советом серии и издаваемых к юбилею по решению Ученого совета МГУ.

Московский университет всегда славился своими профессорами и преподавателями, воспитавшими не одно поколение студентов, впоследствии внесших заметный вклад в развитие нашей страны, составивших гордость отечественной и мировой науки, культуры и образования.

Высокий уровень образования, которое дает Московский университет, в первую очередь обеспечивается высоким уровнем написанных выдающимися учеными и педагогами учебников и учебных пособий, в которых сочетаются как глубина, так и доступность излагаемого материала. В этих книгах аккумулируется бесценный опыт методики и методологии преподавания, который становится достоянием не только Московского университета, но и других университетов России и всего мира.

Издание серии «Классический университетский учебник» наглядно демонстрирует тот вклад, который вносит Московский университет в классическое университетское образование в нашей стране и, несомненно, служит его развитию.

Решение этой благородной задачи было бы невозможным без активной помощи со стороны издательств, принявших участие в издании книг серии «Классический университетский учебник». Мы расцениваем это как поддержку ими позиции, которую занимает Московский университет в вопросах науки и образования. Это служит также свидетельством того, что 250-летний юбилей Московского университета — выдающееся событие в жизни всей нашей страны, мирового образовательного сообщества.

Ректор Московского университета
академик РАН, профессор

В. А. Садовничий

ЧАСТЬ I
ПРЕДМЕТ ЭТИКИ. ИСТОРИЯ ЭТИКИ

1.1. Предмет и объект этического знания

В любой теории, как известно, различается предмет и объект. Объект составляет всю реальность, попадающую в поле внимания. Сам же предмет представляет те стороны, свойства реальности, которые выявляются в связи со специфическими целями изучения. Для этики объектом изучения является поведение людей. Но оно изучается различными науками: психологией, социологией, правом... Этика же изучает поведение, развивающееся на основе моральных мотивов, выявляет причины, порождающие такие мотивы, общественные условия их воспроизводства, то есть те факторы, которые позволяют с определенной степенью уверенности говорить о том, что моральные мотивы имеются не у какого-то одного человека, а у многих людей, что в обществе существуют и воспроизводятся устойчивые нравственные отношения. Предмет любой науки требует специфических методов своего изучения. Но что значит выявить метод исследования для этики и, вообще, для философии? Фактически для того, чтобы рассмотреть какое-то явление философски, необходимо дать всю культурно-историческую характеристику эпохи.

В Древней Греции полагалось, что специфическими методами философии являются спор, разговор, направленный на выяснение содержания понятий, а также незаинтересованное созерцание (*theoria*). Во многих концепциях полагалось, что созерцание, самососредоточение может помочь открыть глубинные нравственные истины. В Средние века философия была тесно слита с теологией. Нравственные мотивы разви-

вались здесь преимущественно на основе религиозных представлений о грехе, покаянии, спасении. В Новое время философия опирается на методы развивающихся естественных наук, среди которых основное место занимают анализ и синтез, а также метод движения мысли в процессе познания, предполагающий выделение абстрактной сущности, а затем восхождение от абстрактного к конкретному. Соответственно, нравственные мотивы пытались прояснить на основе познания сущностных сторон природы человека, освобождения от «призраков», искажающих видение сущности. Позитивистская философия сосредотачивается на анализе языка науки, запрещая философам делать какие-либо выводы метафизического характера, не выводимые из наглядно наблюдаемых фактов (протокольных предложений). В отношении морали позитивистская философия ставила задачу анализа морального языка, рассмотрение моральных суждений с точки зрения их непротиворечивости. В современную эпоху, однако, снова возникает глубокое сомнение в том, что мир можно познать чисто рациональным путем. Многие философы обращаются к исследованию глубинных, неосознанных установок индивидуального сознания, к анализу обыденного языка. Философы лингвистической ориентации, экзистенциалисты, неореалисты видят в обыденном языке гарантии общего смысла употребления моральных понятий. В герменевтике пытаются разработать методы познания, связанные с отказом от традиционного понятия истины, заменой его понятием смысла и понимания. При таком разбросе мнений закономерно возникает вопрос о том, имеет ли вообще философия и этика как философская дисциплина собственные методы исследования?

Если же отвлечься от методов и обратиться к реальности, в которой происходит выражение нравственных мотивов поведения, к понятиям нравственного сознания, нормам, принципам поведения, то здесь исследователя также ждут значительные трудности. Содержание моральных понятий оказывается более трудно уловить даже по сравнению с такими абстрактными философскими понятиями, как, скажем, понятие материи или сознания, так как мораль имеет непосредственный выход в практику. Она прямо касается взаимных отношений

между людьми, проявляется в индивидуальных реакциях одних на поведение других, что делает содержание нравственных представлений вариативным, исторически относительным, хотя в самой теории постоянно осуществляется поиск интерсубъективного всеобщего нравственного смысла. Эмоции, автоматизмы сферы подсознания, реакции обыденного сознания, развивающиеся на основе стереотипов житейской мудрости, достаточно сложно поддаются наблюдению из-за многообразия локальных сообществ, имеющих индивидуальные особенности нравственной жизни.

Содержание моральных норм, которые, казалось бы, наиболее четко, формально определяют фундаментальные нравственные требования, в действительности также оказывается трудно раскрыть, потому что многие из них представлены в неявной, латентной форме. Они проявляют себя через устойчивые поведенческие реакции реальных носителей норм, окружающих каждого отдельного человека, то есть через нравственное сознание и поведение, которым обладают живущие в данном обществе люди, через образы, представленные в художественной литературе, примеры стойкости и героического поведения. Лишь незначительная часть наиболее простых и фундаментальных норм морали получает определенную вербальную кодификацию.

Сложность вычленения предмета этики как науки о морали заключается также в том, что нравственные отношения включены в широкий круг всех иных общественных отношений. Явления общественной жизни в принципе можно классифицировать как моральные (относящиеся к морали и оцениваемые положительно), аморальные (относящиеся к морали и оцениваемые отрицательно) и неморальные. С выявлением последних дело, однако, обстоит достаточно сложно. Конечно, в обществе имеют место, например, экономические связи, складываются производственные отношения. На первый взгляд они не имеют отношения к морали. Однако, как только мы опускаемся на уровень конкретных действий людей, в том числе, исследуем действия, которые влияют на характер производственных отношений, мы обнаруживаем, что и они несут определенную моральную нагрузку. Например, решение о закрытии нерентабельных шахт это, в общем-то, решение производ-

ственного характера. Но, как только мы начинаем думать о том, что из-за этого решения тысячи рабочих окажутся без средств к существованию, данное решение попадает под компетенцию моральных оценок.

Можно предположить, что многие отдельные действия людей представляются сугубо личными решениями, не имеющими общественного значения, и потому не относящимися к морали. Например, если человек обдумывает, как ему провести отдых: поехать на рыбалку или пойти собирать грибы — это сугубо индивидуальный выбор. Но если оценивать характер проведения досуга не в смысле выбора отдельного действия, а в смысле общей тенденции распределения времени жизни — сразу же появляются вопросы морального характера. Действительно, досуг может быть развивающим какие-то продуктивные способности личности, или наоборот, способствующим их регрессу. Человек может уделять ему больше или меньше времени: все это затрагивает интересы других людей и не может не волновать общество. Следовательно, даже предпочтения в организации досуга приобретают характер факторов, попадающих под моральную оценку. Соответственно, понятие неморальных действий имеет относительный смысл. Фактически отдельные действия человека могут в большей или меньшей степени иметь тот или иной моральный смысл, но полностью освободиться от него невозможно.

Таким образом, мы выявили, что сфера моральных отношений достаточно широка и во многом неопределенна. Методы этического исследования, также как и методы философского исследования вообще, также не выглядят определенными. Возникает вопрос о том, а следует ли в таком случае вообще говорить о предмете этики как науки и заниматься ее изучением. Я думаю, что на него нужно дать положительный ответ, а сомнения можно преодолеть на основе следующих аргументов. Во-первых, следует отметить, что разные методы философского исследования работают в разных культурно-исторических условиях, для которых они являются приемлемыми и в определенной степени ответственными, хотя бы в том смысле, что могут заставить человека обратить внимание на моральные мотивы своего поведения. Во-вторых, они несомненно взаимодополняют друг друга и имеют развитие в историчес-

кой практике в том смысле, что сами методы уточняются, превращаются в логически выдержанную процедуру, создающую основу для существования некоторой философской школы. Что же касается включения моральных мотивов в иные системы мотивации, объединения морального поведения с другими видами деятельности, то это, конечно, усложняет задачу исследователя, но не отменяет значения изучения морали.

Необходимость развития этики как науки о морали и связанная с ее существованием общественная (культурная) функция нравственного просвещения более всего нужны для облегчения процесса индивидуальной мотивации. Мотивация — это осознанное осмысление целей предполагаемого поступка. Она осуществляется с разных сторон. С точки зрения утилитарной (к каким результатам может привести данный поступок в смысле обеспечения условий жизни), технологической (реализацию каких конкретных целей в смысле предметного преобразования он приносит), гедонистической (это поведение, прямо направленное на получение каких-то чувственных удовольствий), прагматической (это более сложные, по сравнению с непосредственными чувственными удовольствиями, цели, которые зависят и от самого субъекта и от обстоятельств, в которых разворачивается индивидуальная жизнь, например — такие, как престиж, карьера, месть и т. д.), и, наконец, — собственно нравственной, т. е. с точки зрения обдумывания того, насколько человек своими действиями ущемляет или не ущемляет, развивает или не развивает интересы других людей, приносит пользу или вред обществу, развивает или не развивает свои общественно ценные качества.

Некоторые из перечисленных характеристик могут составлять предмет не только моральных, но и правовых оценок, попадать под действие юридических норм. Однако в морали человек обязательно рассматривается в качестве со-творца выполняемой им нормы. Он принимает ее добровольно в силу убеждения в ее целесообразности, отождествления требований данной нормы с сущностной стороной собственных жизненных установок. Что касается престижа, карьеры, самоудовлетворения, то это в принципе комбинированные потребности, в которых может присутствовать нравственный мотив, хотя он и не является здесь

единственным. О том, как происходит объединение разных мотивов в практическом действии человека и какими психологическими механизмами это объясняется, мы поговорим в дальнейшем.

В исторической тенденции развития общества жизнь человека все более индивидуализируется, обстоятельства, в которых приходится принимать решения, становятся более разнообразными, возможность отдельной личности повлиять на характер событий за счет своего нравственного выбора в принципе увеличивается. Хотя этой тенденции и противодействуют многие факторы, связанные с массовой культурой, идеологией, информационной революцией, поведение современного человека все-таки более свободно, по сравнению, скажем, с условиями жизни в сословно организованном обществе, где отдельный индивид прежде всего подчинен традиции, где весь режим его существования оказывается в основном жестко регламентированным. Это означает, что возрастает степень индивидуальной ответственности и, соответственно, усложняется процесс мотивации.

Данную мысль можно подтвердить исторически. Одно из наиболее элементарных правил упорядочивания межличностных отношений — талион¹ фактически совершенно не касается субъективного намерения, а учитывает только результат индивидуального действия. Субъективное намерение представлено только в отношении к самому талиону, в представлении о его целесообразности. Золотое правило нравственности (поступай по отношению к другому так же, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе) исходит из возможности соотнесения своего бытия с бытием другого, что предполагает развитую способность к абстракции, саморефлексии, сосредоточение в процессе индивидуальной мотивации. Последняя заповедь закона Моисея гласит: «Не пожелай жены брата своего». И хотя это еще ветхозаветная заповедь, здесь уже несомненно выражено желание устранения зла на уровне мотивов. В заповедях Христа устранение мотивов дурных поступков становится основным орудием борь-

¹ Талион — принцип морально-правовой ответственности в раннеклассовом обществе, когда наказание точно соответствует причиненному вреду («око за око», «зуб за зуб»).

бы со злом. Если же, допустим, взять работу Э. Фромма «Иметь или быть», то совершенно очевидно, что здесь обсуждаются уже не только ограничительные функции морали, связанные с предотвращением неправомερных действий в отношении другого, но и назначение человека, вопрос о том, в чем заключается высший смысл его жизни. Таким образом, совершенно очевидно возрастание внимания к индивидуальным мотивам поведения, желание прояснения целей собственного бытия.

Для облегчения личного морального выбора, а в ряде случаев — и убеждения человека в необходимости его совершения, прежде всего необходима теоретическая этика. При этом она не может предложить окончательных ответов, как не может сделать это и все философское знание применительно к решению иных, не связанных непосредственно с нравственной проблематикой мировоззренческих вопросов. Но этика может прояснить ситуацию выбора, сделать его более понятным для личности и показать, к каким последствиям приведет то или иное решение.

Ситуация морального выбора возникает тогда, когда проявляет себя противоречие между личным интересом и такими условиями общественной жизни, которые оказываются несовместимыми с определенными возможностями его удовлетворения. Эта ситуация, в которой предполагаемое поведение вступает в конфликт с принятыми в обществе моральными нормами, которые известны личности, в определенной степени вошли в глубинные структуры ее собственной психической организации, стали автоматизмами поведения, поэтому выбор сопровождается эмоциональным напряжением, тем, что может быть названо психологическим дискомфортом. Другая ситуация выбора — это ситуация, когда человек отказывается от одних своих желаний ради удовлетворения других, рассматриваемых в качестве более высоких, в большей мере отвечающих назначению человека, в глобальном смысле — когда человек отказывается от одной своей природы, ради того, чтобы сформировать другую, более высокую, способную обеспечить иной уровень бытия, на основе новых, приобретенных способностей и потребностей. Понятно, что такое поведение не может строиться без какого-то представления человека о себе самом, о целях его жизни.

В некоторых исследованиях моральный выбор рассматривается как то, что совершается только в настоящий момент. Так, Ю.А. Шрейдер отмечает: «Моральный выбор — это не планирование отдаленного будущего и не теоретическая прикидка того, как следует поступить в некоторых возможных обстоятельствах. И то и другое можно отложить на неопределенный срок. *Моральный выбор совершается здесь и сейчас* — в обстоятельствах, над которыми мы не властны»¹. Я не могу согласиться с такой постановкой вопроса. Личность сталкивается не только с критическими ситуациями, требующими немедленного решения, но и с такими ситуациями, в которых человек, например, обдумывая перспективные планы своей жизни, постепенно принимает судьбоносные для него самого решения, пытается реализовать одни возможности и навсегда расстается с другими. Это обдумывание порой может занять достаточно долгое время, оно предполагает рациональное, разумное прорабатывание возможных последствий выбора, соотнесение своих целей с опытом жизни других людей. От того, что такой выбор совершается не моментально, напряжение в процессе принятия решения не уменьшается, оно только приобретает иной характер. Не исчезают и моральные критерии данного выбора, так как принимая решения об организации своей жизни, человек в то же время думает о собственном достоинстве, о развитии своих отношений с другими людьми.

Из сказанного ясно, что сама ситуация морального выбора не возникает без того, чтобы личность имела некоторое осознанное представление о действующих в обществе моральных нормах, о принципах организации общественной жизни, и о том, что есть сам человек. Однако, обращая внимание на значение рациональной мотивации, на теоретическую рефлексию процесса нравственной жизни, следует опасаться и другой крайности. Она заключается в игнорировании непосредственного опыта нравственных взаимоотношений, в навязывании людям какой-то ложной нравственной идеи, порожденной неправильными, исторически ограниченными теоретическими выводами.

Особенностью этики как нормативной науки, пытающейся обратить теоретические выводы в практику, объясняется также то, что теоретики морали обычно сами пытались жить в соответствии с произведенными ими выводами. Так Аристипп, сформулировавший позицию гедонизма, ходил на балы к королям, вкушал радость от вина и дорогих кушаний, сохраняя, однако, присущее ему достоинство философа, а Диоген, выражающий аскетическую позицию, сидел в бочке. Жизнь в соответствии с одним основополагающим принципом неизбежно оказывалась обедненной и нередко заканчивалась аморальной позицией, в которой мудрец противопоставлял себя обществу.

На римской почве первоначально реализовалось в основном единое представление о нравственных добродетелях, основанное на представлении о воинской доблести, о долге перед отечеством. В христианстве эгоистическому стремлению к славе, наоборот, был противопоставлен принцип смирения гордыни, ограничения собственного эгоизма и милосердия как выражения всеобщей любви.

Все эти решения были порождены в определенных исторических условиях и имели свои разумные основания. Но все они, по крайней мере в процессе своего возникновения, не были чем-то совершенно не вызывающим сомнения. Верность тех или иных теоретических положений, конечно, проверяется успехом жизненной практики тех людей, которые их принимают. Однако даже в случае успеха все равно остается сомнение, ведь, всегда имеется возможность, хотя бы и в отдаленном будущем, организовать жизнь на основе иного принципа. Следовательно, всегда остается необходимость критической рефлексии, необходимость взгляда как бы вынесенного за пределы существования в рамках данной системы, изучающего эту систему с позиции стороннего наблюдателя.

Этика как раз и представляет собой теорию, в которой подвергаются критическому рассмотрению определенные исторически возникшие представления о морали, о реальных, осуществимых в действительности, и желательных, представленных в реальности в виде возможности формах поведения. В английском языке есть понятие «conduct». «Conduct» — это как раз поведение,

построенное в соответствии с определенной идеей. Такое содержание отличает значение данного понятия от «behavior». Допустим, спрятаться, когда тебе угрожают силой, или ответить на силу превышающим насилием — это обычное поведение. Так поступают и животные. Это «behavior». Но подставить правую щеку, когда тебя ударили по левой — это уже «conduct», это поведение, построенное в соответствии с определенной идеей. Этика подвергает анализу такое поведение. Она критически рассматривает саму идею, подвергает исследованию практические последствия ее осуществления. В этом, собственно, и состоит ее основное назначение.

В современном мире человек сталкивается с массой ситуаций, вызывающих противоречие между разными мотивами, скажем, когда имеет место противоречие между желанием профессионального самоутверждения и обязанностями перед своей семьей, когда встает вопрос о выборе между более высоко оплачиваемой или более интересной работой, когда необходимость заботы о близких мешает реализации иных жизненных планов и т. д. Наиболее остро ситуация выбора встает тогда, когда действия попадают под компетенцию разных норм, а иногда и разных систем морали¹. Для того, чтобы совершить правильный выбор, необходимо привлечь арсенал всех возможных средств, начиная от простого знакомства с историей жизни других людей, прорабатывая, далее, ситуацию выбора теоретически, в том числе — на основе обдумывания наиболее общих идей о назначении человека, условия обретения им счастья, и заканчивая своеобразной психотерапевтической процедурой, в которой человек пытается представить себя в ситуации уже совершенного выбора, пережить эту ситуацию эмоционально. Этика как наука, прежде всего, и нужна для того, чтобы прояснить основания морального выбора, продемонстрировать личности те способы рассуждения о жизни, которые уже были осуществлены в истории человечества.

¹ Для того чтобы, условно говоря, не выбрать «сепоку», т. е. обязательное вспарывание живота, как выбирали японские самураи при противоречии между нормами преданности роду и императору — необходимо действительно глубоко анализировать каждую ситуацию предполагаемого нравственного действия.

Предметом этики, следовательно, в самом общем плане является поле морального выбора человека, изучение арсенала тех средств, с помощью которого он совершается. При этом к арсеналу средств можно отнести как объективные общественно канонизированные условия совершения выбора (это прежде всего моральные нормы), так и личные ресурсы его совершения (это эмоционально-волевые качества индивида). Последние, однако, хотя они и являются субъективным достоянием каждой отдельной личности, не существуют без поддержки со стороны общественного сознания в том смысле, что они сами развиваются под влиянием определенных нравственных идей, оказываются направленными на реализацию этих идей. В этом смысле они невозможны без рациональных представлений о надлежащем моральном поведении человека, что уже, несомненно, составляет предмет теоретической этики.

Что же касается *объекта этического знания*, то он в силу практической ориентации этики имеет двоякое значение. С одной стороны, это та общественная реальность, которая подвергается наблюдению и изучению для формулирования положений самой теоретической этики. В таком ракурсе объектом этического знания являются реально существующие нравы, поведение людей. С другой стороны, в качестве объекта воздействия этического знания выступает сам человек, его нравственное просвещение, развитие у него положительных нравственных качеств. В данном аспекте этическое знание соединено с воспитательной функцией, так или иначе представленной в культуре каждого общества.

Объектом воздействия этического знания становится также вся система существующих в обществе социальных норм, содержание которых может уточняться, получать более точную вербальную формулировку за счет работы этической мысли, если речь идет о собственно моральных нормах. Это особенно касается разработки различных этических кодексов, в частности — кодексов профессиональной морали, интенсивно развивающихся в современном обществе. Что же касается влияния этической мысли на другие социальные нормы, прежде всего на нормы права, то

здесь этика выполняет функцию поддержки, усиления таких норм или же, наоборот, функцию их социальной критики. Она оценивает существующие нормы с точки зрения общих представлений о социальной справедливости, поддерживает их или подвергает критике, выступая за необходимость утверждения новых норм. В свою очередь и правовые нормы могут поддерживать, усиливать практическую действенность некоторых этических принципов.

1.2. Этика как система идей

Слово «этика» исторически происходит от древнегреческого слова «*êthos*», которое означало совместное жилище и правила, порожденные совместным общением. Этос — совместное жилище (Илиада), обычай, темперамент, характер. *Moralis* — римское слово, использованное Цицероном для перевода греческого слова «этический». Так что, мораль и этика в принципе — синонимы. Но в современном словоупотреблении в русском языке под моралью больше понимаются реально существующие нравы, нравственные отношения, а под этикой — именно наука о морали.

Таким образом, этимология термина «этика» показывает, что предметом исследования данной науки является практическое поведение людей, нормы, обеспечивающие условие сплочения общества, преодоления зоологического индивидуализма и агрессивности. Но по мере развития общества к этому первоначальному смыслу, конечно, добавляется много нового. Люди пытаются осмыслить такие проявления нравственной жизни, как мучение совести, сострадание, стремление к утверждению собственного достоинства, дружба, жертва собой ради другого и многое другое. Человек постоянно пытается ответить на вопрос о смысле своего бытия, понять, что значит его жизнь в бесконечном течение времени и безграничном пространстве. Эти вопросы также имеют нравственное значение, заставляют задумываться об обязанностях перед будущими поколениями, о собственном вкладе в развитие духовной культуры общества. И не случайно многие великие люди обращались к потомкам в виде исповеди. Такие исповеди как литературные произведения оста-

вили, например А. Августин, Ж.-Ж. Руссо. Они стремились обессмертить свое имя в своих идеях, представленных вместе с тем не только в общей форме, но и пережитых эмоционально в собственном опыте.

Столь многообразное содержание самого предмета этики — морали, конечно, порождает разнообразные представления тогда, когда человек задумывается о своей нравственной жизни, о взаимоотношениях с другими людьми.

Когда говорят об этике, у многих возникают самые разные представления: кто-то считает, что этика — это этикет, правила вежливого, уважительного отношения к другому; кто-то — что это наука об определенных желательных чертах характера, добродетелях (умеренность, мужество, мудрость, справедливость); у кого-то возникает образ грызущей совести, воспоминания о сильных нравственных переживаниях; другие, возможно, задумываются о справедливости или несправедливости каких-то явлений общественной жизни, долге и обязанностях.

Каждое из названных представлений действительно отражает какие-то стороны морали и что еще более важно — раскрывает определенные способы построения системы этического знания. Эти способы проявляют себя в конкретных исторических условиях как определенные приоритеты теоретической мысли. Так, античная этика в основном была этикой добродетелей. В Средние века практически действующая мораль во многом была основана на жесткой регламентации правил жизни различных сословий, внешне поддерживаемой правилами этикета. В Новое время возникает необходимость разработки такой морали, которая могла бы быть одинаковой для всех, несмотря на реальные различия видов деятельности, осуществляемой каждым человеком. Это делает актуальным разработку принципов этики долга, хотя эти принципы уже явно проявляют себя и в христианской этике в Средние века. В современную эпоху в связи с усиленным вниманием общества к правам человека, к обеспечению условий для самовыражения каждой личности, в этике становится крайне актуальной тема справедливости.

Сказанное, однако, не означает, что теоретики этической мысли занимались только названными вопро-

сами и их приоритеты были жестко распределены по эпохам. Любой способ построения нравственной системы, какая бы категория ни была взята в нем за исходную, и какие бы в нем ни были сделаны приоритеты, все равно предполагает использование различных понятий, описание с помощью этих понятий разных сторон человеческой жизни.

Можно отметить следующие, отражающие фундаментальные стороны жизни человека разделы этики: *аретология* — учение о добродетелях; *геонтология* — учение о долге; *аксиология* — учение о ценностях; *фелиология* — учение о счастье; *танатология* — учение о смерти; *учение о справедливости*. В ряде случаев это перекрещивающиеся понятия. Так, например, в качестве ценности могут быть рассмотрены не только какие-то блага, но и моральные нормы и добродетели. Тем не менее, каждое из названных понятий отражает свой специфический подход к исследованию моральной реальности.

В религиозной этике мы можем столкнуться с другими устоявшимися названиями, также каким-то образом членищими нравственную теорию (учение о духе, о грехе, о благодати, об искуплении и спасении).

Недостаточное внимание к категориям, нежелание заниматься категориальным анализом может породить значительную путаницу. Например, сейчас часто употребляется термин *духовность*. Между тем, он не имеет общепринятого светского толкования, что порождает значительную путаницу в теории и в нравственных оценках, остается, например, непонятным, можно ли противопоставлять духовность знаниям, может ли неграмотный человек быть высоко духовным и т. д.

Среди категорий, позволяющих дать первые определения морали, можно выделить категории добра и зла, поступка, долга.

Исторически в категории *добра* и *зла* вкладывался разный смысл. Первоначально под добром понималось все то, что способствует стабилизации условий жизни, говоря современным языком, все то, что поддерживает гомеостаз. Под злом, наоборот, понимались все опасности, все неблагоприятные воздействия. К злу, наряду с действиями, выходящими за рамки традиции, относились также эпидемии, неблагоприятные погодные ус-

ловия и т. д. В дальнейшем, в истории развития классового общества, вычленяется более узкий смысл понимания добра и зла. Эти категории начинают соотноситься с оценками поступков людей.

Поступок определяется как действие, субъективно мотивированное и имеющее общественное значение. Оценки поступков производятся на базе принятых норм морали и связанных с ними представлений нравственного сознания. Утверждение в общественной жизни нравственных требований, норм морали имеет длительный характер, совершается в исторической практике, связанной с выживаемостью определенных сообществ. Это означает, что упорядочивание поведения людей осуществляется в морали не просто за счет их теоретических представлений о необходимости должного поведения. Оно представляет реализацию более сложных процессов, в которых элементы духовного творчества отдельных лиц сочетаются со стихийными механизмами массового поведения (типа подражания, имитации, идентификации с группой). В конечном счете любые представления о должном поведении достаточно долго существуют в культурной истории человечества только в том случае, если они получают подтверждение в практике выживания различных социальных групп и более крупных социально-исторических общностей людей.

Причем, в жизни социально-исторических общностей людей, в самом процессе их консолидации создается такая социальная реальность, которая не имела места до введения некоторой социальной нормы. Это означает, что мораль не может быть определена как система некоторой регуляции, призванная просто блокировать нежелательные для общества, разрушающие его поступки, вроде воровства, нанесения увечий другому и т. д. Конечно, данные ограничения имеют место в морали. Но они не составляют ее единственного содержания. Для сравнения можно, например, взять нормы «не кради» и экзогамный запрет. Понятно, что «не кради» это просто условие сохранения собственности, обеспечение ненарушения интересов другого, что, кстати говоря, обеспечивается не только моралью, но и правом. Но если оценить возникновение и социальные последствия такой нормы, как экзогамный зап-

рет, то это не просто обеспечение стабильности общества. Это условие самого его возникновения. В этом смысле понятие *духовно-практическое освоение* имеет более точное содержание для научного определения морали, чем социологическое понятие *регуляция поведения*. Речь идет о том, что моральное сознание осваивает мир и одновременно конструирует его (а не просто подправляет). Это и отражается термином *духовно-практическое освоение*. Важнейшим итогом духовно-практического освоения действительности является утверждение в общественной жизни определенных социальных норм. Они воспроизводятся в жизни различных групп, социально-исторических общностей и являются способом передачи канонизированного в данной культуре представления о должном. На основе этого представления строятся практические взаимоотношения людей, выполняются ожидания одних людей относительно возможного или обязательного (высоко вероятного) поведения других. Например, представления о том, что голодного накормят, попавшему в беду помогут, с членом своей группы в условиях примитивного общества обязательно поделится пищей и т. д.

Мораль представляет способ практически духовного освоения действительности, связанный с использованием идеальных образцов (норм) для общих оценок поведения на основе исторически канонизированного представления о различии добра и зла. На базе норм и нормативных идей, представленных в нравственном сознании общества, по поводу отдельных поступков выносятся нравственные суждения, направленные на коррекцию поведения, стабилизацию условий общественной жизни.

Идеальные образцы — это устойчивые формы коммуникации. Это то, что придает надежность нашим ожиданиям в отношении поведения другого, вызванного нашими действиями или запросами. Например, если я спрашиваю кого-то, как пройти на такую-то улицу, я ожидаю получить правильный ответ и не рассчитываю, что буду обманут, тем более — не ожидаю, что в ответ на мой вопрос будет проявлена в отношении меня какая-то агрессия. Устойчивые ожидания, собственно, и гарантируют воспроизводство того, что называется *общественными отношениями*, прежде всего теми, которые

складываются, проходя через волю и сознание людей, т. е. осознанными общественными отношениями. Конечно, в обществе есть еще и другие отношения. Материальные, или, как их иногда называют, производственные. Эти отношения складываются независимо от воли и сознания людей и представляют собой стихийно возникающие пропорции, необходимые для воспроизводства общественного богатства, для бесперебойного осуществления материального производства. Но следует учесть то обстоятельство, что сами эти материальные отношения не могли бы существовать без определенной степени надежности в личных коммуникациях людей. Например, они не могли бы существовать, если бы все друг друга обманывали, если бы заключенные соглашения не выполнялись. Такую устойчивость личных коммуникаций наряду с нормами права гарантируют и нормы морали.

Нормы морали складываются стихийно. Субъект нормотворчества и объект действия моральных норм обычно совпадают. Это отличает мораль от права, нормы которого разрабатываются управленческими органами государства и вводятся в действие соответствующими решениями законодательной власти. Конечно и в праве мы не имеем дело с полным произволом законодателя. В нормах права, во-первых, находит выражение общее представление о праве как применении равного масштаба к разным лицам, во-вторых — выражение исторически обусловленных представлений о справедливости, связанной с эквивалентом рыночного обмена, защитой собственности, гарантией прав человека и т. д. Тем не менее нормы права представляют более формализованный и, так сказать, более искусственный, по сравнению с нормами морали, регулятор поведения.

Функции морали поэтому более дифференцированы по сравнению с функциями права. В то время как право выполняет в основном, функцию согласования уже развитых интересов людей, мораль активно влияет и на формирование самих этих интересов. В этике обсуждаются вопросы о смысле жизни, назначении человека, что непосредственно оказывает влияние на цели личного бытия.

Теоретики морали называли очень разнообразные ее функции, такие как регулятивная, социально-кри-

тическая, идеал-полагающая, функция трансляции культуры. В ряде своих функций мораль, несомненно, объединена с другими феноменами культуры, например, с обычаями, традицией (функция трансляции культуры); в ряде функций она демонстрирует независимость от них (социально-критическая функция).

В определенном ключе специфика морали может быть раскрыта на основе понимания специфики средств воздействия на поведение личности. Нормы и требования морали, несомненно, имеют отличия от других общественных норм. Они выражаются в следующем:

а) неинституциональный характер норм морали.

Санкции моральных норм носят идеальный характер. Их исполнение в основном не поддерживается деятельностью специальных институтов. По крайней мере мораль может существовать и без таких институтов;

б) конфликт должного и сущего. Мораль обычно предъявляет личности завышенные требования, которые не могут быть в полной мере реализованы в настоящей действительности. Отсюда возникает желание изменения человека и изменения окружающего его общества;

в) свобода выбора. Человек волен следовать или не следовать предписаниям морали. Хотя в реальной практике его выбор зависит от общественного мнения, в наиболее глубоком смысле нравственный человек остается моральным даже тогда, когда его действия осуществляются вне всякого внешнего контроля;

г) всеобщность выражения нравственного требования. Нравственное требование предъявляется всем людям Земли, независимо от их национальной, расовой, классовой принадлежности. Идеалы личной жизни, формулируемые этической мыслью, считаются принципиально доступными для подражания, такими, которые могут быть реализованы в жизненной практике любого человека;

д) должный характер. Свобода выбора как теоретическая посылка понимания морали и как эмоционально-психологический фактор не означает, тем не менее, отсутствия императивности требования. Несмотря на более общее, по сравнению с норма-

ми права, выражение, стремление представить свои требования как добровольное желание, сознательно принять интерес другого в качестве равного своему собственному, нормы морали все равно обладают императивной (обязательной для исполнения) природой. Без таких формализованных средств поведения духовно-практическое отражение действительности невозможно, ибо сама новая, искусственно создаваемая реальность, должна иметь средства собственного воспроизводства, средства обеспечения устойчивости задаваемого в ней качества бытия.

Кроме норм, которые представляют собой наиболее жесткие и формально фиксированные требования, относящиеся к более или менее типичной ситуации действия, в морали большую роль играют также *принципы поведения*. Они выражают обобщенные представления о типах взаимоотношения личности и общества. Например, принцип коллективизма, принцип индивидуализма, принцип невмешательства в частную жизнь и т. д. В защите своих принципов каждая система морали обычно тесно смыкается с правом.

1.3. Этика как философская наука

Вопрос о философской природе этического знания был реально поставлен в литературе прошлых лет в связи с распространенным определением философии как науки о наиболее общих законах природы общества и мышления. Поскольку этика касается не только общих, но и частных законов бытия человека, «опускается» до уровня конкретных рекомендаций к организации практической жизни; в случае принятия упомянутого выше определения, получается что она выходит за пределы философского знания. Достаточно известными болгарскими этиками, в частности, В. Момовым, в свое время был прямо сформулирован тезис о том, что этика лишь по традиции рассматривается как философская наука. Так из области философского знания была устранена та ее часть, которая фактически, если взять историю философии, завершала большинство известных философских систем или даже целиком лежала в их основаниях.

Приведенный вывод представляется вполне закономерным, если вспомнить методологию, на базе которой он был сделан. Дело в том, что в марксистском подходе к философии была очень ограничена ее онтологическая часть, философия была чрезмерно гносеологизирована. В борьбе с так называемыми натурфилософскими учениями философии вообще было отказано в праве делать какие-либо вероятностные выводы о законах организации бытия в целом. Между тем, все формы мировоззрения, включая мифологию, религию, саму философию, пытаются дать человеку именно представление о мире в целом, пытаются выявить какие-то основания бытия, позволяющие обрести смысл собственного индивидуального существования. Иначе говоря, всякое мировоззрение пытается преодолеть пропасть между человеком, его сознанием, способным к анализу и целеполаганию, к оценке вероятных перспектив собственного бытия в мире (в объективной реальности), и самим миром, который всегда остается до конца неизвестным, который (если исключить искусственную среду обитания) не создан самим человеком.

Для того чтобы выводы об общих целях жизни человека, его ценностных приоритетах, его нравственной позиции были убедительными, хочется именно получить знание о порядке организации мира в целом. Человек, разумеется, стремится прожить более счастливо и желает иметь надежные критерии определения счастья. Поэтому-то философия всегда и пыталась достичь целостного знания о мире. Ясно, что приобрести такое знание, сделать выводы о всеобщем и бесконечном, опираясь лишь на отдельные области знания, исследуемые конкретными науками, нельзя. Невозможно достичь его и на основе простого суммирования знания конкретных наук. Эта процедура породила бы больше вопросов, чем ответов, так как по мере исследования отдельных областей и интеграции разных наук новые проблемы возникают лавинообразно. Но знание о всеобщем и бесконечном, если исключить откровение, в то же время нельзя получить ниоткуда, кроме как из конкретного знания. Получается сложная ситуация: знание о всеобщем и бесконечном нужно построить на основе познания ограниченных областей реальности, но, обладая лишь таким знанием, нельзя быть до конца уверенным в истиннос-

ти выводов, касающихся всеобщего и бесконечного. В этом двойственном положении, вообще говоря, заключается природа философского знания, которое стремится быть доказательным, построенным по типу естественно-научного и в то же время не может полностью быть таковым в силу бесконечности мира, неисчерпаемости бытия. Многие философские концепции решают это противоречие, обращаясь к так называемому интуитивному познанию, утверждают возможность контакта с бытием в состоянии экстаза или самоотрешения. Мы не думаем, что это единственный путь развития философского знания, но считаем, что философия и этика могут делать выводы вероятностного характера, включая рассуждения, предположения об организации универсума в целом. «Если философ стремится охватить, очертить мир в целом, он неизбежно должен дорисовать контуры мира, «включив» в него не только социум, но и проблематичные миры, космический разум и многое другое, в том числе такое гипотетическое, что граничит с человеческой фантазией. Общая, философская «картина мира» содержит в себе также человеческое, эмоциональное отношение к миру, его оценку с точки зрения судеб индивида и человечества»¹. С такой постановкой вопроса сочетается определение идей, которое предлагает испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет: «Прорехи в наших верованиях — вот те бреши, куда вторгаются идеи. Ведь назначение идей состоит в том, чтобы заменить нестабильный, двусмысленный мир на мир, в котором нет места двусмысленности. Как это достигается? С помощью воображения, изобретения миров. Идея — это воображение. Человеку не дано никакого заранее предопределенного мира. Ему даны только радости и горести жизни. Влекомый ими человек должен изобрести мир. Большую часть самого себя человек наследует от предшествующих поколений и поступает в жизни как сложившаяся система верований. Но каждому человеку приходится на свой страх и риск управляться с сомнительным, со всем тем, что стоит под вопросом. С этой целью он выстраивает воображаемые миры и проектирует свое в них поведение. Среди этих миров один кажется ему в идее наиболее прочным и устойчивым, и

¹ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия.— М., 1996.— С. 63—64.

человек называет этот мир истиной или правдой. Но заметьте: истина или даже научная истина есть не что иное, как частный случай фантастического»¹.

Но возможна и другая позиция в отношении решения спорных философских вопросов. Это позиция разумного скептицизма. В рамках такого подхода полагается, что мы можем строить ориентиры собственной жизни только на основе тех реальных фактов, которыми мы владеем, и что нам совсем не нужно конструировать для этого какие-то метафизические миры. Здесь я хочу привести одно положение популярного в XIX в. и, к сожалению, почти забытого сейчас американского философа Р.Г. Ингасола.

31 декабря 1897 г. Ингасол посетил лабораторию Томаса Эдисона. Он произнес короткую речь, которая была записана на один из первых граммофонов Эдисона. Отрывок этой речи сохранился в записи, которая находится в музее частной корпорации Р.С.А., производящей аудиосистемы. Копия этой записи и ее письменная интерпретация находятся в настоящее время в музее, расположенном в доме, где был рожден Ингасол (Дрезден, штат Нью-Йорк). Отрывок очень показателен в плане выражения позиции Ингасола и стиля его речей, насыщенных короткими эпиграммами. В русском переводе он имеет следующий вид: «Отрицая все религиозные представления, я утверждаю мое собственное, и оно имеет следующий вид. Счастье единственное благо. Время быть счастливым сейчас. Место быть счастливым здесь. Способ быть счастливым — сделать счастливыми других. Это представление есть нечто краткое, но оно достаточно велико для этой жизни, достаточно сильно для этого мира. Если есть другой мир, тогда, когда мы окажемся там, мы сможем произвести другое представление. Но данное представление определено достаточно для этой жизни»².

Я думаю, что философская этика должна привлекать весь возможный арсенал средств для убеждения

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. — М., 1991. — С. 475 — 476.

² Музей: место рождения Роберта Грина Ингасола — Дрезден, штат Нью-Йорк: Interpretive sign, Robert Green Ingersoll Memorial Committee. Amherst, 1977.

человека в необходимости нравственного поведения. Материалом для этого в принципе служит все накопленное человечеством знание, включающее законы любой степени общности, начиная от всеобщих форм логики и математики и кончая конкретными закономерностями психической жизни индивида.

Но с такой постановкой вопроса, разумеется, согласятся не все философские школы. Высказанное в разных философских течениях представление о самой философии влияет и на решение вопроса о соотношении общей философской проблематики и этики.

После Канта, который исследовал предельные формы мышления, и свой нравственный императив, также попытался сформулировать как наиболее общее приемлемое для всех случаев правило (универсализуемость, приемлемость для всех составляет саму суть императива), развитие философии можно с известными оговорками изобразить как продолжающееся по трем линиям.

Первая — это Гегель и затем марксизм, положившие в основу рассуждения исторический принцип. Этот принцип был привлекателен тем, что разрешал ряд выявившихся в развитии философского знания затруднений, в частности — позволял объяснить то, что Канту казалось априорным, вывести это априорное из культуры данного общества, из исторически обусловленной формы взаимодействия людей. Мораль, исходя из этой методологии, оказывалась необходимой для стабилизации данного общества и, собственно, выводилась из объективных социологических законов. Она закономерно получалась исторически релятивной. Введение подобного понимания, вообще говоря, вносило много позитивного. Оно преодолевало, казалось бы, ненужные спекуляции, превращало этику в строгую науку. Но здесь же таилась определенная опасность. Опасность, которая заключается в том, что философия, собственно, лишалась своего философского статуса, она лишалась метафизики и превращалась в строгую науку, построенную по тем же законам, по которым строится все естественно-научное знание. В этом знании не оставалось места для подлинной свободы выбора, связанной с индивидуальными решениями, собственной аргументацией своего нравственного пове-

дения. Совсем не случайно поэтому у Гегеля мораль, как сфера свободного бытия человека, закономерно уступала место нравственности, в которой мораль подчинялась совершенной традиции. Традиция же, в конечном счете, выглядела как социологически обоснованная.

Я совсем не против стремления к построению философии как строгой науки. Но в случае обоснования морали через определенную общественную реальность конкретного общества и даже через исторический процесс в целом мы выводим этическое знание из конечной действительности. В то же время природе философского знания отвечает бесконечный мир и бесконечное, по крайней мере по своей тенденции, бытие человека. Невозможность дать сведения о бесконечном с помощью исследования конечной области реальности составляет ограниченность социологического метода. С помощью него никогда невозможно получить, например, ответ на вопрос о том, зачем нужно рожать детей, почему люди совершают героические поступки, зачем жить, если мы все равно умрем? Эти вечные вопросы будут постоянно беспокоить людей в любом, даже очень совершенном с точки зрения условий удовлетворения материальных потребностей и распределения материальных благ обществе.

Две другие линии послекантовской философии связаны с Баденской (Фрейбургской) и Марбургской школами. Конечно многообразные тенденции, которые можно выявить в современной философии, не сводятся к наследию этих двух школ. Но с точки зрения методологии, с точки зрения общего представления о философии как определенной системе знания, различия позиций этих школ весьма показательны.

Баденская школа исходила из того, что познание есть психический процесс, в основе которого лежит многообразный индивидуальный опыт (экстенсивный, т. е. опыт внешней активности, и интенсивный, т. е. опыт внутреннего сосредоточения). Результатом опыта становится приобретение трансцендентального, т. е. всеобщего и необходимого знания. Такое знание рассматривается как возможное в силу того, что его предметом являются общеобязательные ценности, с которыми оно должно согласовываться для достижения истины. Философия при таком подходе представляется наукой о ценностях. Но ценности являются не просто результатом описания ка-

кой-то реальности. Они предшествуют знанию, составляя методологическое основание его приобретения. Образование понятий в естественных науках, по мысли представителей данной школы, характеризуются генерализирующим (номотетическим методом), а в исторических науках — индивидуализирующим (идеографическим) методом. Нравственность, исследование которой предполагает индивидуализирующие абстракции, описывается, соответственно, через идею плюрализма разных культур. Идеи названной школы повлияли на М. Вебера, от которого ведет происхождение очень популярное направление понимающей социологии.

Марбургская школа предложила трансцендентально-логическую интерпретацию учения Канта. Согласно идеям этой школы, знание приобретает в виде постепенного накопления информации, обусловленного саморазвертыванием разума, самополаганием познающего субъекта в процессе развития культуры. Истинность мышления и бытия определяется трансцендентальной реальностью, понимаемой объективно идеалистически, т. е. Богом. Согласно идеям Марбургской школы, человек, как юридическое лицо, подчиняется государству. Последнее не только защищает индивидуальные права граждан, но и выражает всеобщую нравственную истину. Общественные науки показывают, что общество очень медленно, но верно и закономерно движется к выражению определенного нравственного идеала. Сам этот идеал полагается предзаданным, подкрепленным силой божественного авторитета. В гносеологическом плане данная школа претендует на объективизм. Но его основания оказываются объективно-идеалистическими. Политически идеи данной школы составили основу этического социализма, утверждавшего необходимость медленных, реформационных преобразований общества на социалистических началах.

Как видно, и та, и другая школы уделяют значительное внимание этическому знанию. В первом случае речь идет о ценностях, которые, несмотря на их постижение через исследование глубин индивидуального сознания (на данную школу повлияли идеи Гуссерля), тем не менее способны создать общезначимый трансцендентальный смысл бытия, показать значение интересубъективного характера нравственных отношений. Во втором случае нравственные ценности стано-

вятся методологической основой самой философии. Этика составляет, с точки зрения представителей Марбургской школы, логику общественных наук, юриспруденция — их математику.

Философские изыскания, развитые в рамках двух упомянутых послекантовских школ, отражают вошедшую в философию вместе с Беркли, Юмом, Кантом идею понимания мира как предстающего перед нами только в интерпретированном со стороны субъекта виде. Вместе с тем за такой субъективной интерпретацией ищется некоторый интерсубъективный смысл, то есть такой смысл, который позволяет преодолеть крайний субъективизм, найти масштаб для общих оценок, что только и может позволить обществу, человечеству существовать в виде некоторой целостности, а человеку — обрести смысл бытия в совместно разделенных с другими людьми целях.

В этом смысле современная философия корректирует традиционное желание построения философской теории по образцу объективного естественно-научного знания, вместо традиционной категории истины начинают все больше использоваться категории понимания, согласия, что само по себе показывает значение этической составляющей всякого познания.

В XIX в. Шопенгауэр строит философскую теорию, в которой не только признается относительность всего человеческого знания, но и само познание, также как и культура в целом, становится предметом нравственной оценки. Оценивая значение Шопенгауэра как мыслителя, Шпенглер писал, что с него начинается новая традиция. В отличие от Канта, который смотрел на мораль как предмет познания, у Шопенгауэра само познание становится предметом нравственной оценки и тем самым вся философия превращается в этику¹. «В пессимизме Шопенгауэра, — отмечает А.А. Чанышев, — ...видят средство, наиболее адекватное задаче исправления сосредоточенной на мироустроение европейской культуры, переориентации ее на фундаментальную значимость факта человеческой конечности, и говорят в связи с этим о «мышлении в духе Шопенгауэра» как гуманизме нашего времени — «суровой, тяжелой

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. — М.; Пг., 1923. — С. 22–23, 391, 400.

и преимущественно опасной задаче» возвращения от политической оценки к оценке моральной, запрещающей любые попытки усовершенствования структуры бытия и противопоставляющей им героизм стоического сопротивления тотальному неблагополучию мира»¹. Идеи Шопенгауэра, как известно, повлияли на Ницше и многих других представителей современной западной философии, выступающих с позиции антисциентизма, считающих, что фундаментальные ценности бытия не зависят от эмпирического существования, предшествуют всякому научному познанию (критическая онтология Н. Гартмана, антропология М. Шелера, экзистенциальная философия М. Хайдеггера и др.).

В XX в. появляется также совершенно новая философия, в которой прямо делается вывод о том, что нравственное отношение предшествует естественно-научному познанию, так сказать, даже в смысле его собственной методологии. Я имею в виду мысли Ч. Пирса об этике научного сообщества. Ч. Пирс обращает внимание на то, что знание творится людьми, а они сами являются субъектами нравственных отношений. Без предшествующего познанию нравственного отношения наука, с его точки зрения, не может развиваться даже в том элементарном смысле, что не будут со вниманием выслушаны все относящиеся к предмету точки зрения. А беспристрастное сравнение разных позиций, согласно Пирсу, как раз и составляет основное условие поиска научной истины, отбора верных гипотез. Здесь мораль ставится впереди всех иных областей философии и даже впереди всего человеческого познания.

Если учесть, что философия — это все же более всего мировоззренческая наука и ее основным предметом является человек, можно сказать, что нравственные вопросы не только предшествуют научному поиску, но и необходимо завершают философское познание в наиболее глубоком метафизическом (неутилитарном) смысле нравственных оснований индивидуального человеческого бытия. На этом уровне рассмотрения мораль уже представлена не в плане простых обязательств типа «будь честен» или «не убий», она высту-

¹ Чанышев А.А. Этика Шопенгауэра: теоретический и мировоззренческий аспекты // Вопросы философии. — 1988. — № 2. — С. 142.

пает как поле поиска смысла разделенных с другими людьми целей бытия. Этическое знание пытается определить здесь критерии человеческого достоинства, которое просто невозможно утвердить, не вступая в контакт с другими людьми, не воспринимая их, наполненных интерсубъективным смыслом, оценок.

Итак, мы имеем четыре методологические позиции по поводу соотношения философии и нравственности. 1. Мораль выводится из объективного исторического рассмотрения общества. 2. Нравственный идеал является целью истории. Он предзадан божественной волей. 3. Нравственные идеи как ценности предшествуют всякому философскому познанию, даже если они основаны на простом согласии людей. Эта позиция соотносится с идеями Баденской школы, хотя в современной философии она имеет гораздо более глубокое развитие и более аргументированную психологическую проработку. 4. Нравственные идеи предшествуют философскому познанию и завершают его как целостное мировоззрение.

Мне кажется, что последняя позиция ближе всего к правильному пониманию роли морали в философском познании, даже если брать только гносеологическую сторону вопроса. И уж конечно значение морали как философского знания неоспоримо при рассмотрении онтологических вопросов, т. е. вопросов о характере человеческого бытия.

Развивая эту позицию, я хочу еще раз подчеркнуть, что философское знание не может быть простым социологическим знанием, основанным на методах общественных наук, сходных с методами естествознания. Безусловно, философия — это ценностное знание. Но философские ценности — ценности особого рода. Это не просто то, что показывает значимость каких-то явлений для жизни человека, как, например, воздуха или пищи. В философии ценности имеют нормативное значение. Они предписывают человеку, каким он должен быть. И, конечно, это и нравственные ценности, говорящие о том, какими должны быть взаимоотношения человека с другими людьми. Различие это, впрочем, относительно. Так как принятие определенных личностных ценностей требует и соотносимой с ними установки во взаимоотношениях с другими людьми. Например, если вы даосист, и для вас не очень важны карьера, слава, престиж,

то всякое общественное воспитание в смысле принуждения неприемлемо. Но если вы конфуцианец и готовы бороться за то, чтобы занять определенное место в иерархии общества, оно, наоборот, желательно. Я имею в виду — желательно даже в личном плане.

Сказанное, однако, не означает того, что ценности произвольны, что они принимаются просто по согласию людей. Процессы утверждения ценностей и норм в общественной жизни, в культуре общества носят характер духовно-практического освоения действительности, при котором познание и создание новой реальности слиты в одном процессе. Недостаточное понимание специфики процесса духовно-практического освоения действительности рождает желание мистической интерпретации философского поиска. В современном мире и в нашей современной российской действительности есть тенденция к иррационализации философии. Иногда призывы к иррационализму и мистике прямо не делаются, но все равно утверждается, что методы философии должны радикально отличаться от методов естественных наук. Современный американский философ Р. Рорти говорит, например, что философия должна опираться на сатиру, афоризм, а ее функции должны быть сходны функциям религиозного утешения. Рациональную философию Гегеля и Маркса он называет следующей за реальностью. Она, с его точки зрения, не способна играть авангардную роль. Я не отвергаю многообразие методов философского исследования, в том числе и сатиру, и афоризм. Многие сатирические персонажи разоблачали людей безнравственных, жадных, уродующих в силу своей ограниченной жизненной ориентации собственную жизнь и жизнь других людей. Но я также считаю, что философия не должна отказываться и от методов рационального анализа. Как я уже говорил, значение рациональной мотивации поведения даже возрастает.

Признание права философа на конструирование метафизических миров не снимает проблему, касающуюся вопроса о том, насколько проблематичным оказывается подобное знание или, точнее, представление. Ясно, что выводы такого порядка все равно остаются вероятностными, так как метафизических миров никто не видит и они, даже если предположить их существо-

вание, — не проявляют себя в действительности непосредственно.

Вероятностный характер выводов в принципе соответствует природе философского знания. Соответствует специфике философии и желание разрешения мировоззренческих проблем, связанных с такими утверждениями, которые принципиально не могут быть получены методами естественных наук. Но, с моей точки зрения, это все же не означает, что в философском исследовании можно целиком пуститься в игру воображения, просто выдавая желаемое за действительное. Для позитивных выводов о бесконечном могут быть использованы различные методы, в частности, аналогии. До сих пор развитие науки в целом подтверждало, что вселенная качественно однородна. Она состоит из определенных элементов, подчиняется физическим законам.

Во многих случаях при исследовании разных областей вселенной срабатывает матричный принцип. Он, наряду с другими методами естественных и общественных наук, может быть использован для выводов о бесконечном. Матричный принцип может служить основанием для утверждения о том, что совершающий безнравственное деяние наказывает сам себя, и не случайно Сократом была высказана великая идея о том, что причиняющий зло страдает больше того, кому оно причиняется. Весь опыт существования природы показывает, что на всех уровнях ее организации, начиная с многоклеточных сообществ, выполняются определенные правила, поддерживающие гомеостаз. Это может служить одним из доказательств в пользу утверждения необходимости выполнения нравственных требований.

1.4. Уровни этического знания

Вообще говоря, в любой теории выделяется эмпирический и теоретический уровень. В ряде теорий предполагаются еще какие-то общепринятые, обычно зафиксированные тем или иным способом практические рекомендации. Есть, например стандарты ГОСТов, практические руководства по сопротивлению материалов, инструкции по методам сварки и т. д. Таким об-

разом, многие теории заканчиваются утверждением необходимых для исполнения в данной области человеческой деятельности стандартов.

Мораль также относится к таким теориям, с той, однако, разницей, что в ней нормы, устоявшиеся образцы поведения часто предшествуют теории, являются результатом практически-духовного освоения мира. Сама же теория действует в направлении обоснования, подтверждения необходимости данных норм. Тем не менее, ряд норм уточняется благодаря теоретической деятельности, и их конечные формулировки являются результатом работы определенного теоретика или теоретиков морали. Таковы разного рода кодексы. Формулированием относящихся к кодексам норм, их распространением (в возможных пределах) занимается *нормативная этика*. Но эти же самые кодексы как определенные исторические свидетельства, как фактически существующая реальность, служат объектом изучения эмпирической и теоретической этики.

Теоретическая этика в основном занимается обоснованием морали, т. е. доказывает, почему человек должен быть нравственен, какие основания он может использовать для аргументации правильности своего поступка, а также занимается исследованием исторических тенденций развития нравственности, объясняет нормы с точки зрения социального или какого-либо иного контекста их изменения. В западной теории теоретическая этика получила название *метаэтики*. Правда, ученые, использующие данный термин, в основном считают, что обоснование морали означает ее логически непротиворечивое изложение. При этом исходные моральные факты, т. е. исходные суждения о должном, как полагается, обосновать невозможно. Они могут выводиться только из исторических интуиций, в ряде теорий — из эмоционального настроения говорящего, его глубинных психологических предпочтений, проясненных методами когнитивной психологии «рациональных желаний» и т. д. Но сами нормативные суждения являются прескриптивными, т. е. предписывающими, модальными, и потому не подлежащими теоретическому анализу с точки проверки их на истинность или ложь.

Вопрос об истине моральных суждений, действительно, в разной степени стоит в области описатель-

ной и нормативной этики. Если в области описания нравов понятие истины как соответствия наших знаний реальности работает непосредственно, то в области теоретической этики, и особенно в области нормативной, дело обстоит гораздо сложнее. Логически нормы несомненно относятся к суждениям прескриптивного типа. Это означает, что они сходны с командами и, в таком случае, логическое понятие истины к ним действительно неприменимо. Однако, несмотря на то что нормы морали представляют некоторую искусственную реальность, которая до их утверждения не имела места в природе, которая не является просто отражением какой-то другой реальности, они все же не являются произвольными. Соответственно, исходные основания должного могут быть рассмотрены в широком социальном контексте, то есть мораль может быть обоснована не только в смысле ее непротиворечивого изложения, но и в плане ее выведения из определенной неморальной реальности. Тогда нормы определенной морали могут быть оценены с точки зрения истины, как соответствующие или не соответствующие данной реальности. Например, — соответствующие или не соответствующие условиям достижения человеческого счастья, в этом смысле — истинные или ложные.

Наличие нормативного уровня этической теории требует поставить вопросы о трансляции принятых норм поведения от сознания одних общественных субъектов к сознанию других. Например, — от старшего поколения к младшему, от коллективного мнения к индивидуальному сознанию. Это связано с вопросом о пропаганде нравственных истин, о так называемом морализаторстве. *Нравственная проповедь*, вообще говоря, представляет собой неотъемлемый элемент любой системы морали. Через нее этическая теория находит выход в практику. Позитивная функция нравственной проповеди заключается в ее влиянии на нравственные установки отдельных людей, в том числе — на подсознательном, эмоциональном уровне, что важно для обеспечения практической действенности морали. Но тогда, когда в обществе происходит сильное рассогласование между официальной идеологией и реальными мотивами деятельности людей, нравственная проповедь превращается в морализаторство, т. е. в процесс формального провозглашения некоторых

нравственных истин, в действительности не доходящих до реальных мотивов поведения. Такая проповедь способна породить лишь озлобление и даже вызвать желание поступать противоположным от провозглашаемых требований образом.

В свое время была высказана мысль о том, что в социалистическом обществе морализаторство является оправданным, так как сама нравственная теория развивается в нем на базе объективного познания действительных закономерностей общественного развития. Этот вывод был весьма показательным в плане общих представлений о соотношении идеологии и философии, характерных для эпохи социализма. Буржуазная идеология изображалась иллюзорным, ложным сознанием, в то время как пролетарская провозглашалась истинным. Основанием для такого утверждения был тезис, согласно которому рабочий класс заинтересован в подлинном познании общества, в связи с изучением путей его революционного преобразования. Но за подобным взглядом стояла великая иллюзия о том, что общество можно до конца познать, что можно схватить логику развития производственных отношений и полностью упорядочить действия людей в связи с объективными тенденциями их развития. Я пока оставляю в стороне доказательство обратного тезиса, но подчеркну, что преимущество морали и других способов духовно практического освоения мира перед его научным постижением как раз и состоит в том, что в них обеспечивается возможность приспособиться к такой реальности, которую нельзя до конца познать.

Выводы

- Понятие этики исторически происходит от древнегреческого слова *étos*, которое означало совместное жилище и правила, порожденные совместным общежитием. Таким образом, этимология термина этики показывает, что предметом исследования данной науки является практическое поведение людей, нормы, обеспечивающие условия сплочения общества, преодоления зоологического индивидуализма и агрессивности. Но по мере развития общества к этому первоначальному смыслу, конечно, добавляется много нового. Люди пытаются осмыслить такие

проявления нравственной жизни, как мучение совести, сострадание, стремление к утверждению собственного достоинства, дружба, жертва собой ради другого и многое другое. Человек постоянно пытается ответить на вопрос о смысле своего бытия, понять, что значит его жизнь в бесконечном течении времени и безграничном пространстве. Эти вопросы также имеют нравственное значение, заставляют задумываться об обязанностях перед будущими поколениями, о собственном вкладе в развитие духовной культуры общества. И не случайно многие великие люди обращались к потомкам в виде исповеди.

- В современном русском языке под этикой в основном понимается теория морали. Под **моралью**, или **нравственностью**, — реально существующие в обществе нравственные отношения, нормы поведения. Моральные нормы возникают в результате духовно-практического освоения действительности — сложного социального процесса, в котором отражение определенных сторон действительности совпадает с конструированием новой реальности и практической проверкой целесообразности организации такой реальности, что в основном подтверждается успехом жизненной практики различных социальных групп и социальных исторических общностей людей.
- **Нормы морали** отличаются от других средств социальной регуляции — права, традиции, обычая — тем, что они предполагают свободу выбора, основаны преимущественно на внутренних санкциях, вроде стыда, угрызания совести, сознания собственного долга. Они так же, как и обычаи, имеют спонтанный характер возникновения, но, в отличие от последних, содержат призыв к самосовершенствованию, преобразованию реальности, т. е. в них выражается противопоставление должного и сущего. Моральные требования обращены не к какому-то локальному сообществу людей, а чаще всего имеют всеобщую форму выражения. Тем самым показывается, что все люди равны, все могут в равной степени реализовать себя, стремиться к тем целям, которые предлагаются в нравственном идеале. В отличие от норм права, моральные нормы не опираются на деятельность специальных, поддерживающих их функционирование общественных институтов, и в принципе охватывают более широкий круг взаимоотношений личности и общества. В то время как нормы права в основном призваны регулировать уже развитые интересы людей, мораль также активно влияет

на природу самих интересов, способствует формированию исторически развитых способностей и потребностей людей, выполняя тем самым функцию трансляции культуры, в чем она сходна с обычаем. Но в отличие от последнего, она подвергает сами потребности критическому рассмотрению, зовет человека к переделке собственной природы, отказу от одних желаний ради обретения других, полагаемых высшими, отвечающими истинному назначению человека. Кроме норм, важное регулятивное значение имеют также принципы морали, выражающие определенные типы взаимоотношений личности и общества.

- В этике выделяются: **уровень эмпирического исследования** нравов, что необходимо для того, чтобы иметь исходную базу рассуждения; **теоретический уровень**, на котором происходит обоснование морали, стоятся последовательные, логически выдержанные нравственные системы; и **нормативный уровень**, на котором происходит уточнение формы уже проявивших себя в практике жизни норм, формулирование ряда новых норм, кодифицирование требующих строго формального определения нравственных взаимоотношений людей, а также распространение этического знания.
- Этическое знание лежит в основаниях самой философии. Ведь философия — это все-таки прежде всего мировоззрение, а первое, с чем человек сталкивается в мире — это его отношения с другими людьми. Но сказанное не означает, что моральные принципы это нечто априорное, теоретически недоказуемое. Исходное нравственное отношение, которое действительно может быть взято как аксиома и этическое знание в целом, это не одно и то же. И если первое служит общим ориентиром, возбуждающим интерес исследователя, второе вполне может выглядеть как доказательное знание, как определенная система, хотя такая система, как и всякое теоретическое знание, будет включать определенные постулаты (аксиомы). Жизненность системы, внутренняя последовательность ее положений и практические последствия применения будут служить подтверждением принятых аксиом. Здесь важно только не перепутать аксиомы с конечными выводами, не пытаться представить сами выводы теории в виде аксиом. В этом случае получится полный априоризм: утверждения типа лютеровского «на том стою и не могу иначе». Это будет уже не философия, а откровение.

■ 2.1. Проблема возникновения морали в теоретической этике

В нашей литературе представлены следующие позиции на проблему возникновения морали.

1. Возникновение нравственности связывается с возникновением первых социальных отношений, способствующих упорядочиванию полового общения: возникновением экзогамного запрета и затем — дуально-родовой организации.

Эту точку зрения представляют такие авторы, как: Ю.И. Семенов, С.П. Толстов, А.М. Золотарев, Ю.М. Бородай.

При этом причины подобной трансформации общества объясняются разными факторами: охотничьи и трудовые запреты, направленные на снижение агрессивности во время охоты и полевых работ (Семенов); поиски условий мирного существования с соседними племенами (Золотарев) или интерпретации фрейдистского типа, апеллирующей к обострившейся в определенных условиях реакции сознания вины перед свергнутом вожаком-самцом, что сделало возникший благодаря этой реакции запрет сакральным (Бородай).

2. Выведение нравственности из факторов, связанных с взаимными трудовыми обязательствами, кооперацией, взаимопомощью, регламентацией половозрастного разделения труда. Эту точку зрения выражают А.Ф. Шишкин, Е.Г. Федоренко, В.Ф. Зыбковец, Р.В. Петропавловский, Т.М. Ярошевский, С.А. Токарев, Д.Ж. Валеев.

Данный подход так же, как и первый, относит возникновение морали к очень ранним стадиям развития

человеческого общества. Согласно мнению некоторых из названных авторов, мораль является наиболее фундаментальным феноменом человеческого бытия. Она возникает на древнейшей стадии развития человеческого общества, еще до религии, до того как развилось явление, получившее название первобытного синкретизма.

С точки зрения Д.Ж. Валеева, нравственность, например, была даже в первобытном человеческом стаде. Зародившаяся социальность уже имела в себе как тенденцию, так и потенцию моральности, ибо налицо совместная трудовая деятельность формирующихся людей и органически вытекающая из нее взаимопомощь.

3. Выведение нравственности из противоречий в развитии личности, в основном проявляющих себя в процессе возникновения классового общества. Этот подход разделяют О.Г. Дробницкий, А.А. Гусейнов, В.А. Ребрин, В.Н. Колбановский, А.Г. Спиркин, А.И. Титаренко, Ю.В. Согомонов и др.

Основополагающим для данного подхода является признание противоречивого характера отношений личности и общности, наличия противоречий между интересами отдельных людей, а также допущение определенной свободы выбора, вариативности поведения, что и становится предметом нравственных оценок, объектом моральной регуляции. Данный подход, в отличие от двух первых, относит мораль к более поздним этапам развития человеческого общества, в основном к этапу разложения родового строя и возникновения классового общества. Именно тогда перед людьми встают сложные проблемы самоопределения, появляется реальная свобода выбора, что и отражается в возникновении собственно моральной регуляции, которая отличается от обычая свободой выбора, известным противопоставлением должного и сущего, преодолением рамок локального племенного общения.

Иногда названный подход определяют как личностный, так как упор здесь делается не на средства идентификации индивида с группой (такими средствами являлись обычаи, традиции), а именно на факте различия интересов. Как полагается в данном подходе, мораль развивается из более элементарных средств регуляции (обычаи и традиции) за счет их трансформации и дифференциации.

А.А. Гусейнов рассматривает возникновение морали как переход от принципа уравнительного равенства, проявляющегося, в частности, в родовом возмездии, кровной мести, талионе, к правилам, в большей степени учитывающим индивидуальную мотивацию и индивидуальную ответственность за совершенные поступки. Это объясняется индивидуализацией социального бытия, распадом родовых уз, в результате чего род не желает более брать на себя ответственность за поступки своих членов. Кровная месть становится делом отдельных семей. Затем возникают правила, в еще большей степени ориентированные на индивидуальную ответственность и индивидуальную мотивацию. «Отдельная личность, порвавшая пуповинную связь с кровнородственным объединением, получает социально-нравственную реальность. При этом она действует в условиях возрастающей неопределенности общественного бытия, когда объективные следствия поступков все более и более выходят из-под контроля действующего индивида и оказываются трудно предсказуемыми. Одни голые поступки, взятые вне соотнесения с внутренними замыслами, не дают правильного представления об отдельном человеке, и, следовательно, нормы равного возмездия уже не могут эффективно регулировать отношения между социально-индивидуализированными субъектами. Именно в основном по этой линии идет «ревизия» талиона как формы общения»¹.

Крайне важна выраженная в приведенном положении мысль о возрастании неопределенности социального бытия. В силу этого нравственное сознание просто не может сделать результат поступка единственным критерием его оценки. Для общества становятся крайне важными именно его мотивы. Это имеет значение даже в том случае, если поступок непосредственно не приводит к положительному результату, так как позволяет, тем не менее, создать представление о человеке как особой личности, от которой можно в будущем ожидать поведение определенной степени надежности. Личность все более сама становится автономным центром, утверждающим нравственные требования (хотя это и не происходит без влияния общества, куль-

турных представлений данной эпохи), причем такие, которые формулируются как должное, которое может отличаться от сущего, от массового поведения, представленного в реальности. Для этого употребляются правила, радикально отличающиеся от правила равного воздаяния, зафиксированного в талионе («зуб за зуб», «око за око»), например, широко известное золотое правило нравственности: «поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе».

А.И. Титаренко отмечал значение противоречий между интересами людей как одно из условий, вызывающее развитие нравственности. Тем не менее он был против того, чтобы связывать возникновение морали исключительно с этапом возникновения классового общества, и считал, что отдельные элементы нравственной регуляции возникают еще в рамках родового строя, они развиваются, меняя свою форму вместе с его трансформацией. «Возникающее нравственное сознание вначале развивается в рамках нерасчлененного первобытного мышления. Первые нравственные понятия поэтому исключительно многозначны. Так «добро» обычно имеет значение и физической силы, и выносливости, и материальных предметов (благ)¹. Более точный, более определенный смысл нравственных понятий возникает по мере их соотнесения с поступками отдельных людей, нравственной регламентацией социальных функций. Эту точку зрения иногда называют синтетической.

Конечно, если принимать за исходные определения морали всеобщность предъявления нравственного требования как обязательную форму его выражения, свободу выбора, обязательное противопоставление должного и сущего (причем противопоставление не замаскированное, а сознательно утверждаемое), мораль нельзя отнести даже к раннему классовому обществу. Так, относительная свобода выбора может быть исторически впервые соотнесена только со структурой рабовладельческого общества полисного типа, всеобщность предъявления нравственного требования в основном появляется только в стоической философии, конфликт должного и сущего явно осознается только в

¹ Марксистская этика.— М., 1986.— С. 63.

христианстве. Идя по пути ограничения понимания морали столь общими определениями, мы можем потерять историческую конкретность.

В нашей литературе прошлых лет существовала упрощенная точка зрения, согласно которой полагалось невозможным говорить о личности при родовом строе. Это объяснялось тем, что безусловный приоритет в родовом обществе принадлежит коллективным формам сознания, стереотипному поведению, основанному на традициях, передаваемых из поколения в поколение в неизменном или мало измененном виде. Индивид полагался здесь полностью растворенным в коллективных отношениях. Эта позиция ведет свое начало от взглядов Э. Дюркгейма, У. Самнера, Ф. Тенниса, считавших, что в условиях первобытного общества индивид полностью поглощен группой, всецело подчинен обычаю. Я не разделяю эту точку зрения, поскольку на ней лежит налет упрощенного социологизма. Думается, более правы те исследователи, которые признают определенные формы проявления индивидуальности на ранних стадиях развития человеческого общества. Такой позиции придерживался, например, Б. Малиновский. Он отмечал, что дикарь не может быть рассмотрен ни как крайний коллективист, ни как крайний индивидуалист¹. Многие черты жизни первобытного общества, обычаи действительно свидетельствуют о развитии определенной степени индивидуальности. Это, например, соблюдение пространственной дистанции, имеющее место даже при обычных разговорах, индивидуальные прозвища, уединения перед какими-то важными событиями. Собственно моральным требованием, направленным на защиту индивидуальности, выглядит запрещение насмешек над разного рода физическими увечьями.

Первобытная община на достаточно ранних этапах своего развития очевидно демонстрирует нравственную регламентацию половозрастного разделения труда и разделения труда в соответствии с определенными способностями (кто в большей степени участвует в охоте, кто выполняет работы по поддержанию совместного жилища и т. д.).

¹ *Malinowski B. Crime and Custom in Savage Society.*— London, 1940.— P. 56.

Кроме того, дело не только в том, традиционно или не традиционно поведение индивида, подчинено оно обычаю или нет, а в том, какой смысл вкладывается в его исполнение. Выполнение традиции, или обычая, никогда не основано только на самом факте того, что люди, принадлежащие к старшим поколениям, вели себя таким же образом. Утверждение любой нормы в общественной жизни предполагает некоторое метафизическое основание, объясняющее ее целесообразность. Иначе норма не может длительное время воспроизводиться в жизнедеятельности людей, и, соответственно не может быть подтверждена практически за счет выживаемости той группы, которая ее исполняет. Метафизическое основание раскрывает представления людей об окружающей их реальности и о них самих, так как человек прежде всего интерпретирует реальность, соотнося ее с наиболее доступными ему собственными психическими процессами, явлениями сознания. Саморефлексия, таким образом, оказывается элементом общего рефлексивного отношения к действительности и даже предшествует ему.

Средства регламентации поведения людей в первобытном обществе очень часто характеризуют как внешние регламентации, мало связанные с критической мотивацией, ориентированной на прояснение собственного отношения к тем или иным запретам, их добровольного принятия или, наоборот, скрытого сопротивления таким запретам. Но что значит внешние? По существу, этот термин не может употребляться без ответа на вопрос о том, что же представляют собой внутренние средства детерминации? Различие между самосознанием мудреца и формальными требованиями закона, которое будет позднее фиксировано в греческой философии, не имело для первобытного общества значения. Так называемые внешние, строго регламентированные требования к поведению в действительности являлись убеждениями людей архаического общества. Они выполняли функцию самоидентификации человека с родом, племенем и являлись важнейшими средствами развития их самосознания.

Внешние регламентации также часто связываются с утверждением тезиса о том, что для первобытного общества характерно преобладание коллективных форм

сознания над индивидуальными. При этом мыслители, утверждающие такой тезис, не отдают себе отчета, что сами коллективные формы не могут зародиться без индивидуального самосознания, что и то, и другое, по существу, всегда представляют две стороны одного и того же явления, а именно — явления коллективного объединения относительно независимых индивидов в единый социальный организм. Различие здесь может быть только в степени и в самих формах, в которых представлено коллективное и индивидуальное сознание.

Б.Ф. Поршневым высказывалась позиция, согласно которой представления о внешнем, о людях другого племени предшествуют в процессе развития самосознания представлению о себе как некоторой сплоченной группе. «Для того чтобы появилось субъективное «мы», требовалось повстречаться и обособиться с каким-то «они». Иначе говоря, если рассматривать вопрос именно в субъективной, психологической плоскости, «они» еще первичнее, чем «мы». Первым актом социальной психологии надо считать появление в голове индивида представления о «них» ...может подчас быть очень слабо выражено, вовсе отсутствовать сознание «мы» при ясном выраженном сознании, что есть «они». «Они» — это «не мы», а, наоборот, «мы» — это «не они». Только ощущение, что есть «они», рождает желание самоопределиться по отношению к «ним», обособиться от «них» в качестве «мы»¹. Отношения «мы» и «они» рассматриваются здесь в качестве первичных по сравнению с отношениями «я» и «ты».

Обращение Б.Ф. Поршнева к противопоставлению «они» и «мы» выглядит привлекательным в плане исторического подхода. Но и в его позиции присутствует элемент некоторой абстракции, заключающейся в том, что подобное противопоставление уже требует мышления, основа формирования которого остается непонятной. В результате внешние связи приобретают первостепенное значение по сравнению с внутренними. Отмечая слабости концепции Б.Ф. Поршнева, Ф.Т. Михайлов справедливо говорит о том, что она не учитывает половозрастного разделения труда внутри племени и вообще производства сознания как общественно-

¹ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история.— М., 1979.— С. 81.

го продукта, связанного именно с новыми социальными отношениями и потребностями, развивающимися в самом племени, а не в его абстрактном противопоставлении страшному «они»¹.

Противопоставление «мы» — «они» сочетается с характерным для первобытного общества бинарным стилем мышления. Некоторые исследователи полагают, что бинарность соответствует именно дуальному принципу организации племени. Другие выводят бинарность из особенностей эмоционально-чувственного познания (Леви-Строс). Так или иначе, бинарность составляет существенную черту мышления первобытного человека.

В духе бинарности развиваются и первые нравственные характеристики, происходит противопоставление добра и зла, с чем нередко связывается возникновение морали. А.И. Титаренко, например, определял мораль именно как «особый способ освоения социальной действительности, связанный с противопоставлением добра и зла»². Нет сомнения в том, что свое воспринимается для архаического человека как более понятное, и потому — не таящее в себе опасности. Но достаточно ли этого для безоговорочного объявления чужого злым? Соединение двух противоположных родов в племя было, по существу, соединением своего и чужого, но именно оно дало начало племенной организации, сыгравшей столь важную роль в истории первобытного общества и человечества в целом.

Я думаю, что первые различия добра и зла, дозволенного и недозволенного должны были возникнуть именно внутри группы предков человека, внутри развивающегося сообщества, решающего проблемы совместного бытия.

2.2. Совесть и справедливость как первые элементы нравственного самосознания

Особенностью понятийного мышления является такое обобщение действительности, которое выходит за пределы непосредственного эмоционального отноше-

¹ См.: Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида.— М., 1990.— С. 148.

² См.: Марксистская этика.— М., 1986.— С. 97.

ния к ситуации. Человек, например, может отвлеченно анализировать условия проявления различных опасностей, не реагируя на саму мысль о таких опасностях бегством или каким-то другим способом. Это позволяет отразить процессы, происходящие в окружающем человека мире с более общих позиций, в частности, благодаря наблюдению за животными.

П.А. Кропоткин полагал, что первые представления о справедливости возникают у человека именно на основе заимствования опыта животных. Первобытный человек, очень тесно отождествляющий себя со всей природой, разумеется, видел, что животные одного вида не убивают друг друга и оказывают взаимную поддержку во имя сохранения рода. Это, с точки зрения Кропоткина, и дает основание для моделирования в своей среде отношений взаимопомощи. «Первым зачатком обобщения в природе, — такого еще неопределенного, что оно едва отличалось от простого впечатления, — должно было быть то, что живое существо и его племя не отделены друг от друга»¹. Эта обобщающая логика мышления приводит к возникновению представления о справедливости. Оно связывается со стремлением к восстановлению нарушенной из-за неправильных действий гармонии целого.

Данные идеи очень глубоки. Хотя Кропоткин в целом рассуждает с позиций эволюционной этики, он отвергает характерные для большинства представителей данного направления представления об инстинктивной природе нравственных чувств. Проявление чувства сострадания у человека, конечно, строится не на основе инстинкта. Оно развивается благодаря способности поставить себя на место другого, возникающей за счет творческого воображения. В какой-то степени это свойственно и высокоорганизованным животным, имеющим психику. Детеныши нерпы, например, плачут, когда видят, гибель своей матери. Такое сострадание обусловлено эволюционно, но это не специальный инстинкт, а неизбежные последствия эволюционного возникновения психической организации. Кропоткин признает это, соглашаясь с взглядом А. Смита, выводящего способность к сочувствию из «умения»

поставить себя на место другого¹. Д. Юм также полагал, что сочувствие происходит из-за того, что человек мысленно ставит себя на место другого. Мы бы только добавили к этому, что «умение» поставить себя на место другого реализуется как независимое от человеческой воли стремление, благодаря непроизвольной модельной (гипотезотворческой) активности мозга.

При ориентировании на основе идеального образа (ориентирование на основе прямых связей) в поле сигналов мозга проигрывается ситуация будущего действия. В результате этого появляется возможность давать мышцам сигналы разной силы, отвечающие конкретному положению субъекта в пространстве и тому результату, который он стремится достичь. Например, для того, чтобы произвести успешный прыжок на жертву, нужно оценить расстояние (которое в разных случаях различно) и возможное направление движения жертвы. Данная оценка делается на основе идеальной модели, в которой все реальные отношения не просто отражаются, а именно разыгрываются в сигналах мозга в отношении к моменту времени, отнесенному в будущее². Чтобы создать подобную модель, необходимо предварительно отразить существенные, постоянно повторяющиеся свойства пространства и времени, а также создать систему представлений о возможностях собственных действий в этих физических параметрах. В данной интерпретации, собственно, и заключается проработывание гипотетических ситуаций нахождения в разных точках пространства, из чего следует и непроизвольное помещение себя в ситуацию другого. Таким образом, преодолевая собственную субъективность во имя успешной ориентации в нестандартных ситуациях действия, существа, наделенные психикой, в определенной степени преодолевают и свой эгоизм.

У высших животных такие способности ограничены в силу того, что их мышление в целом не понятийно, т. е. в силу того, что субъект не выделяет себя из ситуации действия, в которую он вовлечен эмоциональ-

¹ См.: Кропоткин П.А. Этика.— М., 1991.— С. 287.

² Такой способ регуляции описан П.Я. Гальпериным. С ним автор как раз и связывает понятие психики (См.: Гальперин П.Я. Введение в психологию.— М., 1976.).

но. Вряд ли животное испытывает, например, альтруистические чувства к своей жертве, в силу того что ситуация в целом подчинена реализации строго определенной цели осуществления успешной охоты. Способности к состраданию, к альтруистическому отношению проявляются у животных лишь тогда, когда в психике не доминирует агрессивная установка.

У человека благодаря понятийному мышлению имеются большие возможности для прояснения ситуации, в которой находится другой. Казалось бы, из этого должна автоматически следовать сильная реакция сострадания. Однако этого часто не происходит в силу той же самой способности мыслить в понятиях. Так как понятийное мышление предполагает разграничение анализа и действия, эмоции (они-то и толкают нас к действиям) по необходимости приглушаются в мыслительном процессе. Более того, они, особенно если речь идет о сострадании, могут сознательно вытесняться в силу того, что прагматические цели бытия зачастую требуют использования другого в качестве средства для собственного успешного существования. Это показывает исходную двойственность основания нравственного отношения человека к другому, которое одновременно и утверждается и устраняется за счет развитых способностей мозговой деятельности. И только длительный исторический опыт саморефлексии в конце концов позволяет прийти к выводу о том, что действие в противоположность с естественной реакцией сострадания предстает как насилие над собственной природой, как противоречие в работе сознания и подсознания.

Однако понятийное мышление все же не способно полностью вывести человека за эмоциональное отношение к действительности, по крайней мере тогда, когда сознание неактивно, например, в состоянии сна. Вот здесь-то человек, по-видимому, и познает первые муки совести, в виде непонятных для него всплывающих образов тех людей, которым он причинил зло. Сознание интерпретирует это как преследование со стороны душ других людей. Первые, еще совершенно непонятные проявления сострадания рождают идею совести как со-видения, наблюдения за поведением человека со стороны кого-то другого. Это определяет

исходным минимум моральности, проявляющийся в отношении одного человека к другому даже тогда, когда еще нет никаких нравственных теорий и содержащих моральные императивы религий.

2.3. Трудовая кооперация как фактор развития сознания и нравственного мышления

Способность к саморефлексии, взгляду на себя со стороны, необходимому для развития нравственного самосознания, развивается у человека вместе с развитием способностей к абстрактному мышлению. Последнее обусловлено характером тех социальных отношений, которые возникают в связи с осуществлением совместной деятельности и характером изготавливаемых орудий труда. Трудно сказать, какой из этих факторов является первичным.

Археологическими находками подтверждается соответствие между изменением объема мозга, развитием лобных долей предка человека и сложностью изготавливаемых им орудий труда. Об этом, в частности, свидетельствует различие черепов предков человека до и после введения так называемой техники леваллуа. Последняя предполагает принципиальное изменение способа изготовления орудия труда. Если раньше новая форма придавалась предмету за счет удаления (обтесывания) некоторых выступающих граней поверхности, теперь, в технике леваллуа, обрабатывается ядро, а в виде орудия сохраняется имеющий сложную форму отщеп¹. Питекантроп использовал ручные рубила, обработанные без применения техники леваллуа, хотя он имел уже достаточно большой объем мозга. Техника леваллуа зарождается вместе с переходом к среднему ашелю в Европе 0,2 – 0,3 млн лет назад. Последние данные свидетельствуют, что в Африке эти изменения происходят приблизительно в тот же период².

Совершенствование орудий труда происходило под влиянием усложняющейся трудовой деятельности и в

¹ См.: Семенов Ю.И. На заре человеческой истории.— М., 1988.— С. 172.

² См.: там же, с. 175.

целом не могло бы иметь места без установления новых социальных отношений внутри группы архантропов. Еще до возникновения усложненной техники изготовления орудий труда внутри групп пралюдей можно наблюдать развивающиеся противоречия, средством разрешения которых является введение некоторых общественных норм. Прежде всего это нормы, устанавливающие равенство в распределении продуктов производства, полученных в результате разных типов производственной деятельности. Таких типов первоначально было только два: охота и собирательство. Норма, вводившая равное распределение, по существу, и превращала собирательство и охоту в типы производственной деятельности, она отделяла потребление от момента непосредственного завершения охоты или собирательства и вводила опосредовавший его момент распределения, которое в условиях минимальной эффективности производства не могло быть никаким иным, кроме как уравнительным. Но дело не только в самом факте равенства в присвоении результатов производства. Огромное значение играло осознание факта взаимной поддержки между лицами, занятыми разными видами деятельности. Это наполняло каждый род занятий смыслом расширенного воспроизводства, ориентированного не только на свои нужды, но и на нужды всех членов общины. Таким образом, в результате постоянного разделения труда возникал и реальный стимул к совершенствованию орудий производства, что в конце концов и завершилось возникновением новой техники леваллауа, а затем привело и к другим усовершенствованиям.

Постепенно охота, как более продуктивный вид производственной деятельности, начала вытеснять собирательство. Ранний олдовайский человек (*Homo habilis*) уже охотился на крупных животных. У архантропов охота становится более эффективной. «Остатки крупных млекопитающих (гиппопотамы, носорога, жирафа) более обычны в стоянках средней и верхней частей Олдовая II, чем в нижней части Олдовая II и Олдовае I»¹. Но, по-видимому, еще большее значение

¹ См.: Семенов Ю.И. На заре человеческой истории.— М., 1988.— С. 179.

имело развитие собственно производственных отношений, связанных с началом взаимного обмена деятельностью. Это не только создавало стимул к совершенствованию орудий, но и изменяло отношение к миру: управление, как деятельность, в которой всегда учитывается ориентация на будущее, на результат, отдаленный от происходящих в настоящем событий, потребовало изучения объективных свойств окружающего человека мира, прежде всего — наблюдения природных циклов, формирование системы устойчивых ожиданий, того, каким мир будет в следующий момент времени. В этом смысле именно управление, деятельность активная, тем не менее, как это ни парадоксально, — вводило и развивало созерцательное отношение к действительности, т. е. такое отношение, в котором свойства мира изучались вне их сиюминутной значимости для человека.

Реальное изменение социальных отношений и сознания человека под воздействием развивающихся функций социального управления происходило, однако, достаточно медленно, и управление, как нам кажется, не было единственным фактором, поставившим человека в иное по сравнению с животными отношение к миру. Управление в смысле согласования совместных действий требуется, по-видимому, уже при коллективной охоте. Ясно, что организация совместного жилища, поддержание огня также требует управленческих функций. Но от первых коллективно согласованных действий до периода возникновения человека современного типа проходит очень значительный, по сравнению с последующей историей человечества, интервал времени. Техника леваллуа возникает около 200 тыс. лет до н. э. Приблизительно к этому же периоду относится начало использования огня. Дуально-родовая организация и производящий тип производства, требующие развитых управленческих функций, возникают много позднее — около 35 тыс. лет назад. Таким образом, первые свидетельства о совместных действиях и общем жилище предка человека и свидетельства того, что человек стал использовать достаточно сложные орудия, отличающиеся от простого каменного рубила, разделены временным периодом более миллиона лет. Возникает закономерный вопрос о том,

что происходило с человеком в течение всего этого времени?

Достаточно развитая трудовая деятельность, взаимная кооперация, которую осуществлял *Homo habilis*, свидетельствует о том, что у него было мышление и какие-то аналоги речи. Специальные исследования черепов питекантропа и синантропа (выступы нижней темной и задней части височных долей)¹ дают уже неоспоримые свидетельства наличия у них высокоразвитой речи.

Возникновение речи представляет специальный вопрос теории антропосоциогенеза и языкознания. Мы хотим обратить внимание на эту проблему в связи с вопросом о качественном скачке, произошедшем в процессе развития второй сигнальной системы. Действительно, возникновение средств в передаче накопленного социального опыта за счет коммуникации представляло, по существу, систему, дублирующую широко распространенный в природе инстинкт. Известна также гипотеза о том, что человек первоначально осуществлял инстинктивные виды труда (кооперация, осуществляемая на базе инстинкта, — не редкость в природе). Но если это так, возникает вопрос, в результате чего был сломан столь надежный и эффективный механизм, как инстинкт? Я думаю, что опыт трудовой кооперации пралюдей осуществлялся с самого начала не на инстинктивной основе. Только приняв такую посылку, можно объяснить возникновение речи.

Определенную проблему антропосоциогенеза, возникающую при рассмотрении происхождения человека из обезьяны, составляет то, что обезьяна сама по себе не является животным, осуществляющим развитую кооперацию, например, такую, какую осуществляют волки или енотовидные собаки в процессе охоты. Охота последних примечательна тем, что одни животные загоняют жертву, повторяя ее движения, другие же бегут параллельно по прямой, сохраняя силы, и в конце концов настигают жертву. У обезьян ничего подобного неизвестно. Тем не менее, по своим физиологи-

¹ См.: Кочеткова В.И. Эволюция мозга в связи с прогрессом материальной культуры // У истоков человечества (основные проблемы антропогенеза). — М., 1964. — С. 202.

ческим характеристикам обезьяна, конечно, является животным, наиболее близко стоящим к человеку.

Я полагаю, что для объяснения качественного скачка, отделяющего человеческое сознание от сознания высших приматов, необходимо показать, как перестраивались в принципе уже имеющиеся у обезьян мозговые функции. Думается, что предположение о том, что группа обезьян по каким-то причинам вынуждена была спуститься с деревьев и добывать пищу на поверхности земли, соответствует действительности. Орудием добычи, по логике вещей, должны были стать наиболее приспособленные к этому органы обезьяны, т. е. ее верхние конечности. Занятость верхних конечностей предметами, которые употреблялись в пищу в процессе собирательства, а также орудиями охоты (первоначально хотя бы простыми палками) обусловили закономерный переход к прямохождению. Это хорошо известная теория. Но в ней остаются белые пятна, связанные с вопросом о том, на основе чего обезьяна, в общем-то не имеющая практики коллективной охоты, перешла к трудовой кооперации.

Думается, что попав в изменившиеся условия бытия, поставившие некоторую группу обезьян на грань выживания, эти животные просто позаимствовали опыт других стадных животных. Примеры заимствования чужого опыта в общем-то встречаются в животном мире. Например, вороны пытаются заимствовать опыт орлов, бросая черепах с высоты, для того чтобы разбить их панцирь. Их ошибка заключается только в том, что они не бросают последних на камни. Но обезьяны, надо полагать, успешно осуществили заимствование опыта групповой охоты, используя для этого доступные им орудия, т. е. палки и камни.

Столь детальное, осмысленное в отдельных операциях, восприятие чужого опыта было уже не просто осознанием того факта, что животные одного вида не убивают друг друга, как это полагал Кропоткин. Это было заимствованием конкретного вида кооперативной деятельности, в которой достижение результата невозможно при эгоистически направленных действиях и взаимная зависимость является наглядно наблюдаемым фактом. При этом наблюдение осуществляется уже на некоторой понятийной основе. Это предпола-

гает такую интерпретацию явлений действительности, которая рождает определенный спектр метафизических идей, не имеющих прямого отношения к технологии самого производства, в данном случае — не имеющих прямого отношения к тому, как именно, допустим, нужно помогать друг другу для того, чтобы успешно охотиться. Факт кооперации, по-видимому, осмысливается в связи с утверждением приоритета целого по отношению к индивидуальному бытию, в связи с созданием представления о том, что группа представляет единый, хотя и разделенный на индивидуальные составляющие организм. И совсем не случайно идеи приоритета рода, могущества рода как силы всех принадлежащих к нему людей (в том числе — умерших), представление о божестве как производящем начале, в то же время проявляющем себя во всем многообразии мира, находит выражение практически во всех ранних мифологиях.

■ 2.4. Язык, мышление и интерпретация мира

До сих пор мы рассуждали, уже предполагая наличие у человека способности к понятийному мышлению. Но развитие этих способностей, в частности, развитие необходимой для образования понятий речи, представляет очень трудный вопрос антропосоциогенеза. Проблему составляет разъяснение того, как произошло освобождение от инстинктивной связи со средой обитания, чем может быть объяснено развитие второй сигнальной системы, по существу представляющей механизм, дублирующий роль инстинкта в природе, как слова языка стали понятиями, т. е. как и почему вещи стали называться произвольными именами вне связи с жестами, звуковыми ассоциациями, жестометиями или ритмическими трудовыми выкриками.

Думается, что на все перечисленные вопросы можно предложить определенные ответы. Переход обезьяны к прямохождению, связанный с перемещением по плоскости, упростил пространственную ориентацию. Можно предположить, что это высвободило некоторые отделы мозга, которые были далее использованы для расширения знаковой и звуковой коммуникации, не-

обходимой в процессе кооперирования действий. Это и объясняет скачкообразное изменение в развитии сознания, создает физиологические предпосылки для возникновения второй сигнальной системы, с помощью которой начинает осуществляться и коммуникация в процессе совместных действий и передача развивающегося трудового опыта.

Инстинктивные связи, как нам кажется, были сломлены в пратолпе, явившейся закономерным состоянием защиты и охоты пралюдей. Пратолпа, т. е. сплоченные в тесную группу, вооруженные каменными орудиями ближнего боя люди, представляла эффективное средство защиты от врагов и давала возможность вести охоту на крупных хищников без специальных приспособлений, которые еще не были изобретены. В пратолпе были сломлены основанные на инстинктах механизмы индивидуального поведения. Возник новый, социальный по своей природе механизм регуляции, основанный на подражании (делай так, как все). Кроме того, при боевых действиях человек в состоянии толповой охоты испытывал возбуждение, которое давало чувство слитности в единый организм. Пратолпа поэтому явилась также сохранившимся в исторической памяти и в структурах психики образом единения со всеобщим.

Строй толпы используют для защиты павианы, и весьма логично предположить, что некоторая группа обезьян сделала данный строй постоянным боевым порядком, превращенным также в регулярный способ добычи пищи. В пользу существования в истории общества пратолпы свидетельствуют нераскрытые резервные возможности психики¹. Весьма логично предположить, что эти возможности реализовались именно тогда, когда человек находился в возбужденном состоянии охоты, при котором он терял ощущение собственной индивидуальности, забывал о страхе смерти, инстинкте самосохранения и т. д. Пратолпа также хорошо объясняет длительный процесс эволюционного выпрямления походки, завершающий переход к прямохождению. Но наш далекий предок, разумеется, не всегда находился в таком состоянии. По окончании

¹ См. Райков В.Л. Неосознанные проявления психики в глубоком гипнозе // Вопросы философии.— 1978.— № 4.— С. 114.

охоты возбуждение проходило и возникало некоторое необычное состояние психики, которое в какой-то степени может быть сравнено с состоянием похмелья, когда недавнее прошлое воспринимается как желательное, но прошедшее состояние и возникает вопрос: а что же собственно со мной было, почему это не может продолжаться постоянно?

Можно сказать, что в этот период мы в какой-то степени сталкиваемся с феноменом пустого сознания, имеющего некоторую интенциональную направленность, ищущего объекта для своего приложения. Такая особенность сознания отмечена в экзистенциализме, но это не проанализировано там с точки зрения закономерного этапа формирования способности самосознания, а с нашей точки зрения, ошибочно отнесено к качественной характеристике любого, в том числе развитого современного сознания человека.

На наш взгляд, ситуация некоторой растерянности в момент перехода от возбужденного состояния охоты в толповом строе к спокойному состоянию сознания как раз и явилась первым запуском рефлексии человеком собственного бытия. Первым результатом этой рефлексии было неожиданное осознание факта своей индивидуальности. Но индивидуальности воспринятой далеко не в нашем современном ее понимании. Скорее, это было смешанное амбивалентное чувство восприятия индивидуальности как чего-то желательного и одновременно страшщего, пугающего, как того, что противостояло всему строю коллективной жизни. Прежде всего — коллективной охоты и коллективному потреблению пищи. Отсюда и возникает представление о том, что такое двойное состояние жизни, т. е. состояние слитного единства в состоянии охоты, наполненного высшим эмоциональным накалом, и спокойного состояния, в котором не чувствуется такого напряжения эмоций, но зато есть иное восприятие мира, преломление его через индивидуальное бытие — не является подлинным состоянием. Возникает тяга к достижению иного качества бытия, в котором эмоционально наполненное единство с целым одновременно сочетается с фактом осознанного индивидуального бытия. Мифологическое сознание, как известно обращенное в прошлое (современное состояние рассмат-

ривается как искажение прошлого, как движение от золотого века к серебряному и медному), истолковывает подобное восприятие мира как нарушение подлинности бытия, как иллюзию, которая должна быть в конце концов преодолена. Соответственно, практически во всех ранних мифологиях, например в буддистской, представлена задача направления жизненного пути на соединение со всеобщим, обретение состояния нирваны, в которой человек постоянно ощущает единство с целым.

Здесь надо отметить, что идея какой-то ущербности (греховности) человека и неподлинности мира, в котором он живет, отвечает практически всему наследию духовной культуры человечества. Мы полагаем, что корни этой идеи заложены именно в нравственном мышлении. Для того чтобы объяснить это, необходимо посмотреть, как человек начинает воспринимать мир с самых первых этапов его собственно-человеческой коллективной производственной деятельности и его понятийного мышления.

Обычно мышление первобытного человека характеризуется как синкретическое, не выделяющее различные типы отношения к действительности, не различающее одушевленный и неодушевленный мир, общество и природу, как конкретное, фиксирующее в понятиях прежде всего значимые для производства факторы. Такая модель отвечает интерпретации возникновения сознания через примат трудовой деятельности. Этот подход является важным, но недостаточным, так как общие условия производящей деятельности обеспечиваются таким спектром метафизических идей, которые сами по себе возникают не только на основе производства, но и на основе незаинтересованного созерцания мира, часто изучаемого с точки зрения характеристик, не находящихся непосредственного применения в производстве.

Созерцание в принципе является условием образования понятий, выводящих человека за рамки эмоциональной вовлеченности в ситуацию, и совсем не случайно первые философские системы имеют созерцательный вид. Слова человеческого языка потому и не имеют происхождения в жесты или крики, трудовых выкриках или междометиях, выражающих эмоциональ-

ное состояние, что они преследуют другую цель: а именно — вывести человека за рамки непосредственного эмоционального отношения к действительности, интерпретировать мир отвлеченно от конкретной ситуации действия. Именно эта особенность человеческого языка позволяет человеку мыслить понятийно, в конечном счете — получать знание об объективных свойствах вещей независимо от того, используются они в данный момент в производстве или нет. Может показаться, что в таком случае, т. е. при созерцательном отношении к миру, слова языка должны были бы формироваться на основе подражания звукам природных объектов. Но это тоже не так. Языки, как известно, содержат мало слов, имеющих подобное происхождение, кроме того в новых языках содержится больше подражательных слов, чем в языках примитивных народов¹. Это объясняется тем, что, созерцая мир, человек не просто копирует окружающую реальность, а старается сделать ее понятной для себя, т. е. он интерпретирует мир. Называя вещи произвольными именами, человек преодолевает реакцию моментального отношения к миру, связанную с тем, что определенные эмоции сразу же порождают определенный тип действия (например, — бегство), и, в то же время, он приобретает своеобразную власть над миром за счет того, что классифицирует явления и формирует у себя систему ожиданий, сначала, конечно, очень простых: типа после ночи наступит день, после теплого лета подуют холодные ветры и т. д.

Сказанное не означает отказ от представления об определяющей роли производственного фактора в развитии сознания и речи. Просто общественное производство — это не только труд. Это еще и развитие социальных отношений, задача воспроизводства которых запускает механизм саморефлексии группового и индивидуального бытия. Она ведет к такой интерпретации мира, которая оказывается представленной уже совсем не в конкретных понятиях, часто фиксируемых этнографами при исследовании особенностей речи первобытного человека.

¹ См.: Реформатский А.А. Введение в языкознание.— М., 1997.— С. 459.

Важнейшей особенностью интерпретации мира, осуществляемой первобытным человеком, является осмысление природных циклов. Как отмечает О.М. Фрейдберг в работе «Поэтика сюжета и жанра»: «Тождество субъекта и объекта, мира одушевленного и неодушевленного, слова и действия приводят к тому, что сознание первобытного общества орудуется одними повторениями. Тождество и повторения ставят знак равенства между тем, что происходит во внешнем мире и жизни самого общества; переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует: это и есть то, что мы называем обрядом и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой и т. п. Мышление, орудующее повторениями, является предпосылкой к тотемическому мирозерцанию, в котором человек и окружающая действительность, коллектив и индивидуальность слиты; а в силу этой слитности общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, т. е. говоря на нашем языке, разыгрывает свечение солнца, рождение растительности, наступление темноты и т. д.»¹. Но зачем производится данная игра. Ответ, на первый взгляд, кажется очевидным — для того, чтобы поддерживать неизменный порядок бытия, для того, чтобы природный цикл и подстроенный под него цикл жизни общества воспроизводился снова и снова. Однако, откуда возникает представление о том, что без участия человека, без совершения им магических действий нормальный ход жизни, в том числе — и фундаментальный природный ритм, будет нарушен?

Ответ представляется следующим: воспринимая мир по своему способу самоощущения и действия, человек интерпретирует порядок бытия постоянно разрушаемым, атакуемым со стороны каких-то злых сил в силу того, что и в своей жизни он точно также что-то постоянно разрушает, съедает, убивает для добычи пищи. Но данное разрушение воспринимается негативно, так как оно содержит опасность изменения постоянных условий бытия. Жизнь же еще настолько

¹ Фрейдберг О.М. Поэтика сюжета и жанра.— М., 1997.— С. 52.

элементарна, производство столь традиционно, что всякое изменение воспринимается как нежелательное. Отсюда и возникает явно выраженное стремление к восстановлению нарушенного равновесия. Например, шкура убитого медведя набивается соломой и закапывается в лесу, так как полагается, что это возрождает его к жизни. Нанесение вреда другому воспринимается как несправедливое прежде всего именно потому, что это нарушает равновесие.

Более сложным представляется вопрос о том, насколько убийство зверя или человека может восприниматься нравственно негативно в силу описанного выше механизма сострадания, возникающего из способности мысленно поставить себя на место другого? Здравый смысл, конечно, воспринимает явление смерти как негативное, во-первых, потому, что смерть часто связана с немощью и страданиями, во-вторых, потому, что в смерти есть нечто неизведанное, пугающее, в-третьих, потому, что биологически ограниченная жизнь всегда ставит предел бесконечному в своих помыслах сознанию, наконец, в-четвертых — потому, что смерть нарушает эмоциональные связи между людьми, отрывает умерших от круга общения живых. В определенной мере все эти причины уже действуют в первобытном обществе. Во всяком случае даже первые мифологические объяснения смерти показывают, что последняя воспринимается негативно.

Обычно первые объяснения смерти основаны на идее искаженной вести. Искажение представляется как обвинение какого-нибудь животного в том, что оно неправильно передало волю лунного божества, в результате чего бессмертным оказался не человек, а змея (змея в связи с тем, что она ежегодно меняет кожу, воспринималась как бессмертное существо, образ божественного бессмертия был связан с фазами убывания и нарастания месяца). Однако смерть как прекращение жизни вряд ли воспринималась первобытным человеком в виде конца существования, как раз в силу того, что природные циклы очевидно демонстрируют процессы умирания и возрождения.

Соответственно, возникает вопрос о том, насколько человек, убивающий другое живое существо, в том числе и подобного себе человека, мог чувствовать ответ-

ственность и сожаление по поводу содеянного. В цитированной уже нами работе Фрейденберг в связи с исследованием семантики процесса еды и жертвоприношений делается неожиданный, по крайней мере для нравственного сознания современного человека, вывод, в котором убийство получает оправдание в связи с представлением о новом рождении. Так как сам акт еды связан не только с убийством животного, но с поддержанием жизни того, кто ест его мясо, создается представление о взаимной зависимости между живым и умирающим. То же представление поддерживают природные циклы растительной жизни. Отсюда «...убийство, разрывание, съедание не только животного, но бога и человека, особенно близкого, родного, становится осмысленным. Когда бог убивает перворожденного, или человек убивает человека — это ведет к его воскресению»¹.

Но если убийство и поедание являются символом омоложения, воскресения, символом цикличности, отвечающей мифологическому восприятию мира, возникает вопрос о том, как появляется запрет, распространяющийся на убийство своих сородичей, как возникают известные запреты пролития крови своих соплеменников? Видимо, мысль об убийстве как жертве, направленной на возрождение, не тождественна восприятию убийства вообще, и условия, в которых совершается жертвенное убийство, радикально отличаются от других условий, при которых убийство, наоборот, воспринимается как негативное, как то, что требует «извинения», восстановления нарушенного равновесия, выполняемого за счет магических действий, например, символического пореза, который охотник, убивший зверя, наносит также себе самому.

Жертвенное убийство — это, во-первых, убийство, совершаемое лицом, отправляющим религиозные культы, т. е. фактически наделенным полномочиями бога², во-вторых — это убийство, совершаемое во время праздника, когда, как полагается, имеет место иное, чем в

¹ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. — М., 1997. — С. 61 — 62.

² Взгляд, согласно которому священнослужитель, съедая какой-либо природный объект, освобождает его дух от природного плена, сохранился в манихейской ереси. Как видим, его корни можно увидеть в очень древних представлениях, связанных с семантикой еды как жертвоприношения.

обычной жизни, течение времени, когда человек выходит из обыденности бытия, в результате чего перестают действовать обычные для повседневной жизни запреты, например, запрет, распространяющийся на убийство тотемического животного.

Итак, нравственное сознание возражает против убийства себе подобных, против нанесения ущерба другим людям, животным и природе в целом. Но оно же находит оправдание для такого образа жизни, который неизбежно связан с разрушением природных объектов, в том числе — с убийством животных. На основе наблюдения природных циклов возникает представление о возможности преодоления смерти и, тем самым — восстановления нарушенной справедливости. Понятно, что смерть воспринимается не только как негативное, нежелательное, но и как несправедливое явление, в силу того, что она сама не понимается, как нечто закономерное, обусловленное особенностями всего живого, а рассматривается как то, что наступает в результате вмешательства наделенных злой волей сил. Отсюда объяснение смерти через искаженную весть, или первородный грех, в более позднем понимании, тогда, когда это касается смерти вообще, и частое объяснение индивидуальной смерти через порожденные чьим-то субъективным желанием злые действия, в виде прямого насилия или магии, порчи и т. д. Смена дня и ночи, нарастание и убывание луны, смена времен года — все это тоже, несмотря на устойчивое повторение, воспринимается и объясняется в сознании примитивного человека как постоянная борьба между позитивными силами жизни и созидания и негативными силами смерти и разрушения.

Общий вывод, который в итоге может быть сделан относительно подобной интерпретации мира, заключается в постепенном утверждении неподлинности последнего. Это, в свою очередь, рождает двуединое представление о развитии мира, с одной стороны, как процессе его ухудшения, с другой стороны — как о развитии, заключающем в себе возможность улучшения мира за счет духовного, прежде всего нравственного противостояния силам зла. В первобытном обществе еще только совершаются магические действия, способные привести к восстановлению нарушаемого

и разрушаемого. Но на более поздних этапах истории человечества уже совершенно очевидно формулируются нравственные императивы, направленные на локализацию зла, по существу — на субъективно волевое улучшение объективного исторического (хотя и вызванного ошибочными действиями людей) процесса ухудшения мира. Такова, например логика мысли, представленная в поэме Гесиода «Труды и дни», в которой мир полагается испорченным в результате недостойного поступка Прометея, а средством его совершенствования оказывается нравственная проповедь. Такова логика мышления, развивающаяся в буддистской философии, где сама жизнь рассматривается как нежелательное колебание абсолюта, а ее преодоление как обретение нирваны в мире совершенного бытия. Такова же, по существу, и логика христианства, вводящего лишь новый элемент, заключающийся в утверждении жертвы Христа, изменившей направленность развития мира в сторону его улучшения. Однако изменяется и развивается в лучшую сторону опять же лишь мир людей, объединенных вокруг церкви как мистического тела Христа, т. е. мир духовный. Что же касается материального мира, то он продолжает ухудшаться. Это представление очевидно выражено, например, Августином в работе «О Граде Божием». Два града: земной и небесный — оказываются несовместимыми, а всякие усилия людей, направленные на улучшение условий их материальной жизни, по существу, бессмысленными, если в этом процессе не присутствует мотивация, так или иначе связанная с идеей спасения как воскрешения и окончательного соединения с высшим божественным миром.

Таким образом, в основе логики мышления, утверждающей неподлинность бытия, лежит очень древний, уходящий корнями в первичные процессы формирования человеческого сознания, способ интерпретации мира. В фундаменте данной интерпретации находится нравственное возмущение против несправедливости, присутствующей в мире, против убийства, разрушения как способа бытия. И не случайно в древнейших философско-религиозных системах, например, в упоминавшемся уже буддизме, имеет место ярко выраженный протест против убийства всякого живого существа. Бо-

лее того, сама направленность обобщения процессов и свойств окружающей человека реальности оказывается подчиненной нравственным основаниям его психической организации. В этом смысле необходимость нравственного отношения одного человека к другому заложена в принципах, по которым развивается человеческое самосознание. Нравственное возмущение против несовершенного мира рождает идею греховности и связанную с этим задачу нравственного совершенствования. Но подлинная нравственная свобода, с нашей точки зрения, открывается только тогда, когда человек отказывается от мифологических способов интерпретации мира и обращается к рациональному пониманию морали. Это позволяет избежать ненужных иллюзий и более качественно определить те позитивные идеалы, к которым человек может стремиться в процессе созидания и воспроизводства всех условий своей общественной жизни.

■ 2.5. Экзогамный запрет

Любой искусственно вводимый в практику жизни некоторой группы людей запрет содержит противопоставление социального биологическому, представляет попытку сознания взять верх над природными влечениями, или изменить отношения, основанные на инстинкте. В этом смысле необычайно интересно и важно выяснить суть происхождения одного из самых первых и самых строгих запретов, лежащего в основании всей истории общества — запрета кровосмешения.

По данному вопросу в литературе представлены следующие основные точки зрения: а) экзогамный запрет направлен на ограничение вреда от смешанных браков. Он возникает в результате осознанных усилий людей (Л. Морган, Л. Файсон, Л.Я. Штернберг), или же — в другой интерпретации — возникает просто как результат выживаемости групп, выполнявших запрет по какой-то иллюзорной причине (Дж. Фрезер, Е.Ю. Кричевский); б) запрет обусловлен стремлением к достижению мирного сосуществования через взаимные браки между промискуитетными¹ первоначально общинами

¹ Промискуитет — предполагаемая стадия неупорядоченных половых отношений в первобытном обществе.

(Э. Тайлор, К. Леви-Строс), такие браки давали право охотиться на чужой территории (А.М. Золотарев); в) запрет связан с утверждением тотема как невротического замещения свергнутого некогда властелина-отца, которому принадлежали все самки данной группы. (З. Фрейд); г) запрет отражает простое притупление полового влечения к надоевшим родственницам. Это ведет к закреплению практики похищения подружек со стороны (Г. Спенсер, И. Бентам, К. Каутский); д) теория трудовых половых запретов и возникновения из этого дуально-родовой организации (Ю.И. Семенов); е) экзогамия возникает из метафизического страха возвращения к основам собственного бытия, т. е. возвращения в небытие (Н. Бердяев).

Первую точку зрения относительно сознательного стремления к ограничению кровосмешения следует отвергнуть по той причине, что на первых порах развития общества беременность вообще не соотносилась с половым актом. Она объяснялась тем, что женщина съела проросшее ячменное зерно, искупалась при луне в реке, но не тем, что она жила с мужчиной. Позднее роль полового акта была осознана, но в качестве причины отсутствия беременности или неудачного потомства всегда представлялась женщина. Как отмечает Леви-Брюль: «Бесплодие всегда рассматривается как явление, которое зависит от женщины. Туземцы... знают физиологическую роль полового акта, но так как они не считают беременность реально зависимой от него, то им в голову не приходит, что вину в отсутствии зачатия следует приписать иногда стороне, участвующей в оплодотворении, — мужчине»¹. Отсюда ясно, что сознательные ограничения жизни мужчин с определенными женщинами вовсе не были направлены на ограничение вреда, который мог бы последовать для потомства от кровосмешения.

Среди других точек зрения заслуживают внимания позиции Фрейда, Леви-Строса и теория трудовых запретов.

Фрейд полагал, что идея первородного греха отражает идущее от древней формы табуирования своеобразное раскаяние по поводу совершенного акта устранения отца (вожака). К нему ребенок мужского пола

¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление.— М., 1930.— С. 296.

испытывает двойственное амбивалентное чувство: с одной стороны — зависть и желание занять его место, с другой стороны — признательность и дружеское расположение за любовь (у человека) или защиту от врагов (в зверином сообществе). Отсюда возникают невроты, в которых образ отца-властелина замещается каким-либо животным, которого ребенок боится, но одновременно стремится к нему, желает отождествить себя с ним. Вот как Фрейд представляет себе реальный механизм возникновения табу: «Объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков, как содержание амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который является таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее здесь с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни; все это произошло так, как мы теперь еще можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием, они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из психоанализа «позднего послушания». Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин. Таким образом, из сознания вины сына они создали два основных табу тотема, которые должны были поэтому совпасть с обоими вытесненными желаниями эдипового комплекса. Кто поступал наоборот, тот обвинялся в единственных двух преступлениях, составляющих предмет заботы примитивного общества»¹.

Фрейдовская концепция интересна тем, что выводит нравственность из реального основания, амбивалентного отношения к отцу-вожаку. Но Фрейд не

объясняет, как индивидуальное невротическое замещение (в котором представлены произвольно выбранные животные) становится единым для данной группы людей тотемом. Он также не рассматривает динамики развития обрядов, совершающихся с участием тотема, в частности, не объясняет, почему разрывание тотема на куски и его совместное съедение постепенно превращается в обряд жертвоприношения, в котором символически убивается и съедается собственный бог.

Достаточно интересно проблема происхождения нравственности и сознания человека в целом, в связи с невротическим замещением, рассматривается в концепции Ю.М. Бородай. Он справедливо отмечает, что Фрейд воспринял миф буквально, «поддался обаянию широко распространенных мифологем и обрядов, ритуализировавших реальную антропогенетическую ситуацию в виде космически гипертрофированного единого акта первородного грехопадения»¹. Реальная ситуация выглядит сложнее. Фрейд не говорит, откуда берется раскаяние, он исходит из того, что у человека уже есть совесть, в то время как это еще нужно объяснить.

Бородай пытается найти реальные основания для объяснения возникновения экзогамного запрета так, как они могли бы быть представлены в антропосоциогенезе. С его точки зрения, в истории развития предобщества возникла ситуация, когда удовлетворение половой потребности стало восприниматься как неминуемая смерть в связи с постоянными раздорами между вожаком и остальными членами стаи. Это привело к необходимости запрета. Автор связывает разрешение ситуации с отысканием способа ее имитации, переживания в воображении и возможной в силу факта такой имитации обратимости, то есть отмены, сопровождающейся введением запрета. «В отличие от реального действия, идеальная операция (воображение) обратима. Это значит, что тот, кто смог «убить отца» в воображении, смог, сохранив себя физически, пережить, почувствовать весь смертный страх, весь жуткий ужас, связанный с этим «деянием» и вывести из этого «урок» — отменить свое деяние и впредь настрого запретить его себе. Но это значит, что он тем самым смог произвести табу — пер-

¹ Бородай Ю.М. От фантазии к реальности.— М., 1995.— С. 223.

вую, архаическую форму совести. Ведь совесть есть способность раскаиваться в собственном воображаемом поступке и делать его впредь запретным»¹.

Данной концепции нельзя отказать в остроумии и логической согласованности концов. Особенно если учесть раскрываемую автором символику изображений Зевса, в которой змея (образ эрекции), птица (образ семени) и топор с двумя лезвиями (образ смерти) составляли неразрывное единство. Известный обряд умерщвления бога, описанный многими исследователями первобытного мышления, трактуется в контексте названной теории именно как идеальное воспроизведение ситуации умерщвления собственного тотема, отмены на время оргиастического празднества полового запрета и затем — раскаяния в содеянном, что предстает как психотерапевтическая процедура, из которой рождается совесть, что и обеспечивает реальную силу запрета, основанного на внутреннем самопринуждении.

Но автору можно сделать замечание, похожее на то, которое он сам делает Фрейду. Фрейд не объясняет, откуда берется раскаяние. Тем самым амбивалентность чувств членов группы, устраняющих предполагаемого вожака, властителя гарема остается непонятной. У Ю.М. Бородая это объясняется через гештальт², в котором обычная эротика прочно связывается с образом неминуемой смерти. Но возникает вопрос о том, как мог возникнуть подобный гештальт. Ведь гештальт это уже целостный образ видения ситуации, предполагающий ее своеобразную идеальную (включающую элемент обобщения, достраивания образа) системную обработку. Короче, гештальт уже предполагает сознание, но сознание как идеальное, согласно автору, возникает из идеального представления ситуации, в которой блокируется обычный инстинктивный способ удовлетворения некоторой биологической потребности. Получается все тот же круг: сознание рождается из совести, из запрета, нарушающего привычный способ инстинктивного поведения, но запрет и связанная с его воспроизведением идеальная конструкция замещаю-

¹ Бородай Ю.М. От фантазии к реальности.— М., 1995.— С. 224.

² Гештальт (нем.— форма, образ, структура) — целостный образ, формирующийся в сознании человека при восприятии объектов, при представлении о них.

щего удовлетворения половой потребности (съедение собственного тотема) уже предполагают сознание.

Если сама ситуация символического поедания бога воспроизводится для того, чтобы породить совесть, она выглядит скорее как созданная психотерапевтом, чем как реальная, возникшая естественно-исторически. Наоборот, если совесть порождается в своей основе некоторым другим механизмом, отличающимся от добровольно наложенного запрета, ситуация выглядит вполне правомерной в плане постепенного превращения реального раскаяния в символику, которая уже позднее может, конечно, приобрести значение психотерапевтической практики усиления нравственного начала в смысле идеального воспроизведения ситуации угрызания совести. Кроме того, в этой концепции все так же не ясно, почему тотемом становится именно то, а не другое животное. Объяснение Бородая, заключающееся в том, что бывший вожак просто чем-то похож на выбранного в качестве тотема животного, не выглядит убедительным.

Разбирая проблему тотемизма, Леви-Строс обращает внимание на тот факт, что дошедшие до нас мифы свидетельствуют об одновременном возникновении сразу нескольких тотемов, соответствующих проживающим на данной территории родам. Один из мифов говорит, например, о том, что пять индейских кланов восходят к шести таинственным антропоморфным существам, вышедшим из океана, чтобы соединиться с людьми. Один из них, испытывавший к индейцам большой интерес, посмотрел на одного из людей, в результате чего тот умер. Спутники заставили ошибившегося вернуться назад в морские глубины. «Невзирая на изувеченный вид, в каком этот миф дошел до нас, — подчеркивает Леви-Строс, — он представляет значительный интерес. Согласно ему, прежде всего, невозможно прямое, непосредственное отношение между человеком и тотемом. Единственно возможная связь между ними должна быть «замаскированной», следовательно, метафоричной. В соответствии с засвидетельствованными в Австралии и в Америке фактами, тотемное животное иногда обозначается другим именем, а не тем, которое принадлежит реальному животному, так что название клана обычно не вызывает в сознании туземцев непосред-

редственной зоологической или ботанической ассоциации. Во-вторых, миф устанавливает и другую оппозицию, между личной связью и коллективной. Индеец умер не только от того, что на него посмотрело сверхъестественное существо, но также от факта странного поведения этого последнего, поскольку другие существа действуют более скромно и в группе.

При таком двойном отношении тотемическая связь имплицитно отличается от связи с духом-охранителем, предполагающей прямой контакт, увенчивающий индивидуальные и уединенные поиски. Итак именно сама концепция туземцев, как ее выражает миф, предлагает нам отделить коллективные тотемы от индивидуальных духов-охранителей и обосновывает опосредованный и метафорический характер связи между человеком и клановым эпонимом. Наконец, она предостерегает против попытки сконструировать тотемическую систему путем добавления связей, каждая из которых взята отдельно, всякий раз объединяя одну группу людей с одним животным видом, тогда как изначально является связь между двумя системами: одной — основанной на различении групп, и другой — на различении видов; таким образом, с самого начала берутся, в корреляции и оппозиции, с одной стороны, множество групп, а с другой стороны — множество видов»¹. Ясно, что подобный подход, логически подтверждаемый многими мифами, совершенно не сочетается с идеей тотема как замещенного прародителя, служащего для символики воспроизводства экзогамного запрета.

Разбирая теорию Малиновского, а также Фрейда, Леви-Строс отмечает невозможность вывести обычаи из сменяющихся чувств человека. Он справедливо говорит о том, что та или иная ситуация кажется человеку напряженной не потому, что она представлена таковой до обычая. Обычай не гасит эмоциональное напряжение, а наоборот порождает его. «Обычаи даны человеку как внешние нормы до возникновения внутренних чувств, и эти внечувственные нормы детерминируют индивидуальные чувства, как обстоятельства, в которых те смогут или должны будут проявиться»². Здесь, правда,

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление.— М., 1994.— С. 51.

² Там же.— С. 85.

возникает вопрос о том, откуда берутся обычаи, ответ на который Леви-Строс считает найти невозможным¹. В основном в объяснении тотемизма он принимает позднюю теорию Рэдклиф-Брауна, суть которой заключается в том, что сам животный мир мыслится в терминах социального. В качестве тотемов берутся не обязательно какие-либо грозные животные, часто это птицы, вообще имеющие лишь незначительные различия. Смысл такого выбора заключается в том, чтобы подчеркнуть, что между проживающими на данной территории группами существуют такие же конкурирующие отношения, как и между избранными для их осмысления животными. «Понятно, ...что природные виды отбираются не из-за того, что они «хороши, чтобы кушать», а потому, что «хороши, чтобы думать»². При этом Леви-Строс опирается также на Бергсона, отмечая, что его теория удивительно похожа на теорию Рэдклиф-Брауна. Бергсон, в частности, обращает внимание на чрезвычайно важный факт, касающийся того обстоятельства, что для человека все животные на одно лицо³. Именно поэтому они и служат для того, чтобы погасить индивидуальность, представить безликое социальное отношение. В отличие от родового бога или индивидуального бога-спасителя, у которого всегда представлены индивидуальные черты, в тотемическом мышлении именно все животные данного вида выражают абстрактную принадлежность людей к данному роду. Не здесь ли следует искать основу логического мышления, оперирующего абстрактными понятиями. На использование образов различных животных в качестве основы классификации окружающих явлений указывал также Руссо.

Относительно возникновения экзогамии Леви-Строс не предлагает определенного решения. Он допускает возможность, согласно которой «два враждующих племени однажды решили заключить мир и, чтобы лучше его обеспечить, условились, что отныне мужчины из одного племени будут брать в жены женщин из другого, и наоборот»⁴. Но такое объяснение

¹ См.: *Леви-Строс К. Первобытное мышление.*— М., 1994.— С. 85.

² Там же.— С.97.

³ Там же.— С. 104.

⁴ Там же.— С. 93.

называется им — гадательным, в силу отсутствия определенных исторических свидетельств. Однако независимо от вопроса о возникновении тотема и тотемического мышления, его основная функция видится в фиксации различных оппозиций.

Итак, прямое перенесение особенностей индивидуального человеческого самочувствия на условия возникновения общества, по-видимому, оказывается неправомерным. Этнографические исследования очевидно показывают, что социальные функции тотема отражают многообразие жизни племен, населяющих некоторый регион, а не жизнь одного племени. В этой связи кажется убедительной еще одна теория возникновения экзогамного запрета, рассматривающая его возникновение из более простых охотничьих и трудовых запретов половой жизни, направленных на преодоление зоологического индивидуализма. Это так называемая теория дуально-родовой организации. Она, в основном, разработана Ю.И. Семеновым. В этой теории полагается, что становление современного человека как биологического вида, возникновение дуально-родовой организации, переход к производящему типу производства произошли в истории развития общества одновременно.

Этнографические исследования фиксируют факт наличия в сознании первобытных людей представления о том, что нарушение охотничьего запрета обязательно вызывает какую-то неудачу. Например, если кто-то из соплеменников погибал во время охоты, это связывалось с тем, что кто-то перед охотой тайно жил с женщиной. Аналоги этого взгляда можно найти в Библии: «Кто жил с женщиной, тот до вечера не чист».

Со временем к охотничьим запретам добавились хозяйственные. Они запрещали половые связи на весь период проведения полевых работ. Ю.И. Семенов показывает, что легенды об амазонках, по-видимому, возникают именно на базе данных запретов. При этом обращает на себя внимание историческая трансформация содержания этих легенд, заключающаяся в том, что амазонки постепенно становятся как бы все более и более мирными.

Первичные легенды говорят о том, что женщины-амазонки сразу же убивают попавшего к ним мужчину после удовлетворения своих страстей. Легенды второ-

го типа указывают на безопасный для мужчины период пребывания в племени амазонок, после прохождения которого он убивается. Наконец, легенды третьего типа говорят о том, что нахождение мужчины в племени амазонок вообще не представляет для него опасности. На базе анализа данных легенд Ю.И. Семенов делает вывод о том, что разные группы людей стремились к контактам друг с другом по мере возрастания плотности населения Земли. Случайные связи между ними постепенно превращались в привычные формы заключения брака между разными родами. В результате этого возникла дуально-родовая организация, т. е. конституировался институт племени, состоящего из двух родов, браки между которыми из случайных стали закономерными. «Общий ход развития вел... к превращению половых отношений между членами разных коллективов из случайности в правило, а затем и в необходимость, к трансформации их из фактора, обострявшего отношения между человеческими группами, в фактор, тесно связывающий их друг с другом»¹. В данной теории обращает на себя внимание тяга к новому, к контактам с другими группами как к чему-то неизведанному, наполненному риском и потому — несомненно, эмоционально насыщенному. Известны обычаи походов юношей и девушек в соседние поселения с целью вступления в половые отношения. Они также первоначально были связаны с риском, осуществлялись тайно. Но постепенно возможные наказания при поимке становились все более и более мягкими².

Теория дуально-родовой организации объясняет возникновение полового запрета, института племени и современного образа человека как единый процесс. Быстрый переход от полеоантропа к неантропу³ объясняется в ней именно введением полового запрета, повлиявшего на закрепление в облике современного человека детских черт неандертальца. Первой формой

¹ См.: Семенов Ю.И. На заре человеческой истории.— М., 1989.— С. 276.

² См.: там же.— С. 274.

³ Термины, отражающие наиболее общее эволюционное различие человека современного вида (неантропа) и предшествующие ему формы.

брака, согласно данной теории, становится групповой дуально-родовой брак.

Названная теория имеет множество привлекательных моментов. Прежде всего она позволяет объяснить качественный скачок в развитии общества при переходе от плеоантропа к неоантропу, а также позволяет преодолеть ошибочный взгляд на стремление первобытных групп людей к самоизоляции. Она отвергает представление о чужом как совершенно неведомом, диком, сама мысль о котором заставляет консолидироваться в ожидании встречи с врагом.

Слабым моментом названной теории, однако, является выведение нового типа организации из случайных внешних факторов. Эта теория должна быть как-то согласована с собранными Морганом данными об исторических формах развития брака и семьи, которые показывают, что первобытные люди стремились к постоянному все более и более последовательному проведению полового запрета. Это уже внутренний фактор, который не может быть просто объяснен из количественного роста охотничьих и хозяйственных запретов, постепенно сделавших половую жизнь внутри группы крайне затруднительной.

Мы не думаем, что возникновение нового типа социальной организации может быть выведено лишь из количественного возрастания половых запретов, вне учета каких-то других, идущих от попыток осознанной интерпретации мира факторов. Ведь в таком случае возникла бы организация, в которой половая жизнь осуществлялась бы лишь во время оргиастических праздников и была бы запрещена на все остальное время, т. е. фактически имела бы место только раз в году после сбора урожая. Учитывая то обстоятельство, что, в отличие от многих животных, тяга человека к половой жизни не ограничивается периодами течки, трудно предположить, что половая жизнь первобытных людей проходила таким образом.

Возможно, приемлемым здесь будет бердяевское объяснение, согласно которому первобытный человек испытывал страх полового контакта с матерью в виде трансформированного страха смерти, превращенного в страх перед родом, в смысле опасения возвращения к началам собственного бытия¹.

Но это тоже не единственный фактор, объясняющий возникновение экзогамии, так как необходимо учесть то обстоятельство, что экзогамный запрет отвечает, по-видимому, уже достаточно развитой общественной организации, в которой осуществляется переход от присваивающего типа производства к производящему. В данной организации идея тотема как способа идентификации с родом соединяется со множеством других идей.

Обстановка праздника, веселья, в которой производится разрывание и съедение тотема, говорит о том, что вся процедура отнюдь не направлена на то, чтобы продуцировать раскаяние о содеянном и способствовать утверждению следующих из этого раскаяния запретов. Ведь и люди гораздо более цивилизованных обществ отнюдь не испытывают никаких угрызений совести от того, что они, скажем, едят символическое тело Христа, идентифицируя себя с христианской церковью.

Я думаю, что съедание тотема, конечно, служит способом идентификации человека с родом, но поедающий тотем человек не просто ест тело бога, как бы приобщаясь к нему, но уже и сам является богом, который ест свое инакобытие, преодолевая тем самым смерть. Происходит то же изменение ролей между богом и человеком, какое можно видеть в сатурналиях по отношению к самому божеству.

В праздниках сатурналий царь, как земной представитель божества, подвергается своеобразному надругательству. Он символически лишается всех своих регалий, таскается за уши, всячески унижается. Затем, после произнесения клятвы верности божеству и своему народу, царю возвращаются символы его власти. В некоторых исследованиях данная процедура представляется как напоминание правителю о его обязанностях и относительности его властных полномочий¹. В работе О.М. Фрейденберг насмешки над правителем или полководцем трактуются как образ расправы с состоянием его инобытия, т. е. с состоянием смерти, победа над которой дает новое рождение или омоложение². Это

¹ См.: *Вейнберг И.П.* Человек в культуре Древнего Ближнего Востока.— М., 1986.— С. 119.

² См.: *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра.— М., 1997.— С. 97—99.

объяснение показывает более глубокие метафизические основы того, что в какое-то время, конечно, могло приобрести и дополнительный смысл напоминания правителю о том, что он является таковым только в том случае, если он правильно выполняет свои функции, т. е. прежде всего следит за традиционным порядком жизни, зафиксированным в приносимой им клятве верховному божеству. Когда сжигается идол божества или съедается тотем, фактически уничтожается не само это божество, а его иное, соответствующее смерти и связанному с ней одряхлению состояние. Само же божество получает символическое новое рождение и, как полагается, наполняется новыми силами жизни.

Но здесь возникает закономерный вопрос о том, какое отношение ко всему этому имеет запрет промискуитета, ведь во время жертвоприношения нарушается не только запрет на убийство собственного тотема, но одновременно происходит оргиастическое празднество, при котором осуществляется нарушение экзогамного запрета.

Для объяснения этого необходимо обратиться к символике плодородия, отвечающей уже условиям жизни не охотничьего, а сельскохозяйственного общества, осуществляющего не присваивающий, а производящий тип производства. Особенность мировосприятия данного общества заключается как раз в том, что символы плодородия связываются с оплодотворением, т. е., иначе говоря, с представлением о свободном, можно сказать, осуществляемом в расширенных масштабах беспорядочном половом общении.

Понятно, что эта символика ставит в недоумение по поводу того, в результате чего же возникает экзогамный запрет? Почему беспорядочное половое общение допускается только во время оргиастических праздников?

Решают ли охотничьи и хозяйственные запреты данную проблему? Полагаю что нет, ведь тогда, как уже говорилось, логично предположить, что половая жизнь проходила бы от праздника до праздника. Но это не так. Видимо, для объяснения важнейшего для древнего и современного общества запрета кровосмешения следует найти какое-то дополнительное обстоятельство.

Ответ на вопрос о том, почему для идентификации отдельного человека с группой был необходим род, понятен. Рождение от матери является наиболее простым наглядным фактом, который может быть положен в основу такой идентификации. Но почему рожденный от данной матери не может жить с ней, а затем и со своими сородичами? Весьма заманчивым является объяснение, идущее от хозяйственной целесообразности организовать более широкое социальное целое, в частности, найти основания для замирения враждующих родовых групп, проживающих на данной территории, получить право охоты на территории, принадлежащей разным родам и т. д. Но мыслил ли первобытный человек в таких категориях? Нам кажется, что это маловероятно. Данный фактор, возможно, сыграл роль тогда, когда образовывались союзы племен, но первичное выделение рода должно быть объяснено на основе внутренних, а не внешних факторов, т. е. необходимо объяснить, как некоторая первичная группа, внутри которой осуществлялось беспорядочное половое общение, разделилась затем на несколько родов, образовав племя.

Скорее всего, исходной причиной экзогамного запрета является некоторое метафизическое представление, связанное с запрещением обратного хода времени. Это даже не страх смерти, не страх возврата к основам своего бытия, такое было бы как раз желательно с точки зрения мировоззрения первобытного человека, а именно запрещение хода времени вспять. Обретение новой жизни в мысли древнего человека это именно возрождение, рождение через смерть. Связь со своей матерью, скорее всего, воспринималась бы в сознании первобытного человека как символ нерождения, что было бы нарушением закономерного хода вещей, блокировкой чего-то такого, без чего невозможен нормальный цикл бытия, в том числе и собственное рождение как часть этого цикла, так как каждый человек отождествляет себя с умирающим и возрождающимся тотемом.

Запрет инцеста может быть нарушен только бессмертными богами, для которых обычного хода времени не существует. Поэтому не удивительно, что он нарушается во время празднеств умирающего и воскрешающегося божества. Ведь тогда каждый человек чувствует себя богом. Он существует вне обычного времени, т. е. он выходит из цикла жизненных превращений, соединяясь

с вечностью (известно, что время праздника во всей культурной традиции — это другое необычное время). В обычный же цикл времени попадает во время праздника само божество. Для этого его разрывают и съедают.

Дело еще более усложняется для понимания внешнего наблюдателя по мере выделения элиты общества, претендующей на представительство функций божества в обычной жизни. Возможно, ключ к разгадке заключен в мифах, показывающих, что инцест разрешен избранным (богам и отождествляемой с ними элите общества) и не разрешен всем остальным. Соревновательный характер первобытных магий, а затем обычаи инвективы¹, в которых происходило взаимное высмеивание друг друга (а фактически высмеивание инобытия, что являлось символическим условием преодоления смерти), потребовали как-то разделить общину. Этим разделением руководили вождь и жрец. Соответственно, на них, как людей, выделенных из обычного круга, наделенных качествами божества, не распространялся и экзогамный запрет. Право избранных на нарушение экзогамного запрета, на инцест зафиксировано в мифологических представлениях. В частности, анализ индоевропейских мифов показывает распространенность мотива инцеста, его связь с символикой близнечного культа и представлениями о плодородии. «Возможно,— отмечают В.В. Иванов и В.Н. Топоров,— что в индоевропейском корне *ieto-* обозначалось не только близнечное божество плодородия [связь плодородия с инцестом и близнечным культом подтверждается типологически, ср. латыш. *Jumis* (Юмис) — полевое божество], «сдвоенный плод»], но и всякое сочетание двух разных начал, в т. ч. мужского и женского (андрогинное божество, ср. образ Гермафродита как сочетание двух мифологических существ и т. п.)... Распространенность мотива инцеста и приурочивание его к началу целой брачной традиции и к первому человеку или первому царю может найти историческую параллель в известном обычае инцеста в высшем слое иерархического общества древневосточного типа»².

¹ Инвектива (лат.— бранная речь) — резкое выступление против кого-, чего-нибудь, обличительная речь, оскорбление, выпад.

² Иванов В.В., Топоров В.Н. Индоевропейская мифология. // Мифы народов мира.— М., 1997.— Т. 1.— С. 529.

Дополнительную, а возможно, исторически и более раннюю роль, по отношению к названному фактору запрета инцеста на основе разделения смертных и богов и запрещения обратного хода времени, думается, играл фактор, связанный с запретами крови. Запрет пролития крови своего соплеменника это один из строжайших запретов первобытного общества. Земля, зараженная кровью своего соплеменника, считается опасной, а нахождение на ней человека, ставшего причиной пролития крови, — опасно для всего племени. Но во время родов также проливается кровь. Этот наглядный факт не может пройти мимо сознания первобытного человека, сильнейшим образом реагирующего на постоянные циклические явления. В таких условиях интимная связь с женщиной, являющейся собственной матерью, попросту может восприниматься как опасная не только для самих матери и сына, но и для всей первобытной группы людей. Отсюда возникает желание дистанцировать эту связь, перенеся эту дистанцию не только на прямых потомков, но постепенно на все более и более отдаленных родственников. Огромное множество запретов, распространяющихся на двоюродных и троюродных братьев среди индейцев, говорит именно о желании такого дистанцирования.

Вместе с дуально-родовой организацией возникает весь строй мышления и все особенности нравственной жизни, характерные для племенной организации, о которой мы можем судить уже более определенно, так как она отвечает человеку современного вида и о ее духовной жизни имеются достаточно очевидные свидетельства в виде наскальной живописи, украшений, культуры захоронения, мифологии, свидетельств этнографов о жизни первобытных племен. Несомненно, что именно 30 — 35 тыс. лет назад совершился необычайно важный поворот в жизни человека. Только после этого этапа появляются способы упорядочивания пространства (изображение дерева, использование морфологических классификаторов), появляются развитые идеи о справедливости как равном воздаянии, налицо факт соревновательных магий, наконец — наверное, самое важное — появляется социальная иерархия, связанная с обособлением группы лиц, занятых управлением и отправление религиозных культов. Эта иерархия ведет

к дифференциации лиц, к возникновению метафизических представлений, в которых расширяется стремление к утверждению достоинства через различные обычаи, направленные на мистическое усиление божественного начала лица, сосредоточившего в своих руках функции управления. Все это сыграло огромную роль в процессе возникновения классового общества.

2.6. Достоинство человека и развитие цивилизации

Итак, пока мы выделили четыре основные линии, по которым можно рассматривать развитие нравственных характеристик людей в условиях первобытного общества: осмысление угрызений совести, понимание справедливости как восстановления нарушенного равновесия, трудовая взаимопомощь, связанная с коллективными действиями и с половозрастным разделением труда, протест против несовершенства мира и желание исправить его за счет собственного совершенствования. Первые три линии развития нравственного сознания еще позволяют рассматривать нравственные обязанности человека в свете доминанты коллектива над индивидом, в плане такой регламентации поведения, которая способствует осуществлению каждым членом первобытного коллектива именно таких действий, которые прежде всего направлены на сохранение целого, на поддержание привычных уравнительных отношений друг с другом и отношений с природой, построенных принципиально по той же модели уравнительного равенства.

Однако в связи с протестом против несовершенства мира и желанием исправить это за счет собственного совершенствования нравственному осмыслению подвергаются индивидуальные качества, человек постепенно все более и более осознает ценность индивидуального бытия, начинает воспринимать смерть как несправедливое явление, которое может быть побеждено. Еще одна важная нравственная характеристика человека, имеющая, пожалуй, наиболее непосредственное отношение к процессу его индивидуализации, выражается в стремлении к утверждению собственного достоинства. О стремлении к утверждению досто-

инства личности в условиях первобытного общества свидетельствуют, во-первых, строгое запрещение всяких насмешек над физическими увечьями, во-вторых — соревновательный характер магических действий, в-третьих — обычай дарообмена.

Запрет насмешек над увечьями при одновременном существовании смеховой культуры, сопровождающей в частности обычаи, связанные с праздниками сатурналий, в которых насмешкам подвергается сам властитель или божество, подчеркивает, что первобытный человек (правда, по-видимому, уже на достаточно поздних стадиях развития родового строя, когда и начинают справляться сатурналии) фиксирует разницу между такими характеристиками личности, которые в принципе могут быть изменены, и такими, которые не поддаются никакому изменению.

Соревновательный характер магических действий также является весьма примечательной чертой. Он свидетельствует о том, что целью их производства является не просто символическая расправа над противником или изображение успешной охоты, а и выявление индивидуальных различий между соплеменниками, которые могут быть учтены при распределении социальных ролей.

В работе Йохана Хейзинги «Человек играющий» утверждается, что празднества, связанные со сменой времен года в Древнем Китае, не только позволяют выделить в них игровой элемент, связанный с состязательностью, но и демонстрируют высокую оценку результатов состязания в социальном смысле. По его мнению, «на основе подобных календарных состязаний между племенными братиями происходила иерархизация общества. Процесс феодализации отправлялся от престижа, который воины добывали себе в поединках»¹.

Не менее интересен другой обычай, зафиксированный этнографами при исследовании древних культур. Это так называемый «потlach»: обычай, предполагающий соревновательное уничтожение собственности во имя демонстрации силы и утверждения достоинства². Этот обычай фиксирует уже иные отношения, отвеча-

¹ Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. — М., 1992. — С. 71.

² См.: Там же. — С. 75.

ющие начальным стадиям развития классового общества. Он отражает формирование психологии, отождествляющей достоинство с собственностью. То, что собственность выражала могущество в некотором метафизическом смысле, можно подтвердить многими примерами, хотя бы тем, что в процессе возникновения первых государств на занятие высших должностей с общего согласия вводился имущественный ценз. Богатство оценивалось в позитивном плане как могущество человека, способного быть полезным обществу.

Убедительным подтверждением значения индивидуальных характеристик для первобытного человека может служить также обычай дарообмена. В обмене подарками, несомненно, выражена не одна демонстрация добрых намерений, но и, очевидно, представлено стремление к выражению собственного личного статуса. Каждый стремился преподнести подарок лучше того, который был преподнесен ему. Здесь несомненно выявление индивидуальных различий и связанных с ними моментов нравственной самооценки.

Линия развития нравственного самосознания, связанная с формированием представления о достоинстве человека и стремлением к его утверждению, сыграла необычайно важную роль в процессе становления и развития классового общества.

Действительно, зададимся вопросом о том, как идет процесс накопления собственности, как разрушаются весьма строгие нравственные нормы, требующие равного распределения, которые, конечно, мешали возможной дифференциации? Интересен также вопрос о том, откуда возникает само желание к накоплению богатства?

Когда результаты производства были ничтожно малы, уравнительное равенство возникало естественно, как единственно возможное условие выживания. Но индивидуальные различия в самом процессе трудовой деятельности все равно имелись. Более ответственные функции в процессе охоты или изготовления орудий доставались более умелым и ловким. С ними были связаны различия метафизического статуса, подтверждаемого уважением, отражаемым в именах, указывающих на особые индивидуальные качества (верный глаз, сильная рука и т. д.). Отсюда закономерно следует и

зарождение чувства гордости, собственного достоинства, очевидно подтверждаемого обычаем дарообмена.

Смысл дарообмена, осуществлявшегося первоначально между племенами, а затем между отдельными лицами, заключался в выражении добрых намерений, желания мирного сосуществования, отражал признание факта наличия в данном регионе разных племен, которые просто вынуждены были как-то решать вопросы о распределении охотничьих территорий. Но говоря о дарообмене, нельзя ограничиться только этим. В обмене подарками, несомненно, выражено и стремление к выражению собственного статуса, собственного достоинства, так как каждый стремился сделать подарок не хуже, а во многих случаях — даже лучше, чем тот, который был сделан ему. В качестве даров выбирались вещи, свидетельствующие о силе, ловкости (например, охотничий трофей) или о какой-либо другой способности (например, искусство в определенном ремесле) ее владельца. Отношения равенства в дарообмене соблюдаются, но они оказываются ценными не сами по себе, а в связи с выражением созидательных способностей личности, определяющих меру ее достоинства.

Мы согласны с мнением, согласно которому вещь (собственность) вообще возникла у человека не в силу его потребности¹. Без признания того, что в приобретении собственности начинает видеться утверждение достоинства человека, вообще невозможно объяснить социальные последствия неолитической революции, ибо простого увеличения производительности труда недостаточно для того, чтобы опрокинуть весь строй норм уравнительного распределения, характерного для первобытного общества.

О богатстве как выражении достоинства свидетельствует накопление сокровищ. В частности, огромные сокровища, найденные дорийцами в ахейских храмах. Известно, что ахейцы занимались пиратством. Но многие богатства приобретались совсем не для потребления. На них ничего не покупалось, они не включались в экономический оборот, а просто оседали в подвалах

¹ См.: Фрейденберг О.М. Миф и литература древности.— М., 1978.— С. 63.

храмов в качестве подтверждения могущества приобретателя. С экономической точки зрения, вообще, мало целесообразно снаряжать военный корабль, отвлекать массу людей от обычного процесса производства в надежде на богатую, но часто призрачную поживу. Это выглядит гораздо более нелепо по сравнению с практикой постоянного завоевания-перемещения, характерного для кочевников, ведь морская экспедиция требует гораздо больших затрат при ее подготовке по сравнению с подготовкой экипировки всадника. Если от нее и может быть эффект, то в условиях достаточно развитых денежных отношений и товарного обмена, которого в эпоху ахейской Греции не было. По-видимому, культура ахейской Греции отражает продолжение практики сосредоточения ценных вещей в руках вождя племени, что как раз было средством выражения его достоинства, его метафизического статуса.

Приведенные примеры, связи представления о достоинстве с собственностью, с обладанием вещью, несомненно, говорят о том, что нравственное сознание начинает допускать неравенство, более того, последнее становится необходимым для выражения индивидуальных характеристик, создания имиджа могущества. Но связано ли последнее только с обладанием вещью или имеет отношение и к ее созданию. О позитивном ответе на этот вопрос говорит то, что сама ценность вещей связывается со сложностью процесса их изготовления или добычи. Об этом свидетельствует практика превращения в предметы дарообмена именно тех вещей, которые было трудно добыть, а также характерная для восточной традиции высокая оценка ремесленного труда. Человек, создававший хорошую вещь, как бы повышал тем самым собственный метафизический статус. Поэтому изготовление некачественных вещей, желание как-то словчить было совершенно нехарактерно для начальных стадий развития ремесленного производства.

Не менее показателен и распространенный на Востоке феномен говорящей вещи. То, что вещь наделяется сознанием, собственно, не удивительно. Это свидетельствует о сугубо человеческом антропоморфном способе освоения окружающей действительности. Интересно другое: с величием вещи связывается ве-

личие ее изготовителя. Но вещь может оказаться даже могущественнее того, кто ее создал. В ряде случаев она как бы фиксирует могущество всех поколений, принявших участие в ее создании и имевших возможность так или иначе общаться с ней. Здесь, наряду с перенесением на определенные вещи, прежде всего какие-то монументальные сооружения, признаков первопредка, отражается также видение сути общественной жизни в коллективном труде и преемственности культуры. Показательна в этом плане надпись, сделанная царем Нововалинского царства Набополисаром (VII в. до н. э.) на восстановленных им стенах Вавилона: «Я Набополиссар, царь Вавилона, избранник Набу и Мардука, Имгул-Белл большую стену Вавилона, которая до меня обветшала, разрушилась, заложил я на прежнем основании... Стена, замолви перед Мардуком, моим господином, слово на благо мне»¹. Стена здесь способна говорить, быть заступницей, что, несомненно, свидетельствует о ее могуществе и отражает весь строй мыслей традиционного общества, в котором никакие новации, никакие положительные деяния невозможны без наличия связи с традицией, без стремления к укреплению последней.

Возведение высоких стен, оборонительных сооружений, намного превосходящих военную необходимость вокруг Иерихона (VII в. до н. э.), а именно: ров шириной 8,5 м и глубиной 2,1 м, каменная стена толщиной 1,6 м, сохранившаяся на высоту 3,94 м, башня, сохранившаяся на высоту 8,15 м², также свидетельствует о желании правителей создать и оставить после себя нечто фундаментальное, ведь потенциальными врагами иерехонцев были люди докерамического неолита, неспособные брать такие укрепления.

Внимание нравственного сознания к индивидуальным качествам личности, к способностям, которые могут быть использованы в общественном производстве, более всего проявляется после смены присваивающего типа производства производящим. Это также можно подтвердить анализом мифов. Так, для индоев-

¹ Цит. по: *Вейнберг И.П.* Человек в культуре Древнего Ближнего Востока.— М., 1986.— С. 82.

² См.: Там же.

ропейской и славянской мифологии характерны разнообразные, но схожие в своей основе варианты мифа о поединке бога громовержца (Перуна) со своим противником — властителем подземного царства. Последний полагается связанным с богатством и властью над темными силами. Он обычно предстает в виде существа змеиной породы. Громовержец преследует его и убивает, рассекая на части. После чего начинается плодоносящий дождь. Это символизирует то, что подземные силы плодородия выходят наружу, но происходит это не само по себе, а в результате усилий людей, которые в мифологическом мышлении восходят к усилиям культурного героя. Герой побеждает силы тьмы, скрывающие заключенные в земле богатства, и дает возможность использовать их на благо людей.

Данная система мифологических представлений сформирована на базе двойственного восприятия земли: с одной стороны, она кормилица-матушка, так как из нее все произрастает, с другой стороны, — место обитания темных и злых сил, так как в земле в то же время все гниет, портится, разрушается, отсюда исходит угроза в виде змей, болотных топей и т. д. На основе этих простых наблюдений и формируется система взглядов, в которой земля одновременно предстает и как место сосредоточения питательных жизненных сил, в том числе эликсира бессмертия, и как место обитания злых демонов. Эта символика уже очевидно представлена в образе мирового дерева, служащего, как известно, первым способом упорядочивания пространства. Во многих мифах о смерти герой похищает у демонов эликсир бессмертия и через крону дерева достигает места обитания бессмертных душ. Что же касается властителя подземного царства и одновременно бога земледелия и скотоводства (в славянской мифологии — Велес), то это существо проделало в истории культуры длительный путь от побежденного змея (Горыныча) до злобного, восставшего против бога дьявола, представленного в образе змея-искусителя.

Тема культурного героя чрезвычайно характерна для китайских мифов. Причем, если в ранних мифах герой похищает предметы культурного быта у властителей иного мира или получает их в качестве дара, в более поздний период он уже сам изготавливает орудия

труда и предлагает новые способы организации социальной жизни. Так, «Фу-си изобрел рыболовные сети, Суй-жэнь — огонь, Шэнь-нун — заступ-лэй, он положил начало земледелию, рытью первых колодцев, определил целебные свойства трав, организовал меновую торговлю; Хуан-ди изобрел средства передвижения — лодки и колесницы, а также предметы одежды из материи, начал устройство общественных дорог. С его именем связывают и начало счета годам (календарь), а иногда и письменности (по другой версии ее создал четырехглазый Цан-цзе)»¹.

Здесь совершенно очевидно отражение процесса перехода от присваивающего типа производства к производящему. Образ героя, представленный во всех поздних мифологиях, чрезвычайно важен. Он показывает, что формирующееся нравственное сознание начинает формулировать идеал, образец для подражания, несмотря на то, что для объяснения культурной деятельности все еще продолжает использоваться старое мифотворческое клише, заключающее в себе апелляцию к прецеденту, как объяснению последующего массового изменения образа действия людей.

Идеал героя становится своеобразным критерием определения того направления, по которому производится оценка меры достоинства людей. В результате этого процесс индивидуализации получает стимулы развития не только, и, даже, не столько со стороны стремления к утверждению своего, уже осознанного интереса, сколько со стороны общественного признания результатов индивидуальной хозяйственной деятельности.

Развитие производства производящего типа приводит к изменению хозяйственной функции семьи. Рост производительности труда, с одной стороны, и развитие представлений о достоинстве в связи с успехами хозяйственной деятельности, приобретением собственности, с другой, приводят к тому, что именно отдельная семья становится наиболее важной хозяйственной единицей. Парная семья, возникшая в результате стремления к более последовательному проведению экзогамного запрета, начинает разрастаться, включать

¹ Рифтин Б.А. Китайская мифология // Мифы народов мира.— М., 1997.— Т. 1.— С. 655.

в себя близких родственников, совместно участвующих в хозяйственной деятельности. Тем самым она превращается в семью патриархальную, основанную на власти отца, на праве принадлежащей ему собственности. Это становится возможным только в результате перехода к отцовскому праву наследования.

Характеризуя переход от материнского права к отцовскому, Ф. Энгельс говорит, что это была одна из самых радикальных и в то же время просто совершившихся революций¹. Бескровность переворота объясняется тем, что в нем, собственно, были заинтересованы все. И мужчины, и женщины, живущие уже отдельными семьями, имели одинаковый интерес в том, чтобы передать имущество своим детям. Для этого надо было сломать традиции определения рода по материнской линии и связанное с ними материнское право наследования. При материнском праве дети женщины оставались в роде матери и не получали богатства, которым уже располагал мужчина.

Патриархальная семья как переходная форма к моногамии сохраняла во многих случаях и многоженство, но смысл заключается уже не в нем, а в организации известного числа лиц (свободных и несвободных) для ухода за стадами, подчинение их всех отцовской власти. При этом несвободные тоже могли иметь жену и детей. В результате развития подобной социальной организации складывалось противоречие: семейные узы связывали детей и родителей, в детях виделось продолжение выполнения тех хозяйственных функций, которые осуществляла семья и наследование того метафизического статуса, который имел глава семьи, однако подкрепить этот статус, увековечить свое достоинство наследованием своего богатства отец семейства не мог. Женщина также желала добра своим детям и видела в процветании своих детей свое собственное могущество, как раньше она чувствовала это в процветании собственного рода. Таким образом, в изменении права наследования оказались заинтересованными именно все.

Говоря о непосредственных способах утверждения отцовского права, Энгельс обращает внимание на раз-

личные уловки, которые в рамках прежних обычаев позволяли совершенно изменить порядок вещей. Например, «у племен шауни, майями и делаваров укоренился обычай: называя детей одним из родовых имен отцовского рода, приобщать их таким путем к этому роду, чтобы они могли наследовать своему отцу»¹.

Эта сторона проблемы очень интересно представлена также в лекциях замечательного русского историка В.О. Ключевского по методологии русской истории. «Естественный факт единоутробного происхождения, — отмечает В.О. Ключевский, — не позволял материнскому роду отдавать женщину в собственность чужеродца, но идея собственности побуждала мужа-чужеродца стремиться сделать жену и детей, от нее прижитых, своею собственностью. И вот, начинается борьба. Чтобы разрушить естественный факт единоутробного происхождения, мужчина-чужеродец должен был противопоставить ему фикцию, т. е. право, и правом разрушить факт кровного родства; право это, в виде целого ряда фикций, и развилось из понятия о собственности. Первоначально род материнский отдавал мужу-чужеродцу свою женщину не в собственность, а только в пользование. Способы приобретения этого пользования были различными: умычка (т. е. плен), покупка и уже после всего, стговор...»². Далее Ключевский отмечает, что желание мужа видеть в детях своих наследников приводило к тому, что он кроме законных жен стремился иметь еще и рабынь, детям которых передавал свое имущество. «Рабыня — лицо без рода и, следовательно, становилась сама собой собственностью мужа, поэтому и дети ее считались личным достоянием господина и они только получали наследство от своего отца, тогда как его дети от законной жены были наследниками материнского рода. С течением времени обычай передачи наследства детям от рабыни видоизменился, превратив следствие в причину; если первоначально передача наследства была следствием происхождения, то впоследствии передача этого наследства стала причиной родства...»³. Как ви-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 60.

² Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека (приложение). — М., 1988. — С. 177.

³ Там же. — С. 178.

дим, Ключевский уделяет очень большое внимание вторичным правовым факторам. И он прав: в последующей истории общества всегда удавалось утвердить посредством права фактически несуществующие отношения родства.

Переход к отцовскому праву показывает, что человек, хотя первоначально еще очень робко, боясь отступить от обычаев предков, начинает тем не менее сознательно творить свою новую природу. В отцовском праве он впервые создает такие социальные отношения, которые в полном смысле слова можно назвать искусственными, не имеющими никаких аналогов в ассоциативном мышлении, направленном на наблюдение и воспроизводство природных циклов. Эти отношения требуют для своего воспроизводства общеобязательных социальных норм. Последние, в каком-то смысле, действительно являются фикцией. Они, с одной стороны, не представлены нигде, кроме как в голове человека, их нельзя наблюдать, нельзя пощупать. Однако человек принимает данные фикции как объективные условия его бытия. Тем самым, с другой стороны, те же самые фикции уже не фикции, а устойчивые формы (способы) человеческой коммуникации (образцы, по которым строятся человеческие взаимоотношения), и представлены они уже не только в голове человека, а и в культурном коде, в писанных и неписанных правилах, передающихся от поколения к поколению. Эти правила, однако, ничто без восприятия их со стороны каждой, принадлежащей к данной культуре личности. Не в этом ли взаимодействии нужно искать объяснение возникшего далее в философском мышлении понятия формы, которая существует объективно, независимо от индивидуального бытия той или иной вещи, но наполняется реальным содержанием только в том случае, если сама эта индивидуальная вещь стремится к тому, чтобы соответствовать своей идеальной модели.

Выводы

- В теоретической этике представлены два кардинально различающихся подхода к пониманию процесса возникновения морали. Одни ученые считают, что мораль возникла в истории человечества очень рано, была вызвана

наглядной взаимозависимостью людей, необходимостью их трудовой кооперации. В этом смысле мораль появляется даже раньше религии, раньше того, как начинается общая мировоззренческая интерпретация мира. К ранним этапам развития общества относят мораль и те ученые, которые считают, что она развивается из первых фундаментальных запретов, таких как экзогамный запрет, запрет употребления в качестве пищи мяса тотемического животного, запрет пролития крови своих соплеменников. В таком случае мораль также выступает как первичный феномен. Ведь с этих запретов фактически и начинается действительная история развития человеческого общества. Другие ученые, наоборот, считают, что мораль возникает на достаточно поздних этапах общественного развития, становится средством упорядочивания разделения труда, и более всего проявляет себя уже в процессе возникновения классового общества. Это, с их точки зрения, обусловлено тем, что именно в этот период перед людьми встают сложные мировоззренческие вопросы, появляется определенная свобода выбора.

- В логике последнего подхода даются определения морали, основанные на выявлении ее отличий от более простых средств воздействия на поведение: таких как обычаи, традиции, табу. Эти отличия видятся в том, что средства морального воздействия предполагают свободу личного выбора, в них отражается конфликт должного и сущего, требования адресуются к неограниченному человеческому сообществу, а не членам какой-то локальной группы.
- С точки зрения таких критериев мораль, конечно, может рассматриваться только как весьма поздний феномен. Идея всеобщей формы выражения нравственного требования по существу получает свое завершенное теоретическое осмысление лишь в этике Нового времени.
- Однако ущерб методологии, развивающейся на основе выявления различий между нравственными и традиционными или обычными нормами, заключается, на мой взгляд в том, что сравниваются формы предъявления и действия уже существующих норм, но не принимаются во внимание сходства и различия процесса их возникновения. Между тем никакая норма не возникает в истории, не будучи как-то обоснованной. Без какого-то, пусть даже иллюзорного представления о необходимости ее исполнения, норма просто не воспроизводилась бы в жизни нескольких поколений людей, что необходимо для под-

тверждения ее практической целесообразности, для прогресса тех сообществ, которые данную норму выполняют. Такое идейное основание нормы обязательно содержит некоторое исходное нравственное отношение, ведь любая норма и предлагается ради лучшей организации совместной жизни, ради достижения гармонии нравственных чувств. Что же касается первых норм, с которых начинается действительная история человеческого общества, то они, видимо, отражают факт глобальной нравственной неудовлетворенности характером бытия, предлагают его радикально изменить, то есть вводят реальность, которой вообще не было до утверждения этих норм.

- Учитывая исходный нравственный смысл, заключенный в основании любой нормы (даже очень простой, в очень малой степени предполагающей свободный выбор, например, в жестком запрете, нарушение которого обязательно карается изгнанием из места общего проживания), можно утверждать, что элементы нравственного самосознания появляются очень рано. Развитие последнего начинается с первых запретов и продолжается во всей истории человечества вплоть до его современного состояния.
- Непосредственный же процесс возникновения достаточно развитого нравственного самосознания, отвечающего цивилизации, можно, на мой взгляд, проследить по следующим 5 линиям.
 1. Осмысление утрызений совести.
 2. Развитие первых представлений о справедливости, связанных с идеей поддержания равновесия.
 3. Осознание значения трудовой взаимопомощи.
 4. Протест против несовершенства мира и желание исправить его за счет собственного совершенствования.
 5. Стремление к утверждению личного достоинства.

НРАВСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЛИЧНОСТИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

3.1. Мифологическое мышление и первые философские идеи

Этапу, когда человек пытается взглянуть на себя философски, предшествует мифологическое сознание. В Древней Греции оно очень наглядно отражало противоречия, связанные с расслоением соседской земельной общины, что выразилось в представлениях и поведении гомеровских героев. В «Илиаде» очевидно присутствует родовое сознание, связанное с представлением о роде как могущественной силе, способной встать на защиту своих членов, с одной стороны, и стремление к независимому мышлению, связанному с индивидуальным выбором и бременем индивидуальной ответственности, — с другой.

Мужественный Ахиллес, после того как его несправедливо обижает Агамемнон, идет на берег реки, вызывает образ своей божественной матери и начинает жаловаться ей на свою несчастную судьбу. Таким образом, он явно ищет защиты у рода, а не надеется на свою собственную силу. В то же время в ряде ситуаций он ведет себя самостоятельно, например, обижается, отказывается от участия в битвах, или, наоборот, идет на явную смерть, не желая остаться в деревне, удалившись от сражений на поле боя, хотя ему предсказана неизбежная смерть.

Как отмечает Гегель, у гомеровских героев «все приписываемое богам должно именно скоро оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью ин-

дивидуумов, так что, следовательно, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными, самостоятельными, но, с другой стороны, это внешнее человеку оказывается тем, что имманентно его духу и характеру»¹.

В «Одиссее» герои действуют более независимо от воли богов. Сам Одиссей проявляет невероятную смелость и хитрость, для того чтобы уйти от неминуемой, казалось бы, гибели. Тем самым злой рок судьбы преодолевается. Здесь имеется и прямое расхождение воли индивида и бога. Так, Эгист убивает Агамемнона и женится на Клитемestre вопреки судьбе и прямому указанию Зевса.

Первоначально олимпийские боги предстают перед нами как совершенно безнравственные существа. Прежде всего это боги-завоеватели. Они не создают мир. Они лишь покоряют его. Как отмечает Гильберт Марри: «Боги большинства наций претендовали на роль создателей мира. Олимпийцы не претендовали на это. Самое большее, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его... Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна, покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного царя. Они никогда не лгут, если дело касается войны или любви»².

Вводя антропоморфных богов, человек на первом этапе как бы одновременно приближает их к себе, делает их действия более понятными и в то же время отдаляет их от себя, так как активно противопоставляет себя им. Он оказывается существом зависимым от внешних обстоятельств действия, от судьбы; его дей-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т.— М.; Л.— Т. 12.— С. 231.

² Цит.: по Рассел Б. История Западной философии.— Т. 1.— М., 1993.— С. 29—30.

ствия вовлечены в орбиту мнений, оценок других людей, в то время как богам позволено все.

И все же именно антропоморфные боги были нужны для первоначального осознания субъектом своих собственных нравственных характеристик. Уже в «Илиаде» герои отстаивают свои индивидуальные черты характера, ссылаясь на волю богов, на свое божественное предназначение. Так, например, Парис, отвечая Гектору на его упрек в том, что он плохой воин, говорит: «Зато я красив. В этом мое божественное предназначение».

Но бог так или иначе предстает в сознании как существо всемогущее, а могущество издревле связывалось в сознании людей с образом героя. Герой же — это борец за правду, справедливость, победитель темных сил, дающий начало развитию созидательных сил людей. Бог, даже олимпиец, завоеватель, поэтому не мог долго восприниматься сознанием человека как существо нравственно нейтральное. Сначала он начинает выполнять карательные функции. Так, анализируя античные мифы, связанные с образами богов-олимпийцев, А. Ф. Лосев обращает также внимание на моральные мотивы, связанные с идеей наказания. Они находят отражение в образах великих грешников Тития, Тантала, Сизифа¹. Затем позитивные, нравственно окрашенные функции богов-олимпийцев расширяются. Боги становятся покровителями избранных ими любимых мест и, наконец, выступают гарантами высшей справедливости.

В поэме Гесиода «Труды и Дни», или «Работы и дни», происходит решительный разрыв с той мифологической традицией, в которой действия человека рассматриваются как подчиненные воле богов, утверждается активно-преобразующая роль морали. Последнее выражается в том, что появляется нравственная проповедь, которая составляет нормативный элемент этического знания. В качестве основных нравственных ценностей выделяются справедливость и труд, способствующий накоплению богатства. Приобретению богатства, согласно представлениям Гесиода, должно быть подчинено все: женитьба, выбор друзей, собственная работа. Понятно, что эта позиция выражала идеологию

¹ Лосев А. Ф. Гомер. — М., 1960. — С. 180.

мелких собственников, имеющую большое значение в условиях возникновения классового общества.

Но для приобретения богатства допускаются не всякие средства. Люди, живущие сообща, должны выполнять определенные правила. Им необходимо иметь представления о справедливости, они не должны лгать, обманывать, а также унижать друг друга.

В поэме появляется первая формулировка известного в основном по христианской религии «золотого правила нравственности» (поступай по отношению к другим так же, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе). У Гесиода оно звучит следующим образом: «Зло на себя замышляет, кто зло на другого замыслил».

Кроме нравственных идей, так или иначе связанных с богами-олимпийцами, в культуре Древней Греции можно выделить и другую линию развития мифологического сознания. Она связана с культом бога Дионисия или Вакха.

Культ Дионисия был заимствован греками от фракийцев, у которых Дионис был богом плодородия, характерным для сознания всех народов, занимающихся земледелием. Когда фракийцы научились делать пиво, они стали представлять состояние опьянения как божественное. Отсюда началась эволюция представлений о Вакхе как божестве плодородия к Вакху как богу виноделия и празднеств. Культ Вакха включал женские танцы, при которых участницы доводили себя до экстаза. Этот феминистический элемент, по-видимому, происходил от древних оргий, осуществляемых в период подготовки к половому запрету, распространяющемуся на период полевых работ (а Вакх как раз и был богом плодородия). «Культ Вакха,— отмечает Б. Рассел,— в своей первоначальной форме был варварским и во многих отношениях отгалкивающим. Однако не в этом первоначальном виде он оказал влияние на философов, а в одухотворенной форме, приписываемой Орфею, в аскетической форме, ставящей на место физического духовное опьянение»¹.

Орфей — легендарный герой, сын речного бога Эгра и музы Каллиопы — фракийский певец, изобре-

¹ Рассел Б. История Западной философии.— Т. 1.— М., 1993.— С. 34.

татель музыки, участвовавший в походе аргонавтов, не побоявшийся спуститься в ад за своей женой, был убит вакханками во время праздника как женоненавистник. В действительности он просто сохранял верность своей умершей жене. Тело Орфея было разорвано вакханками на куски и выброшено в реку вместе с его арфой. Последняя при этом начала чудесным образом производить звуки, а река наполнилась новыми водами. Останки Орфея были вынесены в море и прибиты волнами к острову Лесбос, который стал центром греческой поэтической жизни.

В этом мифе обращает на себя внимание изначальное божественное происхождение Орфея. Несовместимость его божественных качеств с условиями земного бытия, в результате чего он гибнет. Продолжение жизни в виде влияния его духа на жизнь природы (она оплакивает его гибель и одновременно одухотворяется). Влияние останков как материального носителя духовного наследия на последующее развитие человеческого духа. Часть доктрины, выраженной этим мифом, по-видимому, прямо была усвоена орфиками в смысле противопоставления чистого небесного и отягощенного земной материей бытия.

Описанный миф, а также близкие ему мифы об Осирисе и общая кармическая идея, характерная для религий Востока, думается, оказали сильное влияние на Пифагора и Платона. Воссоединение разрушенного как собирание останков может быть также рассмотрено в качестве мифологического аналога выраженной позднее идеи движения к совершенной форме.

Переход от мифологического мышления к собственно философскому можно видеть в первом дошедшем до нас отрывке из произведений философа Анаксимандра. Он звучит следующим образом: «А из каких [начал] вещам рождение, в то же самое и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени»¹.

Если понимать роковую задолженность как вину вещей, то весь отрывок приобретает сильное нрав-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1.— М., 1989.— С. 127.

ственно наполненное звучание. Возникает вопрос о том, в чем заключается вина отдельных вещей?

Ф. Ницше и С. Трубецкой полагали, что вина отдельных вещей заключается в самом факте их индивидуального существования. Немецкий протестантский теолог Ф. Шлейермахер считал, что вещи несут наказание за радость бытия. В других интерпретациях приведенного отрывка этический момент еще более усиливается. Так А.О. Маковельский считал, что нечестивость вещей заключается в их индивидуальном обособлении от апейрона. А.Ф. Лосев объяснял гибель вещей результатом столкновения, которое происходит оттого, что вещи неполно воплощают в себе всеобщее. Б. Рассел полагал, что вина вещей заключается в том, что они нарушают отведенную им меру бытия.

Я думаю, что фраза о том, что гибель вещей совершается по роковой задолженности, совершенно очевидно указывает на необратимость процесса и невозможность его изменения. В то же самое время ей как бы противоречит положение о том, что вещи выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды. Это наводит на мысль о субъективной мотивации и воздаянии за неправду, от которой и происходит гибель вещей. Думается, что это фиксация в форме философских понятий того же типа мышления, которое характерно для «Илиады». С одной стороны — рок, судьба, с другой стороны — собственная активность, развивающаяся вместе с предназначениями судьбы.

В этике Гераклита нравственная проблематика выделяется уже гораздо более четко. Во-первых, речь идет не об индивидуальном существовании вообще, а именно о бытии человека. Во-вторых, очевидно появление идеи о необходимости стремления к выражению в жизни всеобщих моментов бытия, о связи с логосом. Это способствует сохранению порядка бытия, делает человека элементом космического целого, как бы правильно выполняющим свою функцию для его сохранения. Из этого общего для Античности понимания, по-видимому, развивается представление о добродетели как соответствии вещи своему назначению. Добродетель как должное противопоставляется недолжному, то есть такому отклонению, которое разрушает целое.

Для доказательства своих мыслей Гераклит обычно приводит примеры, основанные на простых сравнениях жизни людей с другими формами жизни. Хотя логос всеобщ, говорит он, большинство людей живут так, как будто имеется особое понимание. Многие предаются исключительно чувственным удовольствиям. Но человек, предающийся чувственным удовольствиям, подобен быкам, которые счастливы тогда, когда они жуют горох. Здесь мы можем отметить еще одну важную для Античности идею. Это стремление к определению человека исключительно через разум, что роднит его с логосом, с порядком космоса, который сам по себе тоже одушевлен. Из этого естественно следует понижение значения чувств, и, в большинстве концепций Античности, — осуждение чувственных удовольствий.

3.2. Человек как мера всех вещей (антропологические и психологические теории морали)

Этика, которая может быть названа этикой ответственности личности перед самой собой, представляет первую попытку вывести человека из-под власти космических сил, разработать систему моральных понятий, исходя из него самого. Основы этой этики заложены софистами, подтверждением чему является тезис Протагора «человек есть мера всех вещей».

По своему начальному смыслу древнегреческое слово *sophistes* обозначало искусство мастера, художника, вообще — человека умелого в своем деле. Но примерно с середины V в. до н. э. софистами стали называть платных учителей риторики (красноречия), эристики (искусства спора), а затем и философии. Негативное содержание смысла слова возникло оттого, что определенная группа философов, занимающаяся платным обучением (они и получили название софистов), уделила основное внимание развитию способности аргументированно доказывать любое, выдвинутое в качестве некоторого тезиса утверждение. При этом считалось возможным столь же аргументированно доказывать и противоположный тезис.

В такой сознательной установке, несомненно, отражается одна из очень существенных сторон философского мышления, заключающаяся в том, что обычные представления, мнения подвергаются сомнению. Эти мнения оспариваются с целью доказательства того, что для руководства к действию можно принять и другие мнения. На вопрос о том, какие же именно мнения следует принять как руководящие принципы, философия, как сугубо теоретическое знание, дать ответ не может, ведь, как мы уже говорили, построить законченное знание о всеобщем и бесконечном, совершенно точно определить место человека в мире с помощью одной теории нельзя. На этот принципиально важный предел теоретического знания как средства решения практических проблем поведения, собственно, и обратили внимание софисты.

Возникает очень интересный вопрос о том, почему же именно софистами была столь любопытно отражена определенная сторона философского знания? Если детально рассмотреть ответ на данный вопрос, получится вывод о том, что софисты не уводили нас от задачи приобретения более глубокого знания о природе человека, а наоборот, приближали нас к пониманию того, что же есть человек, и негативное употребление термина «софистика» можно отнести никак не к самому учению софистов, а лишь к последующему определению бессмысленности ведения никчемного спора.

Софисты понимали, что всякое знание ограничено, но они в то же время не отрицали его полезность. Их метод рассмотрения противоречащих друг другу суждений как доказательных, имеющих основание для того, чтобы быть высказанными, был направлен на то, чтобы привлечь все имеющиеся отношение к данному вопросу аргументы, учесть все возможные ожидания от того или иного решения. Как отмечал в своем выступлении на XX философском конгрессе Пауль Вудруф, «метод аргументации с помощью *eikos* (разумных ожиданий) был в центре утонченной (*sophisticated*) публичной речи в конце четвертого столетия»¹.

¹ Woodruff P. *Paideia and Good Judgment // Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts.*— Boston, 1998.— P. 16.

Релятивизм софистов в решении нравственных вопросов, их утверждение о том, что доказать можно, по существу, что угодно, следовали из нового, по сравнению с предшествующей философской традицией, понимания того, что человек сам создает искусственную среду собственного обитания, что он самостоятельно, независимо от «космических» сил, утверждает законы, которым сам же затем и подчиняется. Поэтому именно человек и только «человек является мерой всех вещей». Этот знаменитый тезис софиста Протагора имеет огромное значение для нравственного самосознания личности. С него начинается новый этап в развитии рефлексивного мышления. Утверждение о том, что человек является «мерой всех вещей» фактически означает понимание того, что человек не только пытается поддержать некоторый порядок бытия, копировать природу в воссоздании этого порядка, поддерживать природные циклы (чем человек, собственно, занимался с самого начала формирования его мышления), но что он именно делает все это специфически человеческим образом, за счет использования тех средств, которых в природе вообще нет. Отсюда уже только один шаг до вывода о том, что и саму природу человек понимает по человечески, по образу той искусственной предметно-преобразовательной деятельности, которую он сам же осуществляет. Именно поэтому у природы «появляется» душа, воля, космический разум, выполняющий в обращенном на природу общественном самосознании функцию военачальника и т. д. Софисты, конечно, столь глубокого анализа сделать еще не могли. Но в их теории фактически уже заложены его основания.

Основные положения нравственного учения софистов отражены в известном мифе, рассказанном Протагором (в изложении Платона): боги поручили Прометею и Эпиметею наделить живые существа разнообразными способностями. Эпиметей не рассчитал и обделил человека естественными средствами защиты от холода и врагов. Тогда Прометей украл у богов огонь и умение заниматься ремеслами, передал их человеку, в результате чего последний стал богоподобен. Человек стал создавать собственную культуру, как бы мы сказали, искусственную природу. Но одного умения обработки природных материалов оказалось недоста-

точно для обеспечения условий жизни. Люди стали селиться вместе в целях защиты. Однако у них не было умения жить сообща. Тогда Зевс посылает Гермеса насадить среди людей стыд и правду. Всякого же, кто не может быть причастным к стыду и правде, — убивать, как язву общества, — приказывает Зевс¹.

Данный миф не используется как метафизическое основание для разъяснения смысла моральных понятий. Он, скорее, является аллегорией того, что думает о себе сам человек. Выводы же, которые можно сделать из этого мифа при его иносказательном толковании, кажутся поразительными для эпохи того времени. Здесь содержится мысль о том, что человек живет в искусственной среде обитания. Частью этой среды являются нравственные отношения между людьми, необходимые для совместного общежития. Они гарантируются добродетелями, прежде всего чувством стыда и представлениями о справедливости (правде). Добродетели воспитуемы. Средством воспитания является наказание, в том числе — очень суровое, т. е. смерть. Смысл наказания заключается не в мести, не в восстановлении нарушенного равновесия, как мог бы подумать человек первобытного общества, а именно в воспитании добродетелей, т. е. в воспитании некоторого превентивного (препятствующего совершению нежелательных для общества поступков, или же, наоборот, поощряющих желательные действия) средства внутреннего контроля поведения.

Показательно, что в приведенном мифе Гермес спрашивает Зевса: так ли распределять стыд, как другие искусства, т. е. одному давать больше, а другому меньше? На что Зевс отвечает — нет, дать его всем. Мораль, следовательно, является общеобязательным необходимым условием существования общества. В то же время софисты считали мораль релятивной, зависимой от мнения людей. По словам Протагора: «Что любому городу кажется справедливым, то и есть для него таковым, пока он так думает»².

Наиболее важный вывод, сделанный софистами на пути углубления мировоззренческого самоопределения

¹ См.: Платон. Соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 430–432.

² Маковельский А. Софисты. — Баку, 1940–1941. — Вып. 1. — С. 12.

человека, заключается в том, что они показали различие между законами природы и законами общества. Софисты верно подметили, что в природе события, вызванные определенной причиной, происходят с железной неотвратимостью. Так что, если, например, камень упадет с горы, он обязательно достигнет ее подножия и произведет там неизбежные разрушения. В то же время в обществе такой неотвратимости нет. И если человек, сказавший неправду или сделавший что-либо иное, недопустимое с точки зрения закона, не будет замечен, то с ним, собственно, ничего не произойдет.

Из этого вывода закономерно следует формирование представления о том, что для поддержания стабильности существования общества, выполнения искусственных, созданных самим же человеком законов общественной жизни, также необходимы искусственные средства. Такими средствами и оказываются добродетели.

Под добродетелью софисты, кстати, понимали не только собственно моральные качества человека, но и вообще всякие достоинства человека, показывающие его способность к выполнению общественно-полезной деятельности. Этот широкий смысл понимания добродетели, вообще говоря, не может быть полностью устранен из нравственного самосознания личности.

Добродетельный образ жизни — это такой способ бытия, в котором человек преодолевает себя, обретает способность господства над своими страстями, используя волевые качества, отвергает некоторые низшие желания во имя высших, преодолевает страх смерти, учится мыслить не только с позиций сугубо индивидуалистических, ориентированных на продление своего существования и обеспечение собственного благополучия, но и с позиций заботы о благе общего. Все это предполагает стремление к определенному общественному, нормативно заданному идеалу. Для Античности таким идеалом, несомненно, было благо города-государства. Отсюда столь высокая оценка таких собственно моральных качеств, как мужество, необходимое для защиты родины, требование умеренности, как общего основания для преодоления своего эгоизма, осуждение чувственных удовольствий, опять же способных породить эгоистические мотивы и отклонить человека от

связи с общим. Но не следует забывать, что человек преодолевает себя не только на войне, когда он побеждает страх смерти. Он также преодолевает себя, когда развивает в себе новые способности, овладевает искусствами изготовления вещей, ремеслами, учится владеть оружием. Так что полностью отделить собственно нравственные добродетели от других достоинств личности в общем-то и нельзя.

Релятивизм софистов совсем не предполагает отрицание морали. Наоборот, он подтверждает необходимость введения некоторого общего масштаба поведения, подчеркивает значение подчинения законам государства. Без этого оказывается невозможной никакая общественная жизнь. Поэтому там, где знание неспособно предложить однозначного решения, там где оказывается возможным доказать и тот и другой тезис, знание уступает место добродетели.

У софистов есть определенные попытки утверждения общих природных оснований нравственности. В этом смысле есть движение к преодолению заложенного в их теории релятивизма. «Мужи, собравшиеся здесь! — говорит софист Гиппий. — Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе»¹. Значит, хотя само различие законов и допускается для разных мест, за этим лежит более глубокое основание нравственности. Законы релятивны, но природа людей одна. Софисты, однако, не слишком концентрируются на приведенном тезисе. Их релятивизм, на мой взгляд, обусловлен как раз тем, что они идут дальше понимания человека как природного существа, но в то же время не могут еще найти объективных оснований его бытия в самой социальной жизни.

Релятивистское понимание нравственности наиболее сильно представлено у младших софистов. Они трактуют закон как средство подчинения слабого сильному, выражая тем самым идеологические функции морали. Подчеркнутое ими противопоставление индивида и общества наметило тот путь, по которому стала

¹ Платон. Соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 449.

далее развиваться этика ответственности личности перед самой собой.

Используя современный язык, можно сказать, что это путь психологизации морали. При психологическом подходе базой рассуждения для выведения нравственных требований является оценка основных элементов психики, т. е. стремлений человека, его чувств, а также связанного с ними разума с точки зрения выяснения вопроса о том, что же из этого может дать истинное счастье.

Антропологическому подходу софистов в античной этике противостояла сильная космологическая тенденция, в которой для обоснования необходимости нравственного образа жизни использовался аргумент, связанный с обращением к космическому миропорядку. Но не софистам принадлежало последнее слово на пути, связанном с попыткой вывести нравственные требования из природы самого человека. из того, что человек может знать или не знать о самом себе. Дальнейшее движение в этом направлении было осуществлено Демокритом и сократическими школами, которые в основном и пытались обосновать мораль, исходя из того, что человек может определить в качестве наиболее совершенного пути к достижению личного счастья.

Демокрит (род. ок. 470–460 г. до н. э.) является одним из классических представителей эвдемонизма — этической теории, которая кладет в основу мотива нравственного поведения стремление к достижению личного счастья. Последнее он понимает в основном как спокойствие духа, умеренную радость. «Желающий быть в хорошем расположении духа не должен браться за много дел ни в своей частной жизни, ни в общественной, и что бы ни делал, он не должен стремиться [делать] свыше своих сил и своей природы. Но даже если счастье благоприятствует и, по-видимому, возносит на большую высоту, должно предусмотрительно отстраниться и не касаться того, что сверх силы. Ибо надлежащий достаток надежнее, чем избыток»¹. Этот отрывок однозначно показывает,

¹ Материалисты Древней Греции: Собр. текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура.— М., 1955.— С. 153.

что разум позволяет направить жизнь на устранение всего того, что может вызвать беспокойство. В данном смысле разум за счет имеющегося знания, например, за счет того, что имеется понимание о том, что многие удовольствия ведут к страданию, способен контролировать процесс жизни с точки зрения того, какие удовольствия можно допустить, а какие следует устранить.

Но в рассуждениях Демокрита представлена и иная логика. Эта логика связана с сомнениями относительно возможностей разума в достижении всесовершенного знания. Так, Демокрит говорит, что слишком сильное стремление к чему-то одному может повредить другому, ведь человек, подчиненный какой-то одной страсти, забывает про все остальные. В то же время в ряде случаев нельзя совершенно определенно сказать, какая страсть лучше, а какая хуже. Поэтому для достижения счастливой жизни разумнее принять принцип умеренности во всем. Это позволит спокойно удовлетворять различные желания, в результате чего жизнь будет разнообразна и приятна.

Но тезис о том, что удовольствие и неудовольствие образуют границу между полезным и вредным, противоречит ряду других положений демокритовской этики. В частности, Демокрит заявляет: «Для всех людей одно и то же благо и одна и та же истина, приятно же одному одно, другому — другое»¹. Он также отмечает, что интересы государства должны стоять выше прочего, но это положение не согласуется с утверждением: «не следует мудрецу повиноваться законам, но [должно] жить свободно»².

Я думаю, что эти противоречия можно объяснить следующим образом: Демокрит, являясь, по существу, первым создателем собственно научной концепции организации мира, переносит принципы научного познания и на понимание морали. То, что приятно одному, а другому — другое, хотя истина одна, определяется тем, что имеет место неправильное понимание, что сами чувства, неотрефлексированные разумом, способны обманывать человека.

¹ Материалисты Древней Греции.— С. 155.

² Там же.— С. 171.

Лучшим с точки зрения добродетели Демокрит считает того, кто пробуждается к ней внутренним влечением и словесным побуждением. Словесное побуждение может разъяснить истину и способствовать тому, что человек начнет вести себя правильно, повинаясь внутреннему волеию. Поэтому словесное воздействие лучше внешнего принуждения. В то же время в текстах Демокрита есть утверждения, из которых прямо следует необходимость именно внешнего принуждения. «Если бы дети не принуждались к труду, — говорит он, — то они не научились бы ни грамоте, ни музыке, ни гимнастике, ни тому, что наиболее укрепляет добродетель — стыду. Ибо по преимуществу от этих занятий рождается стыд»¹.

Это положение безусловно расходится с утверждением о преимуществе словесного воздействия. Но данное противоречие объяснимо: речь видимо идет о разных стадиях нравственного совершенства. На начальных этапах своего нравственного развития человек должен подчиняться внешним императивам. Для него даже полезно принуждение к труду. На следующем этапе развития предпочтительнее словесное воздействие. Тогда же, когда человек становится мудрецом, для него уже не нужны никакие внешние ограничения. Поэтому-то и не нужно мудрецу повиноваться законам. Когда человек имеет собственное правильное понимание того, в чем именно заключается его благо, ему именно нужно, должно жить свободно, так как собственное знание оказывается лучше, чем формально-ограниченное требование закона.

Основной нравственный императив Демокрита можно было бы сформулировать следующим образом: избегай чрезмерных желаний и действий сверх своих сил. Он показывает, что разум, собственно, не предполагает никаких критериев для предпочтения одних страстей другим и не выявляет предмета (совокупности задач), на основе которого может идти речь о развитии разумных способностей. Это говорит об ограниченности демокритовской этики, в принципе присущей всякой психологизации морали.

¹ Материалисты Древней Греции. — С. 173.

В рамках данного вопроса необходимо рассмотреть еще две школы: киников и киренаиков. Это сократические школы, по-разному интерпретировавшие учение Сократа. По времени возникновения они относятся к послесократовскому периоду. Но по логике идей, по способу обоснования необходимости нравственной жизни и пониманию ее содержания они должны быть отнесены именно к психологическому пониманию морали. Эти школы отличает утверждение двух противоположных тезисов. Киники считали, что жизнь должна иметь аскетический характер. Киренаики, наоборот, полагали, что смысл жизни заключается в получении максимально возможных чувственных удовольствий.

Основателем кинической школы был **Антисфен (ок. 450–360 гг. до н. э.)**. Он жил в Пирее и каждый день проходил расстояние в 16 км (путь от Пирейского порта до Афин и обратно), чтобы послушать Сократа. «Переняв его твердость и выносливость и подражая его бесстрастию, он этим положил начало кинизму»¹.

Основные мысли Антисфена сводятся к следующим тезисам: «Человека можно научить добродетели. Благородство и добродетель — одно и то же. Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме сократовской силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов ни в обилии знаний. Мудрец ни в ком и ни в чем не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Безвестность есть благо, равно как и труд. В общественной жизни мудрец руководствуется не общепринятыми законами, а законами добродетели»².

Общее основание для утверждения необходимости аскетического образа жизни, по-видимому, следует из простого наблюдения того, что за удовольствиями часто следуют страдания. Это вполне оправдано в том смысле, что человек действительно не может без конца испытывать удовольствия. Последнее приводит к пресыщению и если и не оборачивается прямым страданием в смысле физической боли, то обязательно приводит к душевным переживаниям, вызванным депрессией, потерей смысла бытия.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М., 1979.— С. 234.

² Там же.— С. 237.

Для греческой философии, однако, такой простой аргументации не достаточно. Она стремится быть доказательным знанием, не апеллирующим непосредственно к житейскому опыту. Антисфен в защите аскетизма исходил из идеи Сократа о том, что для счастья достаточно одной добродетели. Но что такое добродетель с его точки зрения непосредственно неопределимо, так как вообще не может быть определено простое и единичное. Это намечает идею интуитивного понимания добра, популярную для многих мыслителей и получившую особую аргументацию в современной этике.

У киников данный тезис следует из общей онтологической концепции, в которой быть — означает быть единичным. Это согласуется с психологическим подходом к обоснованию морали, выведением ее из предпочтений жизни, которые субъект способен сделать, не устанавливая непосредственной связи своего бытия с бытием целого.

Один из известнейших представителей этой школы **Диоген Синопский** (ок. 400–325 гг. до н. э.) вел аскетический образ жизни, как говорит предание — сидел в бочке, чтобы отгородить себя от суетного мира. Но его опрощение дошло до крайностей, так как он полагал возможным прилюдно отправлять естественные надобности, показывая, что он не связан законами города. Диоген считал себя выше всяких отдельных традиций, из чего следовало его весьма необычное для того времени утверждение: «Я гражданин мира».

Киренаики в своем учении в целом демонстрируют противоположную киникам позицию. Но по некоторым пунктам их учения сближаются. Наиболее видный представитель этой школы **Аристипп** (умер ок. 366 г. до н. э.), также бывший учеником Сократа, уклонялся от всяких общественных обязанностей, считая, что он везде иностранец. Желая получить как можно больше чувственных удовольствий, он весьма успешно общался с тиранами и вообще легко приспособлялся к любым обстоятельствам жизни.

Аристипп считал, что ощущения не имеют познавательного содержания, а только свидетельствуют о состоянии субъекта. Это означает развитие скептического отношения к миру, в котором фактически вообще

устраняется возможность утверждения каких-либо выводов о бытии. Однако Аристипп называет ощущения движениями, при этом легкие движения определяются как удовольствия, бурные — как неудовольствия. Здесь, по-видимому, сказывается влияние традиции. Легкое полагается более близким к умеренному. Поэтому легкие движения, в силу традиционного стремления античной философии к ограничению крайностей, представляются в качестве предпочтительных, и именно они называются удовольствиями.

В качестве высших Аристиппом оцениваются именно чувственные удовольствия, причем взятые вне зависимости от способа их получения. «Наслаждение является благом даже если оно порождается безобразнейшими вещами»¹. Удовольствия могут быть измерены только их интенсивностью. Поэтому подлинные удовольствия лишь телесные.

Под удовольствиями следует понимать лишь положительные состояния. Освобождение от боли само по себе не есть удовольствие. Удовольствие также есть нечто наличное, представленное в настоящем. Ни воспоминания о благе, ни его ожидание не являются удовольствием.

«Доказательство того, что наслаждение является конечным благом, в том, что мы с детства бессознательно влечемся к нему и, достигнув его, более ничего не ищем, а также в том, что мы больше всего избегаем боли, которая противоположна наслаждению»². Как видим, гедонистическая позиция проведена здесь достаточно последовательно. Платон подвергает эту позицию критике в диалоге Филеб. «Если нет разума, нет сравнения удовольствия и неудовольствия, как можно тогда определить, находишься ли ты в состоянии счастья»³.

В своей жизненной практике Аристипп умело реализовал провозглашенный им принцип наслаждения. Он ходил на пиры, когда нужно просил для себя благ у тиранов, но при этом всегда умел сохранить собственное достоинство.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 131.

² Там же.

³ Платон. Собрание соч.: В 4-х т. — Т. 3. — М., 1994. — С. 19.

На вопрос о том, какую пользу дала ему философия, Аристипп ответил: «Дала способность смело говорить с кем угодно»¹. Это можно подтвердить рядом описаний жизни Аристиппа, которые дает Диоген Лаэртский: «Однажды он плыл на корабле в Коринф, был застигнут бурей и страшно перепугался. Кто-то сказал: «Нам, простым людям, не страшно, а вы, философы, трусите?» Аристипп ему ответил: «Мы оба беспокоимся о своих душах, но души-то у нас не одинаковой ценности»². Однажды он просил у Дионисия денег, тот заметил: «Ты ведь говоришь, что мудрец не ведает нужды». — «Дай мне денег, — перебил Аристипп, — а потом мы разберем этот вопрос» — и, получив деньги: — «Вот видишь, я и вправду не ведаю нужды»³.

Эти остроумные ответы показывают, как можно приспособливаться к ситуации, но они не свидетельствуют об уважении к другим людям. Аристипп не рассматривал других людей как равную ему ценность. Наоборот, он считал, что мудрец все делает ради себя, полагая, что из других людей никто его не стоит¹. Таким образом, несмотря на разность исходных положений, и позиция киников, и позиция киренаиков оказалась фактически антиобщественной. Обе эти школы, исходящие из психологии отдельного индивида, пришли к выводу о том, что человек не связан законами города и государства и если и должен соблюдать какие-то правила, то исключительно в собственных интересах.

3.3. Этика Сократа и Платона

Этика Сократа (469–399 гг. до н. э.) начинается с утверждения о том, что благо тождественно удовольствиям, счастью. Однако Сократ тут же ставит вопрос о том, правильно ли мы понимаем, что есть удовольствие. Это приводит к утверждению о том, что добродетель тождественна знанию.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — С. 125.

² Там же. — С. 126.

³ См.: там же. — С. 129.

Данный тезис при первом впечатлении сразу же вызывает некоторую настороженность и возражения. Действительно, мы все знаем, что есть очень много людей, которые имеют представление о том, что такое дурные поступки (например, знают, что определенные действия осуждаются обществом, что они приносят страдания тем людям, по отношению к которым совершаются), и тем не менее совершают их. Сократ, видимо, легко ответил бы на подобные возражения в том плане, что знания этих людей недостаточно глубоки. Поэтому они и творят зло по незнанию. Последнее, однако, не снимает с личности ответственности. Наоборот, зло по незнанию, согласно Сократу, было бы даже хуже, чем зло, совершенное намеренно. Однако это чисто умозрительное допущение, так как невозможно себе представить, чтобы кто-то стал намеренно творить зло.

Такому чисто рационалистическому пониманию нравственного отношения к миру, казалось бы, противостоит известный тезис Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю». Его, однако, следует понимать не абсолютно, а относительно, в смысле известной доли оправданного в познании скептицизма. В целом Сократ выступал против позиции софитов, релятивизировавших нравственные понятия, и склонялся к утверждению нравственного характера всего бытия. По его мнению, человек, совершающий зло, даже если он преуспел в земных делах, скажем, если он нажил богатство больше, чем другой добродетельный человек; все равно окажется более несчастным, чем тот, который прожил в бедности, не совершая зла. При этом нет никаких свидетельств о том, что Сократ предполагал какое-то посмертное воздаяние, восстановление справедливости в другом мире и т. д. Для него добродетельный человек более счастлив, чем злодей, просто потому, что он в большей степени воплощает в своей жизни общие начала бытия.

Весь метод рассуждения Сократа сводится к спору, направленному на прояснение понятий, достижение знания так, как оно существует в его всеобщей форме независимо от распространенных мнений людей, которые могут быть ошибочными. Фактически Сократ стремится к получению интерсубъективного или, точнее, даже внесубъективного знания.

Сократовский метод вопросов и ответов представляет процесс, в котором происходит отрешение от путаницы мнений (являющихся распространенными заблуждениями) и осуществляется восхождение к общему, являющемуся действительно истинным. Что же представляет из себя это общее, что является его носителем и как, собственно, такое общее знание может быть возвращено единичному, т. е. как оно может отразиться на образе жизни человека, обладающего знанием? Ясного ответа на подобные вопросы у Сократа в общем-то нет. Этим, по-видимому, объясняются некоторые противоречия его собственной жизненной позиции. Например, с одной стороны, отождествление знания с добродетелью, с пониманием идеи как цели, образца, к которому нужно стремиться, с другой стороны — устранение от активной жизни в обществе, от политической деятельности, возведенное в культ подчинение закону (проявившееся при казни), и в то же время защита автономии нравственного сознания.

Общее, существенное для человека, в том числе представление о добродетели, о справедливости, дано у Сократа как некоторое, неосознанное первоначально, содержание понятий, которое раскрывается тогда, когда отбрасывается все остальное, то есть то, что вызывает противоречия при логическом анализе связанных с этими понятиями суждений. Сами же суждения строятся как демонстрация следствий принятия некоторого исходного тезиса. Та же методика по существу была у софистов. Но они использовали ее для демонстрации относительности всякого знания. Сократ же пытается получить такое знание, которое может быть использовано для того, чтобы найти устойчивые жизненные ориентиры.

С этим общим, неосознанным пониманием, которое впрочем может стать сознательным знанием тогда, когда будет отброшено все ложное, связано и сократовское отождествление знания и добродетели. При этом, постольку поскольку общее, согласно Сократу, неизбежно проявляет себя тогда, когда отбрасывается все мешающее правильному пониманию этого общего, мысль как таковая оказывается некоторой новой онтологической реальностью.

Этот вывод имеет большое нравственное значение. Мысль о том, что мышление небезразлично к своему носителю, что нельзя правильно мыслить, не меняя все существо мыслящего, была высказана Парменидом. «То же говорит и Сократ, утверждая, что человек не может оставаться плохим, если верно помыслил добро. Истина предполагает особый способ бытия познающего. Но если Парменид ведет речь о физической смеси мыслящего тела, то Сократ, воздерживающийся от натурфилософских построений, указывает на действительность иного порядка — на самосознание, в котором выполняются условия тождества бытия и мышления. Поскольку мышление мыслит о самом себе, то оно тем самым и изменяет само себя»¹. Этим и объясняется то, почему Сократ полагал, что добро, благо обязательно самореализуется. Его просто осуществляет тот субъект, который, обладая знанием, хочет быть лучше, хочет иметь большее благо.

Но несмотря на последовательность рассуждения об истинном знании как некоторой новой онтологической реальности, способной определять цели жизни, позиция Сократа во многих отношениях оказывается уязвимой. Знание у него не просто определяет цели бытия, но и само является бытием. В таком случае человек как субъект, по существу, не субъект жизнедеятельности, а некоторый абстрактный разум, пытающийся изначально разрешить невыполнимую задачу. Это задача — постичь общее с позиции единичного, не возвращаясь обратно к единичному, не завершая процесс саморефлексии с позиции самооценности своих индивидуальных проявлений. В логическом плане такая позиция приводит к единственно возможному тезису, к объявлению того, что для счастья достаточно одной добродетели, так как добродетель именно и выражает всеобщие, непреходящие моменты жизни. Этот вывод в разных вариантах и с разными системами доказательств будет, после Сократа, много раз повторен в истории западной этики. Он означает абсолютизацию морали, отделение морального мотива от других смыслообразующих мотивов бытия и объявления

¹ Доброхотов А.А. Категория бытия в классической западноевропейской философии.— М., 1986.— С. 29.

его в качестве приоритетного по сравнению со всеми другими мотивами.

В силу того, что знание как бытие составляет именно знание, присутствующее в его всеобщей, освобожденной от всех случайностей и заблуждений форме, а также в силу того, что подобное знание мыслится как принципиально доступное для всех (им может обладать и бедный, и богатый), счастливым, по Сократу, и оказывается именно добродетельный, т. е. обладающий таким знанием, максимально обобществивший свою жизнь, иначе говоря, — погасивший собственную чувственную индивидуальность человек. Предельно рационализовав мораль, Сократ, таким образом, вступает в противоречие с исходными эвдемонистическими посланками своей этики, уходит от исследования чувственной стороны проявления счастья. Он отбрасывает чувственные характеристики субъекта, как не соответствующие всеобщим моментам бытия. Недооценка чувственных проявлений жизни в принципе была характерна для всей античной философии, но свое наибольшее выражение это, по-видимому, получает именно у Сократа. Он не просто стремится поставить чувства под контроль разума, как это делает Демокрит, он просто их игнорирует, как не соответствующие действительным определениям человека.

Столь абстрактной позиции, однако, оказалось недостаточно для придания человеку реальной уверенности в необходимости справедливой жизни. Поэтому Платон, также придававший решающую роль идее как идеальному образцу жизни, все же не останавливается на чистом понятии, а строит такую онтологию, в которой остается место чувственным моментам бытия, хотя это такие чувства (беспечальные удовольствия), которые не связаны со сменяющими их страданиями, которые вызываются созерцанием совершенных форм, т. е. музыкой, гармонией математики и т. д. В концепции Платона остается место и посмертному воздаянию, что свидетельствует о проникновении в его философию в основном чуждых Сократу космологических представлений.

Однако и у Сократа, несмотря на его отказ от космологизма, от представлений о некотором космическом

законе как упорядочивающей силе, тем не менее намечается путь к онтологическим выводам, связанным с утверждением реальности всеобщего разума, который по логике вещей не может быть никаким другим, кроме как космическим или божественным разумом. Его учение совсем не случайно было поддержано дельфийскими жрецами, увидевшими кризис древнегреческой демократии и полагавшими необходимость реформы идеологии, позволившей бы преодолеть индивидуализм, следующий из мифологических представлений о традиционных богах. Учение Сократа, поэтому, вполне логично было истолковано в смысле божественного источника знания у многих последующих мыслителей, среди которых наиболее близко примыкает к Сократу его ученик Платон.

Платон (427–347) был учеником Сократа. В своих моральных воззрениях он не только продвинулся в сторону еще большей онтологизации моральных понятий, но и решительно разделил мир на подлинный и иллюзорный.

Платон заимствует у Пифагора идею перевоплощения душ. Так же как и Пифагор, Платон рассматривал земное бытие человека как пленение его души, от которого можно освободиться только в результате ряда перевоплощений. Но идея земного плена выглядит у Платона более трагично, чем это имеет место у Пифагора или в буддистских представлениях о карме. Согласно философии Платона, душа, по существу, не может выйти из бесконечного цикла бытия, так как души, освобожденные от земного плена, возвратившись в мир идей, снова пытаются заглянуть в занебесную сферу, ломают крылья и, отягощаясь, вновь попадают на землю. Эта, в общем-то трагическая и пессимистическая философия, по-видимому, связана с жизненной драмой Платона.

Драма заключалась в том, что Платон потерял своего любимого учителя — Сократа, был продан в рабство (этим кончилась неудачная попытка наладить дружеские отношения с тираном Дионисием) и, наконец — наблюдал распад Афинского Морского союза. Распаду Афинского Морского Союза предшествовал провал похода на Сиракузы, в ходе которой погибла значительная часть флота Афин. Причиной этому во

многим послужило предательство Алкивиада, перешедшего на сторону Спарты (Пелопонесского союза).

Наблюдая мир, в котором убивают мудрецов-философов, совершают предательства, думают прежде всего о богатстве, Платон, естественно, имел основания для того, чтобы прийти к выводу о его неподлинности.

Идея противопоставления себя как нравственного существа, принадлежащего глубинами своей души к миру идей, неподлинному земному миру имеет в философии Платона первостепенное значение. На постижение истин вечного мира направлен его метод познания — незаинтересованное созерцание-припоминание, которое одновременно является нравственным очищением.

Онтологически мир идей, предполагающий существование идеальных сущностей, сочетается с представлением о несводимости нравственных понятий к единичным вещам. Если киники считали, что существует только единичное, Платон, наоборот, отдает приоритет общему. Так как общее, по Платону, более истинно, чем единичное, и душа стремится именно к постижению общего (общей идеи красоты, любви, блага), жить нравственно, то есть реализовывать в своей жизни общие черты человеческого бытия, также оказывается предпочтительнее, чем безнравственно.

Но в позиции Платона для обоснования этого появляется дополнительный, по сравнению с космологической философией и Сократом, аргумент. Это ярко выраженная идея наказания, посмертного воздаяния. Одни души, совершившие не очень тяжкие преступления, получают после смерти новое воплощение, другие — попадают в Тартар, откуда уже нет выхода.

Новым в концепции Платона является также определение источника зла. Оно проистекает от того, что душа отягощена телом, порождающим тягу к чувственным удовольствиям и возбуждающим эгоистические желания. В ряде диалогов Платон очень подробно описывает, что происходит с душами не до конца освободившимися от своих тел. Они превращаются в призраков, тоскующих по своим телам, и в результате теряют способность переместиться в мир идей. Вообще душа, согласно представлениям Платона, находится в земном плене 10 000 лет. Но если она попадает в тело философа, освобождение может произойти быстрее.

Метод рассуждения Платона, так же как и Сократа, основан на том, что всякое частное бытие зависит от более общего, несет на себе свойства этого общего, стремится к нему, как становящееся к своей цели. Страдание, согласно Платону, это свидетельство разрушения гармонии некоторого бытия, удовольствия — это свидетельства ее восстановления. В диалоге «Филеб» Платон устами Сократа весьма тонко подчеркивает связь между удовольствиями и страданиями и делает вывод о том, что сильные удовольствия, вожделения всегда предполагают предварительное состояние недостатка, которое не может возникнуть иначе как из разрушения. Отсюда делается вывод о том, что люди, сознательно стремящиеся к сильным удовольствиям, фактически сознательно стремятся к болезни.

Человек испытывает удовольствие только потому, что все его земное существование предполагает недостаток бытия, это несовершенное бытие, которое находится в процессе становления. Так как удовольствие относится к становлению, оно не может быть благом. Оно в лучшем случае свидетельствует о наличии какого-то другого блага, т. е. бытия, не находящегося в процессе становления. Отсюда возникает желание найти такое удовольствие, которое менее всего было бы связано с процессом становления, которое не сопровождалось бы страданиями (свидетельствующими о предваряющем становление разрушении) в их телесных проявлениях. Этот метод можно было бы назвать методом вытеснения нежелательной сущности, устранения смешанного бытия.

Благо или бытие, лишенное процесса становления, естественно схватывается умом, отражающем всеобщие моменты в организации универсума. В земной жизни всеобщие моменты, ориентирующие на поведение в интересах целого, в интересах полиса, связаны с добродетелями, в то время как стремление к сильным удовольствиям оказывается неизбежно связанным с пороками, предполагающими предварительное разрушение. Отсюда неизбежно следует вывод о том, что знание обязательно должно давать представление о том, что добродетель есть благо. Конкретные мифологические картины являются лишь разъяснением данного тезиса.

Благо схватывается тремя идеями: красотой, соразмерностью и истиной. Чувственные удовольствия, как видно из предшествующего рассуждения, могут свидетельствовать лишь о том, что благо не достигнуто, что происходит процесс становления. Однако среди относительных земных благ чувственные удовольствия могут иметь место. Но это такие удовольствия, которые соразмерны и не связаны со страданиями, а именно: удовольствия, вызванные совершенной формой, цветом, запахом, занятиями наукой. Платон называет их беспечальными.

В диалоге «Пир» Платон подробно разбирает идею любви, показывая что истинная любовь дается человеку только с помощью разума. Это такая любовь, которая способна соединить человека с вечными началами бытия, быть определенной формой бессмертия.

Как обычно, Платон излагает свои взгляды в диалогичной и мифопоэтической форме. Эрос трактуется как любящее начало, которое не то же самое, что предмет любви. Предмет любви должен быть прекрасен сам по себе. Эрос же — не предмет, а именно начало, нечто стремящееся. Но стремиться к чему-либо можно только тогда, когда имеешь в этом недостаток. Поэтому Эрос некрасив, а также недобр, так как красота, добро и благо для Платона — понятия близкие. Это однако не означает, что он зол. Отсутствие завершенных характеристик красоты и добра у Эроса свидетельствует лишь о том, что он хочет их приобрести. По мысли Платона, Эрос является полубогом, получеловеком. Отсюда он находится в процессе постоянного становления. Все, что он приобретает, от тут же теряет. Через этот образ выражается идея человеческого стремления к совершенству как восхождению к прекрасному и доброму самому по себе. Платон достаточно прозорливо выводит желание из недостатка каких-либо качеств. Особенно интересно то, что путь восхождения к прекрасному и доброму, связанный, в частности, со стремлением к преодолению своей конечности, оказывается путем создания новых форм, рождением нового бытия в физическом и духовном смысле.

Любовь в такой трактовке предстает как стремление к вечному обладанию благом. Пророчица Диотима, на которую Сократ ссылается как весьма сведущую в

любви (точно существование исторического аналога этого образа не доказано), говорит, что любовь вовсе не есть стремление к прекрасному, а представляет «стремление родить и произвести на свет в прекрасном»¹. Данная мысль очень важна, так как позволяет не принять распространенное мнение о том, что весь идеал Античности ориентирован исключительно на созерцательное отношение к миру. Любовь у Платона, несомненно, содержит момент стремления к бессмертию в смысле увековечивания себя в земных делах, в памяти потомков, в мыслях своих учеников.

Тем не менее Платон не говорит о совершенствовании земных форм бытия как о сфере самореализации личности. Всякая земная активность остается подчиненной желанию выхода из него, даже если не принимать во внимание платоновскую мифологию о бессмертии, ее телесном пленении и т. д. Для подтверждения данного тезиса посмотрим на данное самим Платоном краткое резюме его концепции любви: «Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, — говорит Платон устами наставницы Сократа Диотимы, — должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела, и, если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь родить такие сужения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким

работой чьей-либо привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки, человека или характера, а повернуть к открытому морю красоты и созерцать его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного...по природе...»¹.

Созерцательность, постижение прекрасного порядка мира, следовательно, все-таки берет верх в платоновском понимании любви. Тем не менее в ней признается значение творчества как процесса порождения нетленных благ, и тем самым обретения бессмертия в земном бытии.

Следует сказать, что любовь, описанная Платоном в смысле возвышения к прекрасному и духовному в высшем смысле слова, может быть эгоистичной. Это можно увидеть, обратившись к диалогу «Федр». Там Платон показывает причины разочарования партнеров в любви друг к другу, связывая это именно с духовным возвышением одного из них. Говоря об одном из влюбленных, который уже изменился, Платон следующим образом изображает ситуацию, в которой тот оказался: «вместо влюбленности и неистовства его властелинами сделались ум и рассудительность, между тем его любимец, не заметив происшедшие перемены, требует от него прежней благосклонности, напоминает все, что было сделано и сказано, и разговаривает с ним так, словно это все тот же человек. От стыда тот не решается сказать, что стал другим и что не знает, как выполнить клятвы и обещания, данные им, когда он был под властью прежнего безрассудства... Вот почему прежний влюбленный вынужден отречься и бежать»². Как видите, позиция абсолютизации морали, предполагающая рассмотрение мотива нравственного совершенства в качестве приоритетного, может обернуться эгоизмом по отношению к конкретным людям.

Платон, видимо, видел наметившееся здесь противоречие и пытался разрешить его в своей концепции идеального государства, в которой два высших сосло-

¹ Платон. Указ. соч. — С. 120–121.

² Там же.— С. 149.

вия вообще не создают семей и не дают обязательств, каким-либо образом формально фиксирующих личную привязанность.

В учении Платона о государстве наиболее отчетливо проявляются мотивы совершенствования земного бытия. Это учение, раскрывающее социальную этику Платона, по существу, является первой в истории философских идей утопической концепцией.

Государство, по Платону, представляет сознательное усиление, концентрацию красоты и справедливости. Это достигается за счет выполнения людьми строго определенных функций, соответствующих их природным способностям, свойствам души. Душа, согласно Платону, включает три части: разумную, волевою и аффективную (вождеющую). В соответствии с преобладанием этих частей и распределяются государственные функции. Управление принадлежит философам, у которых преобладает разумная душа. Воины, у которых преобладает волевая часть души, обеспечивают защиту от врагов. Ремесленники и крестьяне, у которых преобладает аффективная часть души, занимаются материальным производством. Платон признает, что они обеспечивают государство необходимыми для жизни и других дел материальными продуктами. Однако государство, выполняющее общие функции, заботится о них как о единичном.

Государство уравнивает различие душ путем обмена деятельностью между людьми. Оно позволяет людям, у которых разумное начало выражено слабо, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Это позволяет им обуздать свои аффекты и осуществлять деятельность на благо всего общества.

■ 3.4. Этика добродетелей Аристотеля

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) впервые разрабатывает этику как систематическую науку. Он дает ей определение, производя его от слова, первоначально обозначавшее совместное жилище, обычай, черты характера человека, порожденные условиями совместного общежития. «Свое название, если нужно исследо-

вать истину исходя из буквы (а это, пожалуй, нужно), этическая добродетель получила вот откуда: слово *ethos*, *нрав*, происходит от слова *ēthos*, *обычай*, так что *этическая добродетель* называется так по созвучию со словом *привычка*. Уже отсюда ясно, что ни одна добродетель внеразумной части души не возникает в нас от природы: что существует от природы, то уже не изменится под влиянием привычки»¹.

Аристотель делает существенный для всей Античности поворот при рассмотрении нравственных проблем в результате того, что обращает внимание на позитивную роль эмоций. Он подвергает критике учение Сократа и Платона за предельный рационализм. Аристотель говорит, что, связав мораль с разумом, они не учитывают страстей. Но необходимо не просто знать добродетель, а действовать в соответствии с ней. Действие же как раз происходит из того, что разум соединяется с эмоцией. Невозможно быть добродетельным и не радоваться добродетельному действию.

Введение в теорию страстей, рассматриваемых в положительном плане, позволило сделать существенные шаги на пути развития теории. Прежде всего мораль, добродетельное поведение, предстает в учении Аристотеля в связи с представлением о вариативности поведения человека, с допущением мысли об определенной свободе действия, которой человек обладает в пределах своего нравственного бытия. По существу, это означает движение к более глубокому пониманию субъективности. Ведь если предположить, что человек действует исключительно на основе разума и что все познано, не осталось бы никакого сомнения о том, как нужно действовать. Аристотель, видимо, хорошо понимает это, говоря о том, что знание добродетели вообще не дает знания в каждом конкретном случае.

Добродетели, согласно Аристотелю, воспитываются. Но человек, совершенно не предрасположенный к восприятию этического знания, окажется глух к учению. Этот вывод опять же связан с введением в теорию представления о необходимости эмоционального настроения для совершения нравственного действия. Если человек не настроен эмоционально на

¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 4.— М., 1984.— С. 306.

добро, нравственное просвещение окажется для него без пользы.

Добродетельное поведение представляется действием, совершаемым под влиянием эмоций, направляемых разумом. Для аргументации данного положения Аристотель рассматривает взаимодействие различных частей души, во многом используя платоновское понимание ее составляющих. Он разделяет душу на разумную и неразумную. Последняя делится на растительную и стремящуюся. Растительная душа способна заботиться о воспроизведении потомства, она способна чувствовать недостаток в пище, но в ней нет никаких чувственных стремлений, никаких аффектов. Поэтому она не имеет отношения к добродетели. Стремящаяся душа содержит аффекты и, соответственно, имеет отношение к добродетели. Но аффекты способны породить добродетельный образ жизни только в том случае, если они управляются разумом. Взаимодействие разумной и неразумной души обеспечивается ее слушающей частью. Благодаря слушающей части неразумная душа воспринимает то знание, которое заключено в разумной, прежде всего в ее собственно разумной части, содержащей интеллектуальные добродетели. Рассудочная часть души также имеет некоторое отношение к добродетели, так как для практического воплощения добродетели нужно действовать с умом, то есть ориентироваться не только на общее понятие о добродетели, но и на конкретные цели, которые человек стремится достичь, будучи добродетельным существом, действуя во имя своего блага и блага полиса.

Это может быть выражено следующей схемой:



Душа, согласно Аристотелю, присуща всему живому и для всего живого она выполняет одну и ту же функцию: обеспечивает стремление к совершенству. В соответствии с его представлениями, каждая индивидуальная жизнь стремится к совершенству, к образцу, заданному со стороны формы. Под формой Аристотель во многом понимает то же, что и Платон, т. е. некоторый идеальный образец совершенства. Но в отличие от Платона он подходит к вопросу о соотношении отдельной единичной вещи и ее формы более дифференцированно. Если для Платона есть общие идеи любви вообще, блага вообще, то Аристотель в понимании формы останавливается на таком уровне обобщения, который соответствует видовым отличиям. «Последнее видовое отличие... будет сущность вещи и [ее] определение»¹. Ни всеобщее, ни род, с точки зрения Аристотеля, сущностью и определением вещи не являются. Однако сущность нельзя понимать и как единичное. Последнее задается также со стороны материи, которая, соединясь с формой, и дает то, что представляет из себя каждая конкретная вещь. Для человека последнее видовое отличие, по-видимому, связано с профессией. Поэтому так же, как желудь, в силу наличия у него растительной души, хочет стать хорошим дубом, человек, обладающий уже и разумной душой, сознательно стремится к тому, чтобы стать хорошим портным, кормчим, философом и т. д.

Аристотель, как известно, изучал разные виды животных, он считается основателем биологии (прежде всего зоологии). Его наблюдения относительно жизни растений и животных для того времени были достаточно глубоки. Так, Аристотель говорил о том, что растительная душа заботится только о воспроизведении потомства, животная же душа имеет ощущения, у нее появляется возможность ощущать форму воспринимаемого без ее материи. Человеческая душа, в дополнение к этому имеет также разум, способный критически оценивать сами ощущения. Но из всех этих рассуждений остается до конца неясным, почему же в одном случае для стремления к совершенной форме оказывается достаточно растительной души, простого воспро-

¹ Аристотель. Метафизика.— М.; Л., 1934.— С. 132.

изведения потомства, а в другом случае требуются ощущения, да еще и разум. Говоря об этических добродетелях, Аристотель приближается к выводу о том, что неопределенность бытия человека по сравнению с растениями и животными по какой-то причине возрастает. В силу этого у него и появляется свобода выбора, воля и связанные с этим добродетели, которые по сути дела являются средством, позволяющим человеку держаться в границах его собственной меры бытия при неопределенности ряда параметров последнего. Но эти выводы сформулированы Аристотелем лишь в неявном виде.

Этические добродетели формируются, согласно Аристотелю, на базе аффектов под влиянием слушающей части души. Принципом их определения является нахождение меры между двумя пороками. Например, мужество — определенная мера между страхом (трусостью) и безумной отвагой. Но мера это не просто середина, а определенное для каждой конкретной добродетели отношение. Например, мужество ближе к безумной отваге, чем к страху. Благоразумие (умеренность) — мера между бесстрашием и распущенностью, но ближе к бесстрашию. Щедрость — мера между скупостью и мотовством, но ближе к мотовству.

Такой принцип определения относится, однако, только к этическим добродетелям. Для высших — интеллектуальных добродетелей он не подходит, так как высшая, разумная деятельность, согласно Аристотелю, должна быть самодостаточной. В ней нет места соединению чувственного и разумного. Интеллектуальная добродетель — это мудрость, а также рассудительность (мудрость в применении к практическим делам) и образительность. Идеалом мудрой разумной деятельности как высшего блага у Аристотеля оказывается созерцание, выступающее как высшее благо, так как это деятельность, содержащая цель в самой себе.

В античной концепции мира порядок бытия в целом задается сверху, со стороны всепроникающего и организующего мировой порядок разума «Нуса». Идея «Нуса» появляется впервые у Анаксагора. Картина мира как статического совершенства, лишь иногда нарушаемого отклонениями, характерна и для Платона, и для Аристотеля. У Платона это проявляется в самой идее несовершенства мира земного бытия, высту-

пающего как мир теней. У Аристотеля каждая вещь стремится к своей форме как совершенному божественному образцу. Само подобное стремление, развитие, имеющее место на Земле, также свидетельствует о несовершенстве земного бытия. Такое понимание в целом неизбежно приводит к выводу о свободе как свободе созерцания совершенного порядка бытия, доступной на высшем уровне развития познавательных способностей человека, тогда, когда ему как бы предоставляется возможность заглянуть в мир богов. У Платона это, как мы уже видели, происходит тогда, когда человек, преодолевая несовершенные формы земного бытия, поднимается до видения идей красоты блага и справедливости самих по себе. У Аристотеля проявляется в интеллектуальных (дианоэтических) добродетелях, высшая из которых — мудрость, показывает, в частности, и то, что высшее благо есть созерцание.

Но мудрость имеет отношение и к практическим делам. Она в виде рассудительности присутствует во всех этических добродетелях, ведь они, как уже отмечалось, как раз и возникают благодаря взаимодействию аффективной и разумной частей души.

Аристотель сделал огромный шаг в развитии этической мысли, положительно оценив роль аффектов в моральном действии. Но он был против страстей. Страсть или сильное эмоциональное напряжение может, с его точки зрения, только увести человека от правильного действия, так как, поддаваясь страстям, мы теряем контроль разума. «Мы, — говорит Аристотель, — должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему — можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев. Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно»¹.

Следовательно, в этической концепции Аристотеля позитивную роль играют только умеренные эмоции.

¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. — М., 1984. — С. 93.

Но мы знаем, что в действительности многими своими достижениями человечество обязано именно страстям. Без них не может быть творческого горения, мучительного поиска истины, не может быть никакого самопожертвования.

Аристотель в целом исходит в своей этической концепции из эвдемонистического тезиса. Он считает, что стремление к счастью это самое простое и понятное желание человека. Но путь к счастью показывает этика. «... Человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]»¹. Счастье и есть жизнь в соответствии с добродетелью.

На низших уровнях бытия счастье дает сознание совершенства. Здесь человек реализует свое социальное назначение. Быть совершенным сапожником или корабелом, то есть максимально воплотить в своем индивидуальном бытии свою идею, свою форму, и означает быть счастливым. Этот уровень бытия в основном регулируется этическими добродетелями. Но человек также обладает разумом. Его высшее назначение, согласно доминирующей в античной этике традиции, должно быть связано с самим разумом, не рассматриваемым просто в качестве аппарата для производства каких-то вещей. Но такой разум по логике вещей не может быть ничем иным, кроме созерцающего разума. Этим выводом, собственно, и заканчивается этическое учение Аристотеля.

Выводы

- Античная этика классического периода начинается с идеи о том, что в индивидуальном бытии должны быть выражены всеобщие начала. Поэтому необходимо подчинить его всеобщему космическому закону «логосу» (Гераклит). Необходимо также выполнять законы государства, так как они тоже выражают всеобщие начала бытия.
- Затем, в этике софистов мораль релятивизируется. Человек освобождается от бремени космического закона и принимает ответственность на себя. Мораль понимается здесь как совокупность требований, которые формирует

¹ Аристотель. Указ. соч.— С. 64.

сам человек для упорядочивания общественной жизни и защиты своих прав. Добродетели представляются воспитуемыми, а средством воспитания выступает наказание. Личность понимается как индивидуальный субъект, вынужденный выполнять определенные правила поведения в силу совместного общежития, хотя основным мотивом поведения является стремление к реализации собственного интереса, в том числе — стремление к наслаждению. Метод софистов — ведение спора, в котором полагается возможным с равной убедительностью доказывать противоположные тезисы — направлен на демонстрацию практических последствий принятия того или иного теоретического положения. Это, в конечном счете, может способствовать принятию решения относительно того, можно ли использовать данное положение как некоторый жизненный принцип.

Поиск индивидуальных критериев нравственности, которые могут быть заключены в самом индивиде, продолжается в этике Демокрита, а также в учениях некоторых философов, считавшихся учениками Сократа (Антисфен, Диоген, Аристипп). На этом пути прорабатываются различные логические возможности воплощения некоторой теоретической идеи в организации индивидуальной жизни. Так, Демокрит говорит, что надо стремиться к спокойствию духа и умеренным наслаждениям. Его основной нравственный императив: избегай чрезмерных страстей и действий сверх своих сил. Киники (Антисфен, Диоген) считали, что нужно по возможности отказаться от всяких удовольствий, так как все они ведут к последующему страданию, по крайней мере — к беспокойству, которое тоже страдание. Киренаики (Аристипп), наоборот, полагали, что нужно стремиться к сильным чувственным удовольствиям в настоящем, так как именно в них и заключено счастье.

- Личностные критерии, сведение морали исключительно к вопросу о том, что нужно для того, чтобы прожить более счастливо, представляются, однако, слишком неопределенными в силу того, что сами удовольствия, с которыми так или иначе связывается счастье, не являются для человека чем-то совершенно очевидным. То, что кажется нам ценным и желательным, в определенной степени задается со стороны нормативных критериев общества. Кроме того, человек имеет общественные обязанности, исполнение которых совсем не всегда связано с удовольствиями.

Поэтому индивидуальные, психологические подходы к пониманию морали являются недостаточными. Попытка их преодоления начинается в этике Сократа и Платона, которые задаются вопросом об общем интерсубъективном смысле моральных требований. И Сократ, и Платон считают, что для счастья достаточно одной добродетели. Этот тезис содержат призыв противостояния себя несовершенному миру, уходу от него. Оба мыслителя полагают, что в индивидуальном бытии должны быть максимально выражены общие начала. Платон рекомендует воздерживаться от чувственных удовольствий, для того чтобы душа не привыкала к телу. Тогда легче происходит ее высвобождение. Чувственные удовольствия, с его точки зрения, могут свидетельствовать лишь о восстановлении нарушенной ранее гармонии, так что тот, кто стремится к ним сознательно, фактически намеренно стремится к разрушению (как предварительному условию приобретения чувственных удовольствий). Средство познания, согласно Платону, — самососредоточение, которое одновременно является нравственным очищением. Сосредотачиваясь, отвлекаясь от всего земного, душа припоминает то, что она видела в мире идей. Идеальное государство Платона отражает идею необходимости закрепления за каждым определенных социальных функций в соответствии с врожденными способностями души.

Вершиной античной этики классического периода является этика добродетелей Аристотеля. Аристотель полагает, что счастье есть жизнь в соответствии с добродетелью. Добродетель деятельна, добродетельный человек, участвуя в общественных делах, стремится совершенно выполнять свою функцию и чувствует себя счастливым. Это возможно потому, что он свободно развивается в сторону совершенства, стремится к своей форме. Такое развитие, однако, требует определенных усилий, оно должно находиться в границах, которые как раз задаются этическими добродетелями. Последние определяются как мера между двумя пороками. Человек, согласно Аристотелю, должен контролировать свою чувственность, стремиться избегать сильных страстей, так как они легче всего уведут от необходимой меры и приближают к пороку, то есть к крайности. Однако без определенного рода эмоций также нельзя быть нравственным. Действенность добродетели определяется именно аффектом, поставленным под контроль разума.

- Высшие, интеллектуальные добродетели (мудрость, рассудительность, сообразительность) уже не понимаются Аристотелем как мера между двумя пороками. Принцип совершенства относится в них не к выполнению социальной функции, а к характеристике самого человеческого разума. Высшим критерием такого совершенства становится одновременное видение всех форм, созерцание, в котором человек уподобляется богам и которое есть высшее благо. Созерцание, по Аристотелю, это деятельность, содержащая цель в самой себе. Это активное состояние на которое ориентируют интеллектуальные добродетели. Последние не изолированы от этических добродетелей, так как рассудительность, представляющая мудрость, обращенную к практическим делам, присутствует во всех других добродетелях.
- Этику Платона и Аристотеля называют также этикой гражданского служения, поскольку эти философы, в отличие от психологического направления в понимании морали, не мыслят бытия человека вне такой связи с целым, в которой забота о последнем, об общем благе, становится одним из важных нравственных мотивов поведения личности.
- Стремление отделить разумное начало человека от чувственного, рассмотреть его в качестве самостоятельного и самого важного, а потому нуждающегося в том, чтобы его поддержать, освободить от всего мешающего, было доминирующей традицией античной этики. На этом пути нравственное самосознание человека сделало большой шаг вперед с точки зрения рассмотрения вопроса о том, как разум должен контролировать чувства, какие цели жизни человек может и должен поставить перед собой с помощью разума. Но эти же достижения оборачиваются слабыми сторонами всей античной этики.
- Прежде всего это происходит из-за непонимания смысла человеческого субъективного бытия, непонимания того, что человек, обладающий универсальным (божественным) разумом, достижения чего так часто жаждали философы, уже не был бы человеком. Более того, он вообще не был бы субъектом, так как смысл субъективного бытия в том, что субъект ориентируется в некоторой неопределенной до конца ситуации. Он не знает, какими сторонами реальность повернется к нему в следующий момент времени и готовится к этой неопределенности. Наши эмо-

ции и являются одним из средств такой подготовки, они мобилизуют все системы организма, подготавливая его к возможному в следующий момент действию, например, к тому, что придется бежать, сражаться, любить и т. д. Античные философы не смогли понять этого. Они относили ощущения и эмоциональные проявления человеческой жизни к низшей части души человека и нигде не сказали о том, что ощущения могут быть рассмотрены в качестве связи сознания и мира, что эта связь является подвижной, изменчивой в силу различных видов активности, различных видов деятельности, которую осуществляет человек. Определенное напряжение этой связи, баланс положительных и отрицательных удовольствий, способствующих в целом тому, что положительное эмоциональное напряжение не пропадает и есть то, что может быть названо психологическим основанием счастья человека.

РАЗВИТИЕ ПРАВСТВЕННОСТИ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА

4.1. Скептицизм

В предшествующей скептицизму традиции сам мир рассматривался как универсальный субъект. В его центре почти во всех концепциях греческой философии (даже материалистических) находилась «Душа-правительница». Познание и понимание добродетели в основном восходило к представлению о месте человека в универсальном порядке бытия. Скептики прерывают эту традицию, объявляя мир непознаваемым, и, по существу, оставляя человека наедине с самим собой. Они считают, что спокойствие духа, которое также, как и у многих других античных философов, является их идеалом, можно достичь и в неизвестном, непонятном для человека мире. Я думаю, что в своем представлении о необходимости производства жизненного идеала, в условиях принципиальной ограниченности возможностей познания, скептики не правы только в степени: мы действительно вынуждены жить и хотим быть счастливыми в мире, который не можем до конца познать.

Идеи скептицизма были представлены во многих античных школах. Парменид утверждал, что воспринимаемое с помощью ощущений не дает истинного знания. Гераклит говорил, что хотя логос всеобщ, многие живут так, как будто у них имеется особое понимание. Сократ говорил: «Я знаю, что я ничего не знаю». Платон полагал, что людям доступен лишь правдоподобный смысл (правильное мнение). Аристотель также считал, что человеческое познание ограничено. Одно-

временное видение всех форм принадлежит, с его точки зрения, лишь божественному разуму. Ближе всего к оправданному, вытекающему из неопределенности положения субъекта в мире скептицизму подошел Демокрит. Его идея о том, что холод и тепло относительны, даются по уговору, хотя в действительности существуют лишь атомы и пустота, предвосхищает локковское различие первичных и вторичных качеств, а его принцип умеренности прямо следует из того, что мы не знаем, какая из страстей наилучшая. Тем не менее Демокрит, как сторонник абсолютного детерминизма, по логике вещей тоже должен был верить в достижимость исчерпывающего (по крайней мере для какой-то ограниченной сферы бытия) знания.

В результате осознания сложностей процесса познания, связанных с тем, что сущности оказываются замаскированными, что они не раскрываются непосредственно на основе наблюдения явлений земного мира, у многих философов рождалось желание приблизиться к некоторому метафизическому миру, постичь идеи, имеющие самостоятельное бытие, что, как казалось, обеспечило бы обладание истинным, всеобъемлющим знанием. Но в действительности, обретение такого знания фактически означало бы устранение субъективности, ведь оно лишило бы человека неопределенности его положения в мире, из-за которой и развиваются все механизмы опережающего отражения, в том числе и такой развитый механизм, как сознание. Скептицизм пробивает первую брешь в обычном для древнегреческих мыслителей стремлении к обладанию всеохватывающим знанием, он вообще ставит под сомнение пользу от такого знания, даже если бы его было возможно получить.

Основателем скептицизма считается **Пиррон (IV — нач. III в. до н. э.)**. Он полагал, что состояние спокойствия духа достигается в результате воздержания от суждений. Своей жизнью Пиррон, как и многие другие греческие философы, демонстрировал непоколебимую веру в собственные идеи. Это выражалось в том, что данные идеи использовались как жизненные принципы. Считая мир непознаваемым, Пиррон, по-видимому, считал, что невозможно оценить и степень вероятности опасностей, которые нас в нем подстерегают. Поэтому он

ходил по улицам, не замечая ничего, не опасаясь повозок, и от опасностей философа уберегали его ученики.

Пытаясь кратко выразить суть концепции скептицизма, Пиррон формулирует три вопроса и дает на них следующие соответствующие доктрине ответы: какова природа вещей? — непознаваемость; как мы должны к ним относиться? — воздерживаться; какую мы получаем выгоду из такого отношения? — невозмутимость.

Идеалом такой невозмутимости, наверное, можно считать поведение Пиррона во время кораблекрушения, когда он, указав на поросенка, спокойно принимавшего пищу и просто не воспринимавшего ситуацию, сказал, что это идеал поведения истинного мудреца и все должны следовать ему. Данный пример хорошо показывает, что совсем не всякое знание дает человеку практическую пользу. Так, адекватное восприятие ситуации кораблекрушения только усиливает спокойствие.

С точки зрения скептиков, во многом традиционная для Античности идея зависимости добродетели от знания, представление о том, что на пути познания можно достичь большего счастья, является ложной. Они считают, что в таком случае индивид оказывается рабом по отношению к истине: он или сожалеет о том, что не обладает ею, или боится ее лишиться. Таким образом, стремление к истине, так же как и намеренное стремление к счастью, приводит только к ненужному беспокойству души.

Скептики отрицают значение общезначимых этических понятий не только тем, что указывают на различие нравов разных народов и различие предпочтений разных людей, они теоретически пытаются обосновать, что достижение таких представлений не может дать человеку счастья. Секст Эмпирик (2-я пол. II — нач. III в.), один из наиболее известных представителей данного течения, оставивший после себя много сочинений, пишет по поводу стремления человека к достижению истинного блага следующее: «Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном»¹.

¹ Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1976. — С. 26.

В то же время вывод о том, что спокойствие духа наступает в результате воздержания от суждений, скептики рассматривают как случайно получивший подтверждение факт обыденной жизни, ведь если бы это следовало из теории, то также было бы основано на суждении. Практика, таким образом, оказывается выше теории. Если теоретическое рассуждение в пользу подтверждения тезиса о том, что стремление к конечному благу не нужно и допускается, оно возможно только как следующее вслед за практикой. Зафиксировать здесь такую последовательность является весьма важным, ведь она свидетельствует о понимании того, что счастье как спокойствие духа является выражением определенного эмоционального состояния, эмоция же не может быть создана теорией, она — факт субъективной жизни.

Для доказательства тезиса о невозможности достижения истины скептики разработали 10 способов демонстрации трудностей согласования видимого и мыслимого: 1) у различных существ различные наслаждения; 2) у различных людей различные способности (агривянин Андрон, по словам Аристотеля, перешел через Ливийскую пустыню, а для других это невозможно); 3) различия в наших чувственных отверстиях (яблоко зрению представляется желтым, вкусу — сладким); 4) различие предрасположений (молодость, старость, отвага, страх различны для различных людей); 5) различие в восприятии законов, вера в предания. Одно и то же для одних справедливо, для других несправедливо, для одних добро, для других зло. Персы не считают невозможным жениться на собственной дочери, а у эллинов это противозаконно; 6) соединения и взаимодействия показывают, что ничто не является самим собой; 7) восприятия различны в зависимости от расстояния; 8) различие эффекта действия в разных количествах от одного и того же (вино в небольших количествах укрепляет тело, в больших количествах — приносит вред здоровью); 9) постоянные события не вызывают удивления, но те же события — там, где они происходят реже, удивляют (наводнения и землетрясения одних поражают, для других — привычны); 10) восприятие всего происходит в соотносительности (камень в воздухе тяжел, в воде — легок)¹.

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 385–387.

Проанализировав эти пункты, легко увидеть, что релятивизм скептиков развивается именно через выявление субъективности, понимание того, что субъект представляет собой особую единицу бытия, принципы существования которой не совпадают непосредственно с бытийственными принципами организации порядка мира в целом. Особенно ценными здесь мне представляются идеи о влиянии на восприятие состояний субъекта (п. 4), утверждение веры в традиции (п. 5), различие восприятия в зависимости от постоянства событий (п. 9).

Различие человека как субъекта и мира как объекта его представления, получившее у скептиков форму крайнего релятивизма, тем не менее имеет принципиальное значение. Это ставит предел распространению в мифологии и в философской метафизике перенесению субъективных характеристик организации человека и принципов деятельности людей (достижение результатов деятельности на основе заранее продуманного плана, стремление к упорядочиванию жизни, рациональному поведению) на принципы организации мира в целом. Но тогда активность, на которую способен человек, также должна быть понята отлично от той ограниченной меры, которая может быть задана ему со стороны некоторой мировой гармонии, например, со стороны форм, заключенных во вселенском разуме (Аристотель), и в таком случае она не имеет заранее полагаемых пределов, может развиваться безгранично на основе развития новых средств труда, освоения новых видов деятельности. Добродетель также не может быть объяснена через необходимость подчинения порядку организации космоса, она должна быть понята на адекватной субъективному интересу основе. Простого знания о добродетели, в отличие от того, что полагал Сократ, оказывается в таком случае недостаточно для ее реализации.

Скептики говорили, что строгая приверженность определенным принципам морали приводит к лишнему беспокойству, к сожалению о неправильно совершенных поступках или переживанию в связи с тем, что ты недостаточно добродетелен. Следовательно, быть добродетельным оказывается невыгодным в личностном плане. Такой вывод может показаться аморальным,

но подобный аморализм вполне объясним. Представление о том, что добродетельное поведение основано на том, что человек включен в мировую гармонию, уже разрушено, а другая основа еще не найдена. Совсем не случайно, скептицизм, как доведенная до крайности теория сомнения, развивается именно в эпоху эллинизма, когда конфликт личности и общества усиливается, когда рушатся привычные представления о полисной организации, для которой гармония личной и общественной жизни казалась естественной, а стремление каждого к обладанию гражданскими добродетелями представлялось чем-то само собой разумеющимся. Однако эта естественность была лишь результатом неразвитой индивидуальности, все еще отождествляющей законы своего бытия с универсальными принципами организации жизни вселенной. Отказ от апелляции к мировому разуму, знанию, несмотря на то, что это сопровождается падением престижа общественной морали, тем не менее, составил необходимый этап на пути поисков нравственного самосознания. В логическом продолжении и в дальнейшем движении развития нравственного самосознания тезис о том, что быть добродетельным невыгодно, заставляет найти иную основу понимания добродетели, найти способ реального соединения принципов морали с принципами субъективного бытия.

Итак, пока мы можем отметить в основном две новые идеи скептиков, важные в плане движения к более глубокому пониманию субъективности: спокойствие духа (счастье), как сопутствующий отсутствию определенного суждения о мире результат, и необходимость практической жизни в непознаваемом мире. Второе положение согласуется с привычным для Античности тезисом о том, что лучше подчиняться закону, чем не подчиняться ему, даже если и нет уверенности в том, что он правильный. У скептиков это связано с разделением вопроса о возможностях теоретического познания и практики, которая позволяет как-то приспособиться к миру, хотя о нем и невозможно истинное знание.

Необходимость подчинения закону или, точнее, — общепринятому мнению, у скептиков выражена достаточно слабо, проявляется лишь как смутная идея. Но в Античности в целом уже присутствует идея о том, что

общепринятое является правильным в смысле большей степени вероятности, так как, во-первых, общепринятое всегда является умеренным, крайности же осуждаются в большинстве философских концепций того периода, во вторых — в общепринятом заключен некоторый универсальный смысл, раскрывающийся через языковой контекст употребления общих понятий (последнее скептики, правда, отрицали, такое представление было сформулировано Сократом).

Тем не менее, понимание того, что человек живет и вынужден практически действовать в мире, который он никогда не сможет познать, в принципе рождает желание найти какие-то способы приспособления к миру, возможные в условиях ограниченного знания. Эта идея получает достаточно интересную разработку в Новой Платоновской Академии, члены которой тоже выражали идеи скептицизма.

Академики, в частности — Аркесилай, Карнеад, Клитомах полагали, что диалектика Платона, превращенная из средства достижения универсального знания в самоцель, отлично подходит для защиты идей скептицизма. В то же время Карнеад понимал, что в процессе жизни приходится принимать какие-то решения, что знания могут оказать в этом помощь. Однако выводы, полученные с помощью применения диалектического метода, имеют лишь вероятностный характер. При решении практических вопросов, возникающих в процессе жизнедеятельности, следует руководствоваться разными степенями вероятности. Наиболее важные решения следует принимать на основе всесторонне обследованной вероятности.

Использование платоновской диалектики как средства просчета вероятностей близко методу софистов, основанному на демонстрации практических последствий разных допущений, но у скептиков это имеет более абстрактную, интеллектуальную форму выражения. Их метод все-таки прежде всего направлен на демонстрацию необходимости отказа от категорических суждений о мире.

В практическом плане интеллектуальные упражнения скептиков зачастую сопровождались утверждением совершенно безнравственных выводов. Так Карнеад, бывший вместе с посольством, посланным Афи-

нами в Рим, прочитал там несколько лекций. В первой лекции он защищал идеи справедливости и высказывался в пользу необходимости выполнения нравственных обязанностей перед народом, государством и т. д. Во второй же лекции он, наоборот, утверждал, что великие государства стали таковыми только в результате несправедливых действий, что если бы исходить из справедливости, Риму нужно было бы отдать все свои завоеванные территории, что при кораблекрушении нужно прежде всего спасти свою жизнь. Тем самым он возмутил защитника традиционной римской морали Катона.

Утверждение противоположных тезисов, однако, не смущает представителей скептической философии. Наоборот, это является демонстрацией всемогущества человеческого разума, и это, собственно, только и позволяет достигнуть состояния спокойствия, связанного с воздержанием от утверждения категорических суждений о добре и зле. «Скептическая этика исходит из убеждения, что разум имеет нравственно регулирующее значение только как самоотрицающий разум. Более того, согласно скептикам, человек тогда и счастлив, когда разум находится в постоянном поиске и непрерывно разрушает свои собственные построения, когда он по каждому вопросу может выставить противоположные суждения»¹.

Может показаться, что в концепции скептиков содержится некоторое противоречие. Так, с одной стороны, они пытаются показать практическую бесполезность познания, советуют воздерживаться от суждений, с другой стороны, заставляют разум находиться в постоянном поиске, выдвигать определенные допущения и их же опровергать. Возникает вопрос о том, зачем же нужен этот постоянный поиск, если результат заранее известен, неужели такая кропотливая работа нужна только для того, чтобы доказать ограниченные возможности познания и ненужность общезначимых представлений о добродетели?

Я думаю, что скептики совершенно правильно возражали против познания в смысле поиска некото-

¹ Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М., 1987. — С. 191 — 192.

рых метафизических сущностей. И дело даже не в том, что метафизическая реальность является произвольной конструкцией человеческого разума. Скептики поняли, что метафизика — это тупиковое направление развития человеческой мысли, так как люди различны, живут в разных обстоятельствах, считать, что все эти различия несущественны и свидетельствуют лишь о несовершенстве земного мира, нельзя, то есть нельзя однозначно отдавать приоритет общему и универсальному, что делало большинство античных философов. Скептики попытались предложить нечто другое. Их интеллектуальный поиск может быть рассмотрен как призыв к конкретному рассмотрению всех условий жизни человека, в которых ему так или иначе приходится принимать определенные решения, в том числе — и совершать свой нравственный выбор. Идеи Карнеада о том, что в жизненных делах, в зависимости от степени их важности, необходимо руководствоваться в разной степени обследованной вероятностью, свидетельствуют о том, что скептики не отрицали полностью практическую роль знания. Их призыв к отказу от суждений — это протест против интеллектуального насилия, которое человек способен учинить сам над собой тогда, когда он оказывается в плену собственных же метафизических построений, когда он начинает безоговорочно верить в произвольные конструкции собственного разума. История человечества показывает, что такого насилия было очень много. Оно продолжается и сейчас. В этом отношении предупреждение скептиков весьма актуально.

4.2. Эпикуреизм

Следующей позднеантичной доктриной, которую я хочу рассмотреть, исследуя вопрос о нравственном развитии субъекта, является эпикуреизм. В нем содержится элемент скептицизма, сомнения относительно возможностей познания мира в целом, и также активно противопоставляется личность и общество. Однако в отличие от скептицизма в эпикуреизме, наоборот, утверждается, что именно научные знания позволяют достичь идеала атараксии, безмятежности духа и довольствоваться наслаждениями от самых простых чувственных удовольствий.

Теоретические основы данного учения сформулированы Эпикуром (341–270 гг. до н. э.). В 306 г. он организовал школу в Афинах. Последователи Эпикура просто пересказывали его идеи, не внося в учение ничего принципиально нового.

Эпикура часто истолковывают как гедониста¹ и эвдемониста². Что касается первого, это не совсем точно. Конечно, Эпикур признавал роль чувственных удовольствий как необходимого элемента жизни, но он решительно отвергал всякое удовольствие, которое ведет к страданию, в том числе — даже к простому беспокойству. «Предел величины наслаждений,— говорит он,— есть устранение всякой боли. Где есть наслаждение и пока оно есть, там нет ни боли, ни страдания, ни того и другого вместе»³. В этом же ключе трактуются добродетели: «...Добродетели для нас предпочтительны не сами по себе, а ради приносимого ими наслаждения, как лекарство — ради здоровья»⁴. Здесь вроде бы прослеживается логика эвдемонизма, слышится призыв: оставим только те удовольствия, которые не ведут к страданию, и будем счастливы. Но чувственные удовольствия у Эпикура оказываются настолько элементарны, что особое стремление к ним собственно теряет смысл. Это просто то, что необходимо для поддержания жизни, т. е. самая простая еда и другие необходимые условия. Говоря о чувственных удовольствиях, Эпикур не признает ценности удовольствий процесса, т. е., например, поглощения пищи, а признает только ценность состояния, наступающего в результате удовлетворения чувства голода.

Удовольствия разделяются им на три класса:

- 1) естественные и необходимые, т. е. то, что связано с удовлетворением элементарных физиологических потребностей;
- 2) естественные, но не необходимые, например, удовольствия от изысканных яств;

¹ Гедонизм — воззрение, признающее целью жизни и высшим благом наслаждение.

² Эвдемонизм — направление в этике, признающее критерием нравственности и основой поведения человека его стремление к счастью.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М., 1979.— С. 437.

⁴ Там же.

3) неестественные и не необходимые, например, удовольствия от удовлетворения честолюбивых замыслов.

Решение относительно предпочтений в этих удовольствиях принимает разум. Основной добродетелью у Эпикура является благоразумие. «От благоразумия произошли все остальные добродетели, оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно»¹. В отношении чувственных удовольствий благоразумие показывает, что приемлемой является только первая группа, т. е. удовольствия естественные и необходимые.

Почему же Эпикур отдает предпочтение именно первой группе удовольствий, какова его аргументация в этом вопросе? «...Довольство своим [умеренность] мы считаем великим благом не затем, чтобы всегда пользоваться немногим, но затем, чтобы, если у нас не будет многого, довольствоваться немногим в полном убеждении, что с наибольшим удовольствием наслаждаются роскошью те, которые наименее в ней нуждаются, и что все естественное легко добывается, а пустое [излишнее] трудно добывается»². Это положение показывает, что для Эпикура удовольствие не должно вызывать страдания не только в смысле прямых последствий его получения, например, в смысле вреда, которое приносит вино, но и в смысле беспокойства, связанного с заботой о приобретении дорогих вещей или страхом их потерять.

В то же время Эпикур признает, что иногда человеку приходится идти на некоторые страдания ради удовольствия. Это возможно тогда, когда следующее за страданием удовольствие намного превышает его. Однако, если страдание непосредственно является результатом удовольствия, от последнего необходимо отказаться. «Так как удовольствие есть первое и природное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее

¹ Материалисты Древней Греции.— М., 1955.— С. 212.

² Там же.— С. 211.

удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать»¹. Данный фрагмент позволяет сделать вывод о том, что Эпикур движется в направлении правильного понимания того, что счастье не может быть заключено только в наслаждениях, что страдания, хотя они и не могут являться целью наших желаний, тем не менее являются условием напряжения эмоций, способствующих увеличению наслаждения. То, что у Эпикура есть такое понимание, подтверждается его примером употребления хлебных лепешек, которые оказываются вкусными именно тогда, когда человек испытывает потребность в еде. Однако стремление к исключению всяких сильных переживаний в целом не позволяет Эпикуру сформулировать идею о счастье как балансе положительных и отрицательных эмоций, необходимо сменяющих друг друга в активной деятельности, в процессе созидания. Его идеал, напротив, оказывается близок демокритовской эвдемонии, тому же, что и у скептиков, — спокойствию духа. В концепции Эпикура все рассуждения, весь рекомендуемый им образ жизни, в том числе и выбираемые в результате трезвого рассуждения чувственные удовольствия, оказываются подчиненными тому, чтобы чувствовать себя свободно. Однако свобода понимается здесь просто как отсутствие забот, а отнюдь не как способность человека к творчеству, к выбору адекватных средств для достижения целей в предметно-преобразовательной активности.

Необходимость изучения явлений природы Эпикур также всецело подчиняет задаче достижения спокойствия духа, что осуществляется по мере того, как индивид обретает относительную независимость от мира. Но последнее не следует понимать как завоевание свободы за счет создания новых технологий, увеличения производительности труда, или, например, применения знаний в области медицины. Свобода от мира может быть, с точки зрения Эпикура, завоевана на основе тех материальных условий, которые уже имеются. Знания же нужны только для того, чтобы изме-

нить состояние нашего сознания, преодолеть страхи, нарушающие покой человеческой жизни. «Если бы нас несколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений, — говорит Эпикур, — и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы»¹.

Знание позволяет преодолеть страх перед смертью, перед богами и перед природной необходимостью. Аргумент Эпикура относительно преодоления страха перед смертью хорошо известен. Когда мы что-то ощущаем, смерти еще нет, а когда смерть есть, мы уже ничего не ощущаем. Комментируя этот аргумент, можно отметить не только то, что он целиком материалистический, не предполагающий бессмертия души, но и то, что он предполагает умение контроля эмоций в момент, предшествующий смерти, часто связанный со страданиями. Сам Эпикур умер спокойно, пожелав своим ученикам помнить и продолжать его учение, хотя он испытывал сильные боли, так как умирал от урологического заболевания. По свидетельству его ученика Гермиппа, он умер в горячей ванне, выпив неразбавленного вина.

Страх смерти преодолевается в теории Эпикура, исходя из аргумента, который не предполагает никакого посмертного вознаграждения, он носит исключительно индивидуалистический и в этом смысле — субъективный характер. Но утешение, связанное со стремлением снять страх субъективного восприятия смерти как потери жизни, не предполагает никакой апелляции к тому, что может быть названо общественно-опосредованным смыслом субъективного бытия, т. е. не предполагает какого-либо утешения, связанного с сознанием выполненного долга или надеждой на продолжение твоих начинаний в жизни последующих поколений. Таким образом, мы опять видим, что движение к более глубокому пониманию субъективности на первых этапах одновременно выражается в противопоставлении личности и общества.

Аргументы Эпикура относительно преодоления страха перед богами и страха перед слепой природ-

¹ Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 214.

ной необходимостью также очень интересны новой глубиной понимания субъективной жизни. Дело в том, что субъективный момент, связанный с элементами скептицизма, вносится Эпикуром в его собственное понимание научного знания, которое, согласно его точке зрения, как раз и помогает преодолеть отмеченные страхи. Эпикур пытается объяснить все природные явления материалистически и тем самым показать, что боги не оказывают на жизнь людей никакого влияния. Если они и есть, это исключительно созерцающие, живущие своей собственной эгоистической жизнью существа. Данное положение (предположение) Эпикур также пытается доказать научно. Если боги блаженны, говорит он, то они пребывают в спокойном состоянии духа и не вмешиваются в дела людей. Что же касается научного понимания природных явлений, то оригинальность подхода Эпикура заключается здесь в том, что он допускает множественность объяснений.

В письме к Пифоклу Эпикур отмечает, что небесные явления допускают много причин своего возникновения и много суждений о своей сущности, которые все соответствуют ощущениям. «Затмение Солнца и Луны может происходить как вследствие угасания, как и у нас это наблюдается, так и вследствие заслонения их какими-нибудь другими телами — Землею или каким-нибудь невидимым телом или чем-нибудь другим подобным. И таким образом, надо рассматривать вместе близкие друг другу причины и не следует считать невозможным, что некоторые из них действуют одновременно. Далее, правильность обращения небесных тел следует понимать так же, как и правильность некоторых явлений, случающихся у нас на Земле. Божественную природу никоим образом не должно привлекать для этого, но должно хранить ее свободной от тягостных обязанностей, в полном блаженстве»¹.

Эпикур допускает, что правильным может быть и одно объяснение. Но он допускает также и то, что мир настолько сложен для субъективного понимания, что такого объяснения, возможно, никогда не удастся достичь. Тем не менее, это не причина для отчаяния. Важно понимать, что эти явления происходят по естествен-

¹ Материалисты Древней Греции.— М., 1955.— С. 201.

ным законам без вмешательства богов. «...Даже если мы находим несколько причин поворотов, заходов, восходов, затмений и тому подобных явлений,— говорит Эпикур в письме к Геродоту,— не следует думать, что исследование об этих явлениях не достигло той точности, какая способствует безмятежности и счастью нашему»¹. Здесь Эпикур впервые ставит колоссальную научную проблему; проблему степени точности научного знания, необходимого для практического ответа на тот или иной мировоззренческий вопрос. Это вводит в теорию понятие вероятности, причем основанной не просто на исследовании мнений, как это было в скептицизме платоновской академии, но именно как вероятности возможностей, вычисляемых научным знанием, а также оцениваемой с точки зрения достаточности для ответа на определенный мировоззренческий вопрос. Последнее допускает ситуацию, когда в одном случае знания может быть достаточно и поэтому в дальнейших поисках нет необходимости, в другом случае знания может быть недостаточно и поэтому требуются дальнейшие поиски. Это, конечно, не физическое понятие вероятности (как возможности некоторого поведения объекта или степени реальности того, что произойдет какое-то событие), это вероятность как субъективное отношение к множественному и сложноорганизованному миру, которое в чем-то напоминает более поздние прагматические учения.

Впрочем, названная вероятность имеет в концепции Эпикура не только субъективный, но и объективный момент. Отдельные высказывания из приведенных выше положений показывают, что Эпикур, думается, допускал, что одни и те же события могут происходить в разных местах по разным причинам. Они как бы не имеют жесткого детерминизма. Это предположение согласуется с известной концепцией Эпикура об отклоняющемся атоме, что порождает случайность, существующую в природе наряду с необходимостью. Случай сам по себе не дает людям ни добро, ни зло. Он доставляет только начало великих благ или великих зол. Последнее же зависит от того, как человек использует этот случай или, иначе говоря,— как он отреагирует на

¹ Материалисты Древней Греции.— С. 195.

непредвиденное воздействие внешнего мира. Это уже не просто преодоление страха перед необходимостью, но и новый шаг в понимании реактивной природы субъекта, его способности по-разному организовать жизнь в разных обстоятельствах.

На базе отмеченных выше идей в школе Эпикура осуществлялась развитая психотерапевтическая практика. Ее целью и, видимо, успешным результатом (это подтверждается тем, что учение Эпикура воспроизводилось в жизни его последователей около 600 лет) было достижение все той же безмятежности духа.

В представлениях об обществе Эпикур придерживался договорной теории. Он считал, что законы необходимы, так как дают каждому гарантии его независимости, служат средством предотвращения вреда, который один человек мог бы нанести другому при отсутствии общих правил поведения, общего понятия о справедливости. «Справедливость сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда»¹. В то же время законы не произвольны. Они определяются всеми условиями жизни людей и могут быть изменены при изменении этих условий. «В общем справедливость для всех одна и та же, потому что она есть нечто полезное в сношениях людей друг с другом; но в отношении индивидуальных особенностей страны и других каких бы то ни было обстоятельств справедливость оказывается не для всех одной и той же»². Так как справедливость определяется общей пользой, законы необходимо исполнять. Если же кто-то уклоняется от справедливости, желая получить личную выгоду, он в действительности получает большее страдание, так как в течение всей жизни боится, что его поступок будет раскрыт. «Кто делает тайно что-нибудь из того, что люди уговорились между собой не делать, с целью не вредить и не терпеть вреда, тому нельзя быть уверенным, что он останется скрытым, хотя бы он десять тысяч раз оставался скрытым в данное время»³. Это весьма тонкое

¹ Материалисты Древней Греции.— С. 217.

² Там же.

³ Там же.

наблюдение, которое показывает, что Эпикур очень далеко продвинулся по пути понимания субъективных оснований нравственности. Отсюда уже один шаг до общего вывода о том, что человек в принципе не совершает неблагоприятных нравственных поступков даже в критических обстоятельствах, например, тогда, когда предательство может спасти ему жизнь, так как способен в идеальном плане предвосхищать последующие за этим мучения совести.

Однако в эпикуровском идеале безмятежности духа индивидуальные характеристики субъекта обедняются, происходит, собственно, то же, что происходило и во многих других учениях, звавших к аскетизму, к выходу за пределы множественного мира. Однако индивидуальность, признанная в самом методе достижения атараксии, а также научное обоснование возможности многообразных взаимодействий субъекта с миром — было огромным шагом вперед по сравнению с предшествующими концепциями.

4.3. Стоицизм

Большой шаг в развитие идеи субъекта, в понимание сущности его реактивной способности и даже идеального как основы этой способности был сделан стоицизмом. Стоики полагали, что человек в целом подчинен судьбе. Мир, согласно их мнению, развивается от одного мирового пожара до другого. В пожаре все уничтожается и затем возникает вновь в той же последовательности. Это представление основано на идее всеобщего детерминизма, согласно которой все действия человека предопределены однозначно действующими причинами, все что случается с ним, предопределено судьбой. Идеалом стоицизма является спокойное состояние духа, формирующееся на основе того, что человек сознательно принимает свою судьбу, понимая, что изменить, по существу, ничего нельзя.

Такой взгляд, казалось бы, мало совместим с представлениями об активности человека, свободной воле и возможности определенного выбора, то есть с тем на основе чего, собственно, и могут развиваться идеальные регулятивные механизмы, порождающие психику, а

затем и сознание. Тем не менее сторонники стоической философии, по-видимому, полагали, что положение человека в мире, хотя и определено, но не задано абсолютно жестко, что есть какая-то предназначенная каждому линия судьбы, к которой в реальной жизни можно приблизиться, но которая не может быть воспроизведена абсолютно точно. Это показывает значение субъективных усилий, направленных на то, чтобы по каким-то признакам понять свою судьбу, осознать свое предназначение и попытаться наиболее полно реализовать его.

Диоген Лаэртский описывает, что с **Зеноном-стоиком** (ок. 333–262 г. до н. э.), который является основателем философии стоицизма, однажды произошел такой случай. Он стал пороть раба за кражу. «Мне суждено было украсть», — сказал раб, намекая на всеобщую необходимость. «И суждено было быть битым», — ответил Зенон¹.

Наиболее важный вклад в понимание разума как идеальной ориентировочной способности субъекта был сделан старшими стоиками. Они наиболее резко противопоставляли индивида как самостоятельного субъекта, имеющего собственный бытийственный идеал, и общество, принадлежность к которому заставляет человека выполнять определенные обязанности. Попытка разрешения данного противоречия в плане выявления индивидуальной жизненной задачи и вызвала необходимость осмысления специфики человеческих субъективных качеств.

Зенон в «Трактате о человеческой природе» выдвигает задачу жизни в соответствии с природой, используя аналогии между различными формами жизни. В природе, с его точки зрения, господствует детерминизм, все подчинено мировому закону или разуму, который представляет особое тело, пронизывающее все природные структуры, и есть бог Зевс. Зевс трактуется здесь в неантропоморфном виде, т. е. не так, как в традиционном греческом культе. Он один является бессмертным, все остальные боги смертны. Такая трактовка образа Зевса имеет некоторые аналогии с представлениями о древнегреческих богинях судьбы мой-

¹ См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч.— С. 276.

рах. Они тоже понимались как имеющие неантропоморфный вид, и в этом смысле, стоящие по сравнению с другими божествами дальше от людей, являющие собой нечто страшное, роковое, что и отвечало представлениям о судьбе как неведомой силе. У стойков рок не предстает в виде чего-то пугающего. Это, наоборот, разумный порядок мира, и потому он должен быть изображен в виде верховного бога.

Свобода от мира не противопоставляется в стоической концепции идее всеобщей необходимости, потому что это чисто негативная свобода спокойствия духа, а не свобода преобразовательных действий в мире. Достигается же такая свобода разумом, который и показывает, что надо жить в согласии с природой. Зенон прямо так и заявляет: «...Конечная цель — это жить согласно с природой и это тоже самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведет нас к добродетели»¹. На этом пути стоики, несмотря на весь их всеобщий детерминизм, делают важный вклад в развитие понимания субъекта. Ведь природную закономерность и, следовательно, добродетель, заключенную в природе, раскрывает разум. Он показывает, что жить добродетельно означает жить по опыту всего того, что происходит в природе.

«Первым побуждением живого существа, — говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе. Так говорит Хрисипп в I книге «О конечных целях»: ближе всего для всякого живого существа его собственное состояние и сознание такового — в самом деле, ведь вряд ли природа создала его склонным к изменению или не склонным ни к изменению, ни к прежнему состоянию. Стало быть, приходится сказать, что от природы живому существу близко его состояние, и поэтому оно противится всему, что вредно и идет навстречу всему, что близко ему. Мнение же некоторых, будто первое побуждение живых существ — стремление к наслаждению, они обличают как ложное»².

Хрисипп отмечает, что растения обходятся для сохранения состояния без всяких наслаждений. Жи-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч.— С. 295.

² Там же.— С. 294—295.

вотным дано побуждение. С помощью него они сами хотят то, что им нужно. Человеку же в качестве совершенного вождя дан разум. Выявляя такие различия, стоики фактически впервые ставят вопрос о различных уровнях отражения действительности, производимых в разной степени развитыми субъектами. Человек рассматривается как такой субъект, положение которого в наибольшей степени неопределенно, не задано строгими параметрами, и именно поэтому он нуждается в разуме как верховном вожде.

В данной концепции разум, несомненно, осмыслен как особое свойство высокоразвитого субъекта, каким является каждой отдельный человек, он является достоянием личности, а не какого-то универсума. И хотя универсальный разум тоже признается в стоической концепции, он здесь совершенно определенно выводится за пределы того разума, который выступает в качестве основы личной ориентировочной способности. Жить по опыту того, что происходит в природе, означает жить на основе субъективного, осознанного разумом, приспособления к миру, пусть хотя бы и ограниченного, в понимании стоиков, лишь негативной свободой, означающей стремление к сохранению своего состояния.

В этической концепции, построенной на обозначенной базе, стоики исходят из самоценности и абсолютности добродетели. Это обусловлено тем, что добродетель, собственно, и показывает наилучший путь к сохранению своего состояния. Она отражает общие моменты бытия, но это общее уже не просто постулируется как приоритетное, в силу того, что оно просто общее, добродетель оказывается желательной для личности именно потому, что фиксирует связь общего с единичным, показывает, что выражение в жизнедеятельности общезначимых элементов бытия оказывается одновременно наилучшим способом сохранения самого единичного. Добродетель позволяет обрести спокойствие, но это уже не совсем то спокойствие, которое было у Демокрита или Эпикура. У стоиков спокойствие связывается не только с пониманием причинной обусловленности событий, но и с осознанным стремлением личности действовать в соответствии с объективной цепью связанных причин. Это

означает необходимость выполнения своего долга и обретение удовлетворения от сознания его исполнения. Казалось бы, в стоической концепции все выглядит как неизбежное, развивающееся по воле рока, но в действительности здесь имеется совершенно новый элемент нравственного самосознания. Это сознательное стремление к действию в соответствии с закономерно развивающимися событиями. А отсюда уже только один шаг до представления о том, что человек может управлять закономерными связями природы, реализуя собственные творческие силы не только в смысле изобретательности, направленной на стремление к сохранению своего состояния, но и в смысле свободной самореализации, как раз предполагающей изменение такого состояния.

«Все сущее,— говорит Диоген Лаэртский, характеризуя концепцию стоиков,— они считают благом или злом, или ни тем ни другим. Блага это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло — это противоположное: неразумное, несправедливость и прочее. Ни то ни другое — это все то, что не приносит ни пользы ни вреда, например, жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезнь, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безрадостность и тому подобное»¹. Деятельность, направленная на достижение относительных ценностей, составляет область надлежащих действий. Надлежащее имеет разумное оправдание. Это то, что совершается в соответствии с собственной природой, имеет необходимую последовательность, например, рост растений и животных.

Но для человека его собственная природа не дана столь очевидно, как у животных. Поэтому подлинная природа, отвечающая ей закономерность, постигается именно разумом. «...Надлежащие поступки это те, на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей»². Здесь мы видим, что в качестве надлежащих одновременно выделяются действия, составляющие область собственно

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч.— С. 299—300.

² Там же.— С. 301.

моральных отношений, т. е. те, которые были ранее определены как добродетельные. Стоики такого совпадения в принципе не отрицают, но добродетель все равно оказывается не тождественна этим действиям. Гражданская деятельность, мужество на поле боя могут иметь место. Но все это, с точки зрения стоиков, важно не само по себе, а лишь как возможность проявления истинной добродетели, т. е. достижения спокойствия духа от сознания выполненного долга. Жизнь попавшего в беду друга является относительной ценностью, но абсолютной ценностью является усилие, направленное на его спасение.

В концепции стоиков активность в мире и сфера добродетели, таким образом, являются не смешиваемыми, хотя и взаимопроникающими сущностями, что может быть интерпретировано как первая философская попытка осмысления принципа дополнительности. Но дополнительность здесь осмыслена еще чисто внешне. Разные начала не обогащают друг друга. Поэтому активность в мире, где достигаются относительные ценности, следует лишь цели выявления морального намерения. В какой-то мере идеи, напоминающие подобный подход, можно найти у Сократа и Платона. Припоминание, являющееся одновременно нравственным очищением, уводит человека от суеты мирских дел и приближает его к вечному, где истина тождественна добру и красоте. Но если на самом деле есть такой мир, где добро существует само по себе, его реализация в некотором несовершенном мире действительно не имеет значения. Тогда понятно, что добродетель ценна именно тем, что она — добродетель, т. е. своим мотивом, а не результатом.

Если ценность признается только за намерением, результат реализации добродетельного поведения в земной жизни оказывается неважным. Но тогда обесценивается и значение практических умений, необходимых для реализации добродетелей, скажем, умения владеть оружием для того, чтобы быть мужественным и побеждать. Следующим шагом закономерно оказывается равноудинаковое отношение к любому человеку в дружбе и любви, независимо от того, что конкретно представляет этот человек, чего он достиг в жизни и на какие его способности мы можем положиться в

решении тех или иных практических дел. Так, новый шаг к пониманию субъекта, сделанный в стоической философии, оборачивается его обезличиванием, потерей ценности многих важнейших субъективных характеристик. Происходит это из-за того, что стоики ограничились лишь идеалом негативной свободы как свободы к сохранению своего состояния, как свободы невозмутимого духа.

Средняя Стоя (Панеций и Посидоний) смягчает исходные положения стоицизма, полагая, что для счастья необходима не только добродетель, но и относительные ценности. Такие, например, как здоровье, богатство.

Панеций (ок. 185–110 гг. до н. э.) разделяет умственную и действенную добродетель. В этом разделении можно увидеть движение к соединению мотива и результата, к пониманию необходимости учета конкретных условий реализации добродетели в действительности, что одновременно требовало бы и более конкретного понимания субъекта. Не случайно в этике Панеция большое внимание уделяется учению об обязанностях. Но это движение было заглушено христианским универсализмом, проявившемся в Поздней Стое в виде нормативного требования равноудаленного отношения к разным людям независимо от их происхождения и социального статуса. Это само по себе было великим достижением гуманистической мысли, обернувшимся, однако, на первых порах, дискредитацией практической активности и нивелировкой значения связанных с такой активностью качеств личности.

Важным вкладом стоиков в развитие идеи субъекта была попытка осмысления природы человеческих эмоций. Поставив задачу контроля над эмоциями, стоики поставили и задачу их более углубленного изучения.

Как уже говорилось, в античной философии по-разному оценивались эмоциональные состояния субъекта. Две противоположные позиции заключались в призыве к ограничению чувственных удовольствий, и наоборот, — к их поощрению. Очень популярной и достаточно хорошо теоретически аргументированной была позиция, согласно которой человек должен стремиться к спокойствию духа. Платон показал, что ощущения свидетельствуют о нарушении гармонии. Аристотель развил это в представление, согласно которо-

му умеренные чувства задают человеку меру его бытия, всякое же сильное чувство свидетельствует о нежелательном отклонении от заданной со стороны формальной причины цели движения. Стоики, заинтересованные в поиске того, как же можно получить спокойное отношение к миру даже при неблагоприятных условиях жизни, сформулировали тезис, согласно которому человеческие эмоции равны рациональным представлениям (верованиям). Хрисипп полагал, что для определения эмоций не нужно ничего дополнительного. Мы, например, боимся того, что считаем страшным. Стоит только изменить наше представление о страшном, как мы тут же перестанем этого бояться. Мы грустим о хорошей пище потому, что считаем, что для нас это необходимо, но как только мы перестанем так считать, мы сразу же перестанем об этом заботиться. «Страсть (по словам Зенона) есть неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение»¹. Такое состояние преодолевается разумом, добродетелью.

Стремясь поставить эмоции под контроль разума, стоики находят аргументы, показывающие, что в изменчивых условиях земного бытия человека ничто не вечно, все проходит, и то, чего мы обычно боимся, по существу, не имеет никакого значения. С вечностью же связывает человека именно добродетель, она поэтому приобретает абсолютное значение и не нуждается ни в какой иной награде (например, славе, признании), кроме самой добродетели. Как отмечает один из выразителей идей Поздней Стои **Сенека (5 г. до н. э. — 65 г. н. э.)**: «Только то благо, что проистекает из честности. Все остальное — благо лишь на миг»².

Идеалом разумного контроля человеком своих эмоций в стоицизме выступает образ мудреца. Так как в качестве основной ценности выступает у стоиков именно добродетель (понимается же она прежде всего именно в смысле добродетельного мотива), мудрец оказывается способным жить, фактически не нуждаясь ни в каких внешних благах. Он становится незави-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. — С. 302.

² Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луциллию. — М., 1977. — С. 129.

симым от мира, преодолевая силой своего разума все ложные страсти. Добрые же страсти, которые он испытывает, очень ограничены: это воля, осторожность и тихая радость от достижения состояния освобождения от ложных страстей. Давая характеристику стоического мудреца, Диоген Лаэртский пишет: «Он непогрешим, ибо не подвержен ошибками. Он не вредоносен, ибо не несет вреда ни другим, ни себе. Он нежалостлив и не знает снисхождения ни к кому, так как не отменяет никаких наказаний, следующих по закону»¹. Образ такого безжалостного мудреца можно также найти в скептицизме. В меньшей степени — в эпикуреизме, так как сообщество Эпикура предполагало взаимную поддержку и психотерапевтическую практику.

Лишенный чувственности стоический мудрец оказывается не только безжалостным, но и предстает как существо, потерявшее свою индивидуальность. Глубоко закономерным было поэтому то, что формирование представлений о субъекте в Новое время было осуществлено не только на основе возвращения к раннеантичной эвдемонии, допускающей чувственные наслаждения, но и на базе развитой в Средние века идеи самоценности личности, обогащении представлений о значении самой человеческой чувственности, что было заимствовано из ряда религий Востока и в определенной степени — развито в христианстве.

Поздняя Стоя, однако, не ограничивается образом злого и почти совершенно лишённого индивидуальных качеств мудреца. Идея способности познания мирового закона через разум, соединенная с разумностью, взятой в качестве основного принципа определения человека, неизбежно приводит к логическому выводу о равенстве всех людей как способных к добродетели и, что фактически то же самое, наделенных разумом существ. Это порождает идею равноуважительного отношения к любому человеку независимо от его происхождения и социального статуса.

Абстрактный, лишенный индивидуальных черт мудрец приобретает здесь хотя бы одну более конкрет-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч.— С. 306.

ную, хотя и достаточно общую характеристику. Отсюда в Поздней Стое мудрец перестает быть злым и бесчувственным к страданиям других людей. Однако он еще не любит и не сострадает. Для этого требуется авторитетный общеубедительный способ обоснования моральной нормы. В христианстве таким способом становится внешний по отношению к личному разуму авторитет единого Бога.

Идея равноуважительного отношения к человеческому в любом человеке, конечно, в определенной степени возникла в результате практических потребностей организации общественной жизни в условиях, когда произошло вызванное завоеваниями Александра Македонского смешение эллинского и неэллинского населения. Но принцип равного отношения к каждому человеку независимо от его происхождения был также подготовлен и развитием теоретической мысли, движущейся в сторону понимания общих основ социальной жизни людей, заключающихся в их взаимной кооперации, сотрудничестве. Видение общей основы в некоторой степени обязательно предполагает устранение индивидуальных характеристик, преодоление личных отношений. Не случайно, например, такая добродетель, как дружба, игравшая очень важную роль у Демокрита и Аристотеля, в стоической философии почти не присутствует. Сделать что-то особенное для друга, что нарушало бы общий принцип отношения к другим людям, оказывается принципиально невозможно, так как это нарушило бы требование подчинения всеобщему закону, не соответствовало бы отвечающему стоицизму принципу подстройки индивидуального бытия под общие ритмы вибрации космоса.

Столь популярный в период эллинизма образ мудреца отражает итог, к которому пришла дошедшая до своего логического конца попытка дать определение человека исключительно через его разум. Мудрецы-философы конечно были и раньше, например, Сократ, Диоген, семь мудрецов, действовавших в Греции еще до возникновения теоретической философии, но именно эпоха эллинизма выдвинула образ мудреца как идеал доведенной до логического конца идеи независимости личности от общества.

4.4. Неоплатонизм

Прежде чем перейти к средневековой этике, мы рассмотрим еще одну концепцию, построенную на принципах, характерных для эллинской цивилизации, — неоплатонизм.

Крупнейшим представителем этого течения является **Плотин (204–270 гг. н. э.)**. Плотин строит многоуровневую модель бытия, в которой все существующее объявляется созерцанием. В этом смысле он, несомненно, завершает античную традицию.

Уровни бытия выглядят в концепции Плотина следующим образом: 1) Единое; 2) Ум; 3) Мировая душа; 4) многообразие конкретных вещей. Единое является самодостаточным началом бытия. Но оно эмануирует, выходит за свои границы, порождая другие уровни. При этом существующее в мире многообразии создается непосредственно не благодаря воле единого, а потому что каждый из последующих уровней, кроме последнего, (т. е. ум и мировая душа) проявляет собственную, заключенную в созерцании, активность. Так, эмануированный ум созерцает единое, но в нем имеется и собственное самосозерцание. Оно обусловлено тем, что божественные формы созерцают друг друга. Через данное самосозерцание Плотин объясняет присутствующее в мире многообразии, противопоставленное единому, которое такого многообразия лишено.

Божественный ум, фактически тот же нус, что был у Анаксагора и Аристотеля, содержит в себе всю совокупность форм, с которыми соотносится многообразие существующих в мире вещей. Ум «сам есть совокупность всех ноуменов, так как идеи их он воспринимает не откуда-либо извне, (а содержит в самом себе)»¹. По-видимому, Плотин, в отличие от Аристотеля, считает, что каждой отдельной вещи соответствует своя форма, потому что сами эти отдельные вещи возникают в его концепции из-за того, что мировая душа именно созерцает божественные формы, содержащиеся в Уме. Такое возникновение мыслится Платином как немедленный сопутствующий созерцанию результат, как если бы на картине художника сразу же появлялось то, что он задумал.

¹ Плотин. Избранные трактаты. — М., 1994. — С. 62.

Человек, согласно Плотину, находится на самом низшем уровне бытия. Его душа связана с материальным телом. Последнее брэнно. В силу этого жизнь заканчивается смертью, но все это, с точки зрения Плотина, не дает основания для того, чтобы роптать на тот мир, в котором мы живем. Как созданный богом, и этот мир прекрасен. И в материи содержится след совершенных божественных форм. Зло, согласно представлениям Плотина, возникает как результат несовершенства материального мира. Но в общей гармонии универсума и оно идет на пользу. «Некоторые беды, — говорит Плотин, — например, бедность и болезнь, идут на пользу только тем, кто их испытывает. Но моральное зло приносит пользу всему свету. Прежде всего, оно позволяет проявиться божественной справедливости. Кроме того, оно приносит и другую пользу. Оно заставляет людей сохранять бдительность. Оно будит наш ум и наш дух, чтобы мы могли противостоять распространению зла. Оно позволяет нам понять, как хороша добродетель по сравнению с бедами, которые есть удел дурных людей. Зло возникло не для этого. Но поскольку оно возникло, оно должно приносить пользу. Самая великая сила — умение извлекать пользу из самого зла»¹.

Онтологическая концепция, в которой зло рассматривается как реальный, следующий из несовершенства мира феномен, ставит практические задачи по борьбе с этим злом, требует от человека развития моральных качеств, направленных на его локализацию. Но поскольку весь мир, в том числе и присутствующее в нем зло, в концепции Плотина не более чем созерцание, своего рода игра, основной задачей человека оказывается не борьба со злом как какой-то материальной силой, а духовное самосовершенствование. Это определяет специфическое понимание добродетелей, которые разделяются на два уровня: низшие, относящиеся к условиям общественной жизни человека, и высшие, направленные на самосовершенствование. Известный исследователь творчества Плотина Пьер Адо говорит по поводу данного разде-

¹ Цит. по: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. — М., 1991. — С. 118–119.

ления следующее: «Существуют добродетели, которые можно было бы назвать общественными. Здравомыслие, справедливость, мужество и воздержанность на своем уровне лишь сдерживают порожденные телом страсти и регулируют наши отношения с другими людьми. Над этими общественными добродетелями есть очищающие добродетели. При их помощи душа вместо того, чтобы вступать в союз с телом, подобно общественным добродетелям, полностью отделяется от него и обращает взор к Богу»¹.

Платиновское стремление к познанию единого включает в себе одну из ведущих тенденций западноевропейской философии, заключающуюся в противопоставлении подлинного единого бытия множественному неподлинному миру. Причины подобного противопоставления, на наш взгляд, имеют прежде всего нравственный характер. Есть много оснований говорить о том, что мир, в котором мы живем, является неподлинным. Как уже отмечалось, это и непосредственно наблюдаемое разрушение, смерть, нравственное возмущение против убийства себе подобных ради поддержания жизни (употребление в пищу животного белка). Но почему же в качестве подлинного реальному множественному бытию противопоставляется именно единый, обобщенный, в этом смысле — упрощенный мир? Этому тоже можно попытаться дать свои объяснения. Желая получить исчерпывающие ответы на метафизические вопросы своего бытия, человек, естественно, хочет быть убежденным в их истинности. Но в теории истина, как известно, бывает одна. Отсюда и намечается путь от множественного мира к каким-то запредельным сферам бытия, предстающим в сознании в качестве онтологически высших, единственно правильных. Нетрудно догадаться, как продолжается логика движения по этому пути: множественный мир с его эфемерными страстями, суетными интересами изображается как мешающий познанию блага, достижению истинного счастья и истинной добродетели. Отсюда у Сократа, Платона, стоиков, в христианской аскезе совершенно очевид-

¹ Аго П. Указ. соч.— С. 76.

но звучат призывы к устранению от активного бытия в множественном мире. Бытие в реальном мире кажется неподлинным, так как здесь высокие нравственные принципы оказываются искаженными эгоистическими желаниями, мотивами, направленными на преходящие ценности, например — удовольствия, связанные с бренным телом.

Плотин во многом доводит названную тенденцию до своеобразного логического конца. Он совершенно определенно провозглашает восхождение к единому как основную задачу жизни человека. Метод такого восхождения выглядит как особая процедура, направленная именно на отвлечение от множественности. «Кто желает созерцать какую-либо из ноуменальных сущностей, — говорит Плотин, — тот должен удалить из своего сознания все без остатка чувственные образы и только тогда может увидеть то, что стоит выше всего чувственного; точно также и тому, кто желал бы узреть того, кто стоит выше ноуменов, необходимо отрешиться от них, и только тогда он узрит Его...»¹.

Выход к единому сопровождается состоянием высшего энергетического напряжения, экстаза, в котором человек чувствует себя обладающим высшим благом и не испытывает никаких иных желаний. Сам Плотин, по свидетельству его ученика Порфирия, четырежды испытывал такое состояние. Но соединение с единым требует таких энергетических затрат, таких усилий, которые человек не может выдерживать постоянно. Он поэтому может находиться на данном уровне бытия лишь временно. Возвращаясь к обычному состоянию своей жизни, человек, испытавший единение с единым, однако, сохраняет в себе след божественной любви. Это, по-видимому, способствует тому, что некоторые фундаментальные нравственные принципы человек начинает выполнять бессознательно.

Плотин весьма прозорливо обращает внимание на то, что на бессознательном уровне достигается большая чистота морального принципа, чем это возможно на уровне сознания, ведь сознание как раз и связыва-

ет человека с множественным миром, где высокие принципы искажены разнонаправленными, в том числе и сугубо эгоистическими мотивами деятельности.

Вообще, если сравнить те уровни бытия, которые выделяет Плотин, а они, согласно его учению, в определенной мере представлены и в душе каждого отдельного человека с уровнями психической организации, признаваемыми современной психологией, можно обнаружить удивительные параллели. У Плотина душа человека включает: сознание (связь индивидуальной души с мировой душой), сверхсознание (связь индивидуальной души с единым), бессознательное (автоматизмы поведения, связь души с множественным миром, который тем не менее является отражением божественных форм). Сознание и наше «Я» в понимании Плотина «находится, подобно средоточию, или промежуточному центру, между двумя теневыми зонами, расположенными выше и ниже: безмолвной, не сознающей себя жизнью нашего «я» в Боге, и молчаливой, бессознательной жизнью тела»¹. Современная психология признает интуицию (или сверхсознание), сознание (ориентация в множественном мире), подсознание (психические автоматизмы). Сверхсознание у Плотина — это соединение с абсолютом, которое, однако, требует такого психического напряжения, что личность не может находиться на этом уровне долгое время. С сознанием связана обычная человеческая деятельность, в том числе — целеполагание. Бессознательное — это проявление мотивов, не искаженных деятельностью сознания, которое, по Плотину, неизбежно связано с множественным миром и потому ослабляет сопровождаемые им действия. Применительно к морали это закономерно должно означать, что сознание нарушает чистоту нравственного принципа, так как связывает моральные мотивы с другими мотивами деятельности и условиями бытия. Плотин верно замечает, что «человек, совершающий мужественный поступок, не осознает в эту минуту, что он поступает храбро»².

¹ Аго П. Указ. соч.— С. 24.

² Цит. по: Аго П. Указ. соч.— С. 29.

Сверхсознание Плотин не понимает так, как понимает его современная психология, допускающая осуществление на этом уровне логических операций, с чем связано явление интеллектуальной интуиции. Плотинский абсолют есть нечто единое. Выход на общение с ним не дает какого-то нового знания о множественном мире, но передает личности опыт (след) божественной любви. Следовательно, в этой концепции, несмотря на нерасчлененность абсолюта, бесполезность его логического анализа, все же допускается влияние «сверхсознания» на мотивы поведения, представленные на бессознательном уровне.

Современная моральная теория признает, что сознательно сформулированные положения, представления о нормах поведения, могут затем быть вытеснены в сферу подсознания, где они приобретают сильную эмоциональную окраску и эффективно влияют на моральные действия. Перевод сознательно сформулированных заповедей в автоматизмы поведения показывает значение рациональной аргументации морального действия. Но здесь нужно отметить еще одно важное обстоятельство, которое делает моральные нормы более действенными именно на подсознательном уровне, одновременно порождая иллюзию об их божественном происхождении, представление об их абсолютности, т. е. то, основание чего Плотин пытался утвердить как следствие прикосновения к единому.

Гештальтпсихология показала, что психическое восприятие явлений на подсознательном уровне строится в соответствии с законом стремления к предельно ясному выражению любого воспринимаемого образа. Даже сами органы чувств человека обрабатывают поступающую из внешнего мира информацию системно. Всякому воспринимаемому образу придается определенная завершенность, степень которой как бы выше реальной целостности, завершенности самого объекта, представленного в действительности. Учитывая названный закон, можно предположить, что сфера подсознания стремится довести до предельно ясного, эмоционально обобщенного и рационально обработанного

выражения¹ даже те идеи, которые сознание, в силу ограничений, идущих со стороны несовпадения идеала с действительностью, отражения противоречивых характеристик бытия, никогда бы не довело до такой предельной степени обобщения.

Живучесть моральных абсолютов в человеческой культуре, их реальная сила воздействия на мотивацию поведения, на наш взгляд, заключается именно в особенностях трехчленной структуры психической организации. Конструктивная, созидательная природа человека (формирование его мышления в процессе созидательной трудовой деятельности) обязательно приводит к фиксации условий бытия, имеющих негэнтропийную направленность. Подсознание стремится воспринять эти условия в виде законченных, организованных по завершеному системному принципу образов. При этом оно опирается на интуицию, или сверхсознание, которое, используя обычные операции научной абстракции, доводит выделенные сознанием фундаментальные условия бытия до завершеного, логически непротиворечивого вида.

Таким образом, путь возникновения моральных абсолютов в мышлении человека представляется многоступенчатым: от сознания, фиксирующего необходимые условия бытия, к подсознанию, стремящемуся зафиксировать отвечающие этим условиям мотивы поведения на уровне автоматической реакции и работающему по системному принципу, т. е. в конечном счете стремящемуся к упрощению реальности, от него к интуиции, осуществляющей данное упрощение методом логической абстракции, от интуиции опять к автоматической реакции подсознания, но уже минуя те противоречивые характеристики бытия, которые фиксируются сознанием. При завершении формулирования абсолютов интуиция работает, минуя те ограничения, которые идут от множественности и противоречий бытия, но автоматическая реакция подсознания,

¹ При большой роли эмоционального момента в работе подсознания следует отметить, что в этой сфере могут происходить и логические операции, что подтверждается интеллектуальной интуицией.

построенная в соответствии с выводами интуиции, проявляется в реальном мире, где реализация абсолютов оказывается невозможной и даже кажется противоестественной тому, что может быть выработано сознанием. Отсюда и возникает мысль о загадочности и божественном происхождении абсолютов.

В нравственных абсолютах, несомненно, отражается идея приоритета созидания над разрушением, объединения над разделением, равенства над неравенством, взаимных симпатий над антипатиями и т. д. Суть бытия, однако, заключается не только в объединении с другими людьми, но и в обособлении от них, не только в созидании общей истории человечества, но и в творчестве своей собственной жизни; не только во всеобщей любви, но и в особых предпочтениях. Возникающие здесь противоречия часто предстают как неразрешимые загадки в теоретическом определении морали, служащие основанием для отказа от рациональной позиции в морали вообще.

Но иногда выход из названных противоречий предлагается. Одно из направлений разрешения возникающих здесь трудностей, как уже говорилось, заключается в призыве к бегству от реального мира, к самососредоточению, освобождению от собственных эмоций, устранению всего того, что не связано с вечностью, что может затруднить переход в совершенный метафизический мир (если такой полагается существующим), или же просто к снижению уровня самоощущения индивидуальности, что помогает освободить человека от тоски по неминуемой утрате собственной жизни.

Второе направление решения проблемы лежит в историческом мышлении. Обычно точку зрения моральных абсолютов пытаются противопоставить исторически релятивному пониманию морали, например, противопоставить всеобщие нравственные императивы классовому подходу. Но моральный абсолютизм не противостоит историзму во всех отношениях. Наоборот, рассуждение с позиции моральных абсолютов очень часто сочетается с историческим мышлением. При этом в сознании из исторически относительной, реально существующей в данном обществе морали выделяется некоторый единственный, как полагается, наиболее

важный принцип. Затем он доводится в мысли до совершенства. После этого делается попытка соотнести его с реальностью. Разумеется, в этой реальности он оказывается практически невыполнимым: люди, действующие как ангелы в неангельском обществе, попадают в ситуацию полной незащищенности перед другими людьми, развивающими эгоистические мотивы деятельности ради удовлетворения собственных интересов. Но вместо того чтобы отказаться от высокого принципа или дополнить его совокупностью других практически действующих принципов, у теоретика очень часто возникает желание представить саму реальность как недостаточно совершенную для воплощения придуманного им же самим совершенного принципа жизни.

Далее закономерно возникает желание добиться такого соответствия, т. е. подогнать действительность под данный совершенный принцип, доразвить ее до его уровня. Н. Бердяев метко назвал подобный ход мыслей идеологией развития тоталитарных режимов. Думается, что во многом он был прав. Хотя в основе преобразования жизни, вообще говоря, всегда лежат какие-то теоретические идеи, и элемент абстракции в них неизбежен — абсолютизация одного основания развития, одного, даже самого гуманного нравственного принципа, неизбежно приводит к искажению его содержания, иногда даже превращает его в свою противоположность. Так, под флагом борьбы за справедливость осуществляется насилие уравнительного равенства, гуманизм оборачивается терпимостью и вседозволенностью, патриотизм превращается в национализм и т. д. Другими словами, абсолюты приносят вред тогда, когда логика их реализации строится в соответствии с логикой привычной нам формы диалектического мышления, предполагающего последовательное разрешение противоречий вплоть до организации их гармонического синтеза в целостной системе совершенных отношений.

Древнегреческая философия в силу своей антиисторичности, естественно, не решала проблему соотношения идеала и действительности на пути создания представлений об историческом развитии общества, хотя концепции совершенного общества и предлагались. Но после того как идея историзма вошла в запад-

ный стиль мышления через христианскую философию, теории, представляющие историю именно как историю возникновения совершенного общества, достаточно быстро появились.

Сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что в рассуждениях о морали нельзя мыслить исключительно в соответствии с хорошо известной диалектической процедурой восхождения от абстрактного к конкретному. Тем не менее многие лучшие умы человечества (например, такие как Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, К. Маркс, Вл. Соловьев), в полном согласии с исторически обусловленным типом мышления, часто стремились именно к подобному рассуждению и создавали свои нравственные утопии.

Выводы

- Для этических концепций эпохи эллинизма характерна активная разработка этической проблематики, которая развивается в русле фиксации противоречия личности и общества. Способом разрешения данного противоречия оказывается формулирование идеала личной невозмутимости.
- Среди концепций, пропагандирующих такой идеал, поощряющих неучастие в общественных делах, выделяются скептицизм и эпикуреизм. Стоицизм также отстаивает идею независимости личности от общества, призывает к спокойствию и стойкости духа, хотя и не отрицает необходимости участия в общественных делах, понимаемого как выполнение данного судьбой предназначения.
- В скептицизме субъективно безразличное и потому спокойное отношение к миру развивается на основе крайнего релятивизма, демонстрации ограниченности возможностей человека в познании мира. В эпикуреизме утверждается принципиально тот же, что и в скептицизме, идеал атараксии, но это, наоборот, происходит на основе применения научного знания для преодоления страхов и доказательства возможности избирательного отношения к миру. В стоицизме основой для обретения спокойствия становится идея всеобщего детерминизма. Из нее следует, что изменить в своей судьбе, по существу, ничего нельзя.
- Наиболее интересно специфика человеческого субъективного отношения к миру подчеркнута, на мой взгляд, в эпикуреизме. Именно в этом учении даются рекоменда-

ции о том, как мы можем использовать ограниченные знания для жизни в условиях глобального незнания (незнания, связанного с принципиальной невозможностью познать весь универсум). Однако в стоицизме происходит фактически первое теоретическое разграничение идеального как рефлексивной способности субъекта и материального как условий его бытия в мире. Все предшествующие решения в основном рассматривали разум либо как тонкую материю, огонь или какого-либо рода иную субстанцию, присущую не только индивидуальному субъекту, но также пронизывающую все уровни организации космоса и упорядочивающую его. Демокрит, хотя он и говорил об идеях как отпечатках, возникающих в мозгу человека в результате проникновения в него тонких атомов, то есть показывал, чем отраженное может отличаться от отражаемого, тем не менее не смог объяснить функциональную роль этих отпечатков, то есть не показал, как человек в результате этого может приспособливаться к действительности. Но тогда он, также как и философы идеалистической ориентации, фактически не объяснил, чем, по существу, идеальное отличается от материального. Стоики впервые решительно разграничили индивидуальный и космический разум, связав первый с ориентировочными способностями субъекта, с его осознанным стремлением к сохранению своего состояния. Тем самым они сделали первый шаг к пониманию того, что же действительно представляет собой идеальное.

- Но эта идеальная регулятивная способность человеческого разума осмыслена в стоической философии первоначально исключительно через негативную свободу, т. е. через нежелательную свободу отклонения от того, что предписано мировым законом. Настоящего субъекта, способного к активным преобразовательным действиям, эмоционально переживающего успехи и недостатки практической деятельности, тем более — субъекта, видящего счастье в борьбе, в развитии новых способностей, а не в спокойствии или созерцании, Античность еще не знает.
- Античную нравственную традицию завершает неоплатонизм. В нем все уровни бытия представлены как созерцание. В божественном уме имеет место самосозерцание форм. В результате созерцания этих форм Мировой душой возникает материальный мир. Человек занимает промежуточное положение между Мировой душой и материальным миром. Он также стремится к созерцанию. Высшим состо-

янием его жизни может быть восхождение к Единому — верховному неделимому началу всех уровней бытия, которое и порождает их в своей эманации. Восхождение к единому возможно лишь как временное состояние, так как требует больших энергетических затрат. Но даже непродолжительное слияние с ним не проходит бесследно, так как человек сохраняет в структурах своей психики след божественной любви. Важным шагом, сделанным неоплатонизмом в понимании нравственной жизни человека, было утверждение о том, что, действуя бессознательно, человек зачастую поступает более нравственно. Это происходит потому, что сознание связывает его с множественным миром, в котором чистые нравственные помыслы искажены эгоистическими интересами. Поднятая Платином проблема о соотношении сознательного и бессознательного в нравственном действии составляет крайне важный вопрос теоретической этики, получивший рассмотрение в ходе дальнейшего развития нравственных идей.

НРАВСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЛИЧНОСТИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

■ 5.1. Экономические предпосылки возникновения и развития средневекового общества в Западной Европе

Как отмечает французский исследователь Жак Ле Гофф, в христианском мире представлены некоторые общие тенденции, унаследованные от Римской империи и отдельные элементы социальной жизни, также развитые на римской почве. Рим как бы передал средневековой Европе драматическую борьбу двух путей развития, символизируемую легендой о споре двух братьев-основателей. Ромул выступал за замкнутый мир, огороженный стеной. Рем мечтал о Риме с открытым пространством без границ и стен¹. Рим, как известно, в целом пошел по первому пути, хотя в условиях империи, занимающей большую территорию, он неизбежно ассимилировал достижения греческой и восточной культур. В истории средневековой Европы то же противоречие выразилось в виде противостояния тенденции к неограниченному общению, развивавшейся на базе вселенской религии и расширяющейся торговой деятельности, и тенденции к самоизоляции, сформированной на базе принципов социальной организации феодального общества.

История средневековой Европы начинается с варварских завоеваний территорий, принадлежавших

¹ См.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада.— М., 1992.— С. 9.

ранее Римской империи. Понятно, что, подчинив себе обширные территории, варвары должны были как-то организовать на них экономическую жизнь, найти средства обеспечения социальной стабильности общества и обеспечить политический контроль над всеми реально способными носить оружие лицами, которые проживали на данной территории.

Это порождает необходимость возникновения государства. Как отмечал еще Энгельс, у германцев государство возникает именно потому, что они вынуждены были осуществлять контроль над завоеванными римскими территориями. Но эти государства были весьма своеобразные. В них, конечно, не было столь развитого административного аппарата управления, какой был в Римской империи. В них не было развитых путей сообщения, так как в условиях постоянных перемещений варваров, постоянных завоеваний за дорогами просто некому было следить; не было всех характерных для императорского Рима видов финансовой деятельности, связанной с системой откупов (получение права на сбор налогов), так как не было развитого рынка. Но весь этот регресс, своеобразный исторический упадок как раз и явился условием возникновения феодального общества, а вместе с ним — и условием возникновения нового стиля мышления человека. Средневековый человек, с одной стороны, больше верит в свои силы, он помещает себя в центр творения, полагая, что весь окружающий мир в конечном счете создан для него, с другой стороны, в своих моральных воззрениях он не надеется на собственный разум, отказывается от тех нравственных исканий, которые дали огромный разброс решения мировоззренческих проблем в античном обществе и безропотно принимает на себя роль раба божьего, беспрекословно следующего указаниям своего хозяина.

Первые государства средневековой Европы (а это Королевство остготов, расположенное на территории современной Италии, Королевство вестготов, расположенное на территории современной Испании, Королевство франков, расположенное на территории современной Франции и Германии, более мелкое Королевство бургундов, также расположенное на территории современной Франции) не были очень стабильными.

Бичом всех названных государств было отсутствие единой системы контроля над территориями и неупорядоченная система наследования королевского титула. В них не существовало единого представления о праве и собственности.

В раннесредневековом законодательстве проявляется чуждый римской юридической традиции принцип персонализации права. «В варварском королевстве люди не подлежали действию единого закона, распространявшегося на всех жителей его территории, но каждого человека судили по правовому обычаю той этнической группы, к которой он принадлежал; франка по франкскому обычаю или, точнее, по закону своей группы среди франков, например, салическому; бургунда — по бургундскому, а римлянина — по римскому праву. Отсюда удивительные расхождения, когда за насилие над девушкой римлянин наказывался смертью, а бургунд — штрафом; напротив, свободная женщина, живущая с рабом, по римскому закону всего лишь сожительница, не теряющая своих прирожденных прав, тогда как салический закон низводил ее до положения рабыни»¹. Теодорих пытался ввести единую юрисдикцию для всех наций, находящихся под его властью. Но он был практически последним продолжателем римской традиции.

В дальнейшем принцип персонификации права сменился принципом территориализации. Единое право действовало на определенной территории, где обычно верх брал закон какой-либо одной доминирующей этнической группы. Эти территории были меньше всей территории, находившейся под властью того или иного государя. Территориализация права соответствовала духу изоляции, присущего феодальному обществу. Даже в поздних национальных государствах, где были введены единые законы, она сохранилась в виде присущих данной местности традиций и нравов, которые нередко имели не меньшее значение, чем законы.

Варвары, пришедшие на римские территории, столкнулись с достаточно сложной задачей сохранения своих обычаев и традиций. Они были очень малочисленны. Ни вестготы, ни франки, ни другие группы

¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада.— С. 34.

завоевателей не насчитывали более 100 тыс. чел. Имеются расчеты, которые показывают, что общее число варваров, осевших на римском Западе, составляло всего 5% населения¹. Это затрудняло не только задачу сохранения культурного наследия, но и задачу утверждения выгодных для завоевателей способов распределения захваченного богатства.

Будучи относительно малочисленной группой, варвары не могли просто присвоить собственность завоеванных народов. Они, конечно, стремились продемонстрировать свою независимость, приобретая небольшие участки земли, но так же, как и коренное население, быстро попадали в зависимость от более крупных земельных собственников. Занятие сельским хозяйством в качестве батраков, конечно, не было престижным и желательным. Поэтому, в конце концов, новым правителям не оставалось ничего, кроме политики поддержки насильственного закрепления крестьян за определенными территориями, контроль над которыми полностью находился во власти феодала. Это неизбежно привело к свертыванию денежного обмена и натурализации хозяйства.

Отсутствие порядка наследования, способного сохранить единую власть, приводило к постоянным раздорам при разделе наследства и вызывало не только кризисы власти, но и кризисы всей государственной организации. Данное обстоятельство, например, закономерно привело к разделу империи Карла Великого после его смерти. В силу того, что Каролинги рассматривали свое государство как личную собственность, империя неизбежно разделилась между сыновьями правителя.

Король в отмеченных условиях был прежде всего военным руководителем. Он обеспечивал контроль над своей территорией за счет прямой силы. Но подобный контроль, собственно, ничего не мог дать в условиях натурализации хозяйства, когда нельзя было даже собирать подати в виде денежного налога. Стремление как-то наладить систему государственной жизни, упорядочить организацию армии и обеспечить общий контроль над определенными территориями привело к возникновению так называемой ленной системы. Как

¹ Ле Гофф Ж. Указ. соч.— С. 33.

отмечает О. Егер, рассматривая основы жизни франкского государства, при завоеваниях в распоряжении завоевателей оказалось столько земель, что можно было не касаться земельных владений романского населения. Лишь небольшая его часть была обращена в трибутариев, обложенных постоянным налогом (чиншем). Наиболее богатые землевладельцы, а также епископы легко сблизились с новой земледельческой знатью, которую составляли завоеватели, или, вернее, дружинники, принадлежавшие к военной свите короля. Каждый из дружинников получал свою часть из земель, находящихся в распоряжении короля, как аллод или жребий, в полное и наследное владение, но только с ограничением — некоторая доля этого владения, т. н. салическая земля, не могла переходить по наследству женщинам, т. к. владелец аллода был обязан нести воинскую службу по защите страны. Но поскольку короли нуждались в постоянном войске, они создавали себе нечто подобное, выделяя из своего королевского земельного владения участки под названием бенефициев тем, кто принимал в качестве левдов обязательства постоянной придворной и военной службы при особе короля. Эти бенефиции составляли, таким образом, нечто вроде вознаграждения за службу, и только король имел право отнять данное им владение, если вознагражденный оказывался неверным или чем-либо провинился перед королем. Многие из наиболее богатых людей получали, таким образом, сверх своего аллода и королевский бенефиций и принимали за это определенные обязательства, становились в непосредственное и постоянное подчинение королю. Но и крупные землевладельцы, и епископы, у которых церкви были наделены земельными владениями, также нуждались в постоянных служебных отправлениях. В виде вознаграждения тем, кто им служил, они выделяли бенефиции из своего аллода. «Таким образом создавалась новая политическая система, которой предстояло великое будущее и которая под названием *ленной системы* стала отличительной чертой последующих столетий. Во главе этой системы стоял король, при беспрерывных походах и вызванных ими ненадежных, неустановившихся отношениях, при общем положении своего народа среди исконного населения страны,

имевший достаточно возможности проявить власть, в которой все нуждались и на которую все рассчитывали. Свою власть король проявлял в скромных формах: на повозке, влекомой волами, он медленно объезжал страну, всем доступный, останавливался в тех местах, куда обычно народ собирался к нему на суд»¹.

На основе ленной системы позднее развился вассалитет.

Суть вассалитета, означавшего дальнейшее дробление собственности, также состояла в передаче другому лицу части полномочий собственника, прежде всего — права получения гарантированной передаваемой части собственности, дохода в обмен на требование военной поддержки. Оказавшись не в состоянии самостоятельно контролировать производственный процесс на обширных территориях, подчиненных ему политически в смысле прямого военного господства, властелин был вынужден распределить эти территории между зависимыми от него людьми. Такая практика закреплялась традицией и отражалась в понятиях *фьефа* и *оммажа*. «Фьеф» (ленн) означал часть собственности, передаваемой в пользование. Им чаще всего была земля. «Оммаж» означал взаимные обязательства, которые стороны принимали на себя.

Вассалитет порождает представление о феодальном обществе, его нравственной и социальной структуре как отношениях личной зависимости. Сеньоры и вассалы, несомненно, были лично зависимыми, связанными словом, за которым стояли определенные обязательства. Сам сеньор находился в зависимости от более крупного собственника (сюзерена). Крестьяне, конечно, тоже были лично зависимыми от владельца земли. Но эта зависимость имела ограничения. Феодал мог наказывать крестьян, но не имел права обращаться с ними как с рабами. Часть отношений между феодалом и крестьянами находилась в компетенции общественного судопроизводства. Оно получило значительное развитие в национальных монархиях. Общественное судопроизводство создает такой класс отношений, в которых форма личной зависимости у же

¹ Егер О. Всемирная история: В 4 т.— Т. 2. Средние века.— СПб., 1997.— С. 68.

преодолевается, человек начинает чувствовать свою принадлежность к некоторому общему целому, которое становится условием его существования. Это способствует развитию национальной психологии.

Жак Ле Гофф связывает с понятиями фьефа и оммажа основные определения феодального общества в узком смысле слова (как определенного принципа социальной организации). Социальная организация, отвечающая практике применения фьефа и оммажа, возникает в эпоху поздних Каролингов. Вассал влагал свои руки в сомкнутые руки сеньора и произносил: «Сир, я становлюсь вашим человеком». Первые упоминания о таком порядке относятся к середине XI в. До XIII в. передача фьефа чаще всего подтверждалась словом, а не письменным документом. Против неверного вассала сеньор мог предпринять меры вплоть до изъятия фьефа. Вассал тоже мог отказаться в верности сеньору, который не выполняет своих обязательств. Это должно было сопровождаться торжественным отказом от фьефа. Сеньор первоначально владел фьефом как собственностью, вассал же лишь пользовался доходами. Но постепенно права вассала все более и более возрастают, приближаясь к праву собственности. Рост власти вассала над фьефом был обеспечен установлением наследственности фьефа. Первоначально почти каждый вассал был человеком нескольких сеньоров. Это вносило путаницу, так как позволяло обещать самому щедрому из сеньоров преимущество верности. Чтобы устранить эту неопределенность, наиболее могучие сеньоры стремились добиться приоритетного оммажа (тесный оммаж). Это дало основание для возникновения известной лестницы вассалитета, правилом которой было: вассал моего вассала не мой вассал. Из этой системы затем возникла абсолютная монархия, сопровождающаяся уменьшением власти сеньоров, утверждением их более сильной зависимости от короля.

Основной нравственной добродетелью в названной структуре становится верность. Она соответствует порядку заключения оммажа. Верность также обусловлена изменением тактики ведения войны в связи с разработкой новых технических средств, новых вооружений. По мере того как в действие вводятся одетые в доспехи рыцарские войска, на территориях строятся

очень солидные укрепления, обнесенные стенами города, основное значение приобретает не личная доблесть во время боя, а опять же верность, которая гарантирует то, что сеньор может положиться на войска своего вассала.

Возникновению сильных национальных государств предшествовало увеличение продуктивности сельского хозяйства, сделавшее более выгодным сохранение стабильной территории, находящейся под охраной сильной власти. Без этого было бы невозможно введение новых технологий, связанных с использованием колесного плуга с отвалом и посадкой продуктивных культур (бобов, чечевицы, гороха), требующих соблюдения сроков посадки и предварительной подготовки земель. Класс рыцарей начинает вводить новые технологии приблизительно с X в. К 1075 г. рыцарство, вначале представляющее группу, отличающуюся богатством и видом служения, становится наследственной кастой. Оно делится на два эшелона: кастелянов — владельцев замков (доминионов), осуществлявших на данной территории всю полноту публичной власти, и простых рыцарей, имевших в подчинении небольшое число лично зависимых людей. Со временем эти рыцари продублировали замки сеньоров. Сами же сеньории укрупнились, кастелянские полномочия были сосредоточены в руках совсем небольшой группы, лично преданной королю. Но это произошло уже в процессе становления абсолютных монархий.

С XII в. система феодализма постепенно начинала поворачивать от натуральной формы хозяйства к денежной. Развивались независимые города, появился достаточно развитый рынок, улучшились сухопутные пути. Крупным феодалам стало проще осуществлять контроль над большей территорией, не прибегая к помощи посредников. Появилась возможность получать подати в виде денежной ренты. На всех западноевропейских землях в XIII в. распространилось движение по освобождению крестьян. Барщина и трудовые повинности заменялись фиксированной податью (цензом). Экономическая эволюция, начавшаяся с XIII в., не благоприятствовала мелкому и среднему рыцарству, которое залезало в долги и вынуждено было продавать свои земли.

По мере развития новых экономических отношений, связанных с возрастанием роли денежного оборота, и по мере усиления политической власти королей, вассалитет, служивший ранее важным средством поддержания социальных устоев феодального общества, становится ненужен. В крупных национальных монархиях короли расправляются с непокорными сеньорами, претендующим на политическую самостоятельность, и создают новые принципы общественной жизни, основанные на крупном землевладении, судопроизводстве, конституционном определении порядка общественной жизни. Вассалитет просуществовал в странах Западной Европы относительно недолго, около двух с небольшим столетий и не был универсальным явлением в развитии феодального общества. Россия, например, не знала такого принципа социальной организации. Она в силу причин, связанных с необходимостью централизации, вызванной борьбой против татаро-монгольского ига, сразу перешла от отдельных княжеств к централизму, в котором отдельные земельные собственники были подчинены непосредственно царю.

Возможно, феодализм, в узком смысле слова связан именно с понятиями фьефа и омжажа. Но важнейшим принципом в организации крупных национальных монархий становится награда землей за верность и заслуги перед королем (в том числе — за воинские доблести). В Древнем Риме воинам тоже давали земли в виде награды за верную службу. Но, по крайней мере в начале развития Римской империи, предполагалось, что они сами вместе со своими домочадцами будут обрабатывать собственные наделы. В феодальном обществе владельцами земель стали высшие военные руководители (офицерство). За счет владения землей с закрепленными за ней крестьянами они имели постоянный доход, намного превосходивший то жалование, которое они получали на военной или государственной службе. Таким образом возник новый привилегированный класс. Так как армия в большинстве случаев комплектовалась принудительно, за счет введения воинской повинности, какая-либо стимуляция рядовых воинов перестала иметь решающее значение. Если даже армия комплектовалась добровольно, наемники в ранних феодальных государствах все равно содержа-

лись не на средства правительства, а на средства сеньора, отдельного феодала, который в случае военной необходимости выступал со своим отрядом и привлекал силы своих вассалов. Приоритетное значение в такой системе, конечно, имела не личная воинская доблесть, а именно преданность.

Преданность высшему государственному лицу, царю или королю приобрела особое значение в период развития абсолютных монархий. Это отражают, например, теоретические споры между Иваном Грозным и Андреем Курбским в истории русского государства. Курбский отстаивал права удельных князей, в том числе очень важное право «отхода», которое позволяло отойти со своими войсками и территориями под начало другого великого князя. Так что свой собственный переход на сторону Литвы Курбский, вообще говоря, не рассматривал как предательство. Иван Грозный защищал позицию централизованного правления, аргументировал необходимость усиления царской власти. В Европе эта позиция была обоснована многим раньше в трудах византийского мыслителя VI в. н. э. Агапита. Ее суть сводится к тому, что греховный, земной, и небесный, божественный, миры предельно разделены. Единственным связующим звеном между Богом и миром является царь как наместник Бога на земле. Церковь же помогает духовному объединению верующих, не касаясь вопросов обустройства земного бытия, а лишь помогая царю в выполнении его миссии. Курбский, наоборот, делал акцент на возможности индивидуального общения каждого подданного с Богом, и, следовательно, на самостоятельных решениях, на которые он способен.

В Западной Европе этапом, подготавливающим возникновение централизованных национальных монархий, стало развитие приоритетного оммажа. Выделение в лестнице вассалитета приоритетной линии открывало путь к развитию государств, объединенных под властью одного повелителя. Но необходимо отметить и другие условия их образования. Это прежде всего существовавшее достаточно долгое время право крестьян менять своего господина и возможность побега в город, который делал сбежавшего свободным. Трудно сказать, откуда был взят обычай перехода. По-видимому, он сохранился с тех времен, когда феодал, сеньор или князь рассматривался

преимущественно в качестве военного защитника мирного населения от воинственных скотоводческих племен, а оброк рассматривался как необходимая для содержания дружины повинность. Право перехода и возможность побега в города приводили к выравниванию уровня эксплуатации, способствовали развитию привычных ожиданий, и там самым вызвали стабилизацию условий жизни в рамках определенной территории. Так складывались определенные народности.

В целом развитие феодального общества в Европе дало ощутимые результаты в смысле улучшения экономического благосостояния. Это подтверждается ростом населения, которое между X и XIV вв., вероятно, удвоилось. Согласно Дж.К. Расселу, население Западной Европы с 14,7 млн чел. около 600 г. дошло до 22,6 млн чел. к 950 г. И стало насчитывать 54,4 млн перед Черной смертью 1348 г. Чума и усиление мусульман несколько сократили христианский мир, но не отменили развивающихся в нем прогрессивных технологических и социальных тенденций.

Особое значение в жизни средневекового общества постепенно приобрели города. Средневековый город — это не только центр политической жизни. Это торговый центр, причем не просто торговый центр, представляющий место обмена товаров ремесленного производства, а именно центр деятельности купцов, которые выступают как посредники между производителями и потребителями. Трудно оценить, сколько невзгод вынесли на себе купцы, начавшие движение по дорогам средневекового общества, наполненных разбойниками, но несомненно одно: они, выступив в качестве особого звена между производителями и потребителями, создали новый стимул развития производства. Теперь можно было производить не только для того чтобы самому принести свой товар на рынок, но и для того, чтобы за определенную плату отдать свой товар тому, кто готов взять на себя заботу о дальнейших условиях его реализации. Это давало стимул для расширенного производства, и в то же время способствовало развитию представления о взаимной зависимости между людьми, о такой социальной связи, которая выходит за рамки национальных границ, преодолевает особенности разных духовных традиций.

Купцы играли доминирующую роль в организации порядков городской жизни и были основной социальной силой, обеспечивающей городское самоуправление. Рост городов как крупных купеческих центров начинается в основном с XI — XII вв., когда так называемые восточные купцы, продающие пряности и дорогие ткани, сменяются европейскими купцами, осуществляющими постоянную посредническую деятельность между производителями.

В это время происходит оживление денежного обмена. Большую роль в его развитии сыграла церковь. Церкви в то время выступали в виде кредитных касс и поддерживали купеческую деятельность как новый элемент городской культуры. В связи со все более активным участием церкви в мирских делах понимание труда как «наказания господне» постепенно заменяется в христианской доктрине представлением о труде как средстве к спасению. Здесь надо отметить, что несмотря на приоритет духовного над материальным и даже прямое осуждение накопления богатства ради него самого, христианская доктрина не осуждала труд как средство обеспечения жизни и даже способствовала увеличению его производительности во имя высвобождения свободного времени, которое могло бы быть посвящено Богу. Как отмечают В.П. Гайденко и Г.А. Смирнов: «Выполнение заповеди любви к ближнему ставит перед христианином главным образом духовные задачи, однако диктуемые этой заповедью жизненные установки предписывают также делать все необходимое для разумного устроения жизни, и экономической ее стороны и социальных отношений. Это, прежде всего, требование трудиться для поддержания своей жизни, чтобы не быть обременительным для других людей»¹.

Важным элементом городской жизни была цеховая организация. Предпосылкой развития ремесленного производства на Западе, по-видимому, было распределение отдельных специалистов по разным деревням, осуществляемое феодалом для обеспечения собственных нужд. Затем эти лица, фактически приобретающие новую профессию и уже переставшие быть крестьяна-

¹ История философии: Запад — Россия — Восток. — М., 1995. — С. 285.

ми, так или иначе перемещались в города. Для защиты своих интересов они создавали цеховые организации.

Цехи не только осуществляли трудовую взаимопомощь, регулировали социальные основы производства, но и устанавливали стандарты качества. Квалификацию мастера оценивала коллегия мастеров. Нарушение стандарта качества не допускалось, так как, по существу, означало бы преимущество в конкуренции — такое же, какое дало бы применение машин. Нарушителя стандарта, поставщика на рынок некачественного товара, в средневековой Праге, например, сажали в клетку, возили по городу, а затем топили в Влтаве.

Средневековые города начинают бурно развиваться начиная с XII в. Особо интенсивное развитие получают независимые города Северной Италии. В 1176 г. они нанесли поражение Фридриху Барбароссе, ошеломившее феодальный мир. В 1302 г. пехотинцы фламандских городов наголову разбили цвет французского рыцарства. Тем не менее решающая роль в истории феодального общества принадлежала все же не городам, а национальным монархиям. Экономическая база городов была недостаточной для политической мощи первого порядка и даже для экономической деятельности широкого размаха. Развитие средневекового общества продемонстрировало, что возврат к полисной модели общественной жизни невозможен. Перед человеком в силу самих масштабов осуществляемой им деятельности открылся более широкий горизонт бытия.

Этому как нельзя лучше соответствовало христианское неантропоморфное понимание Бога. Как известно, оно пришло из иудейской традиции. Сами иудеи первоначально были в основном кочевниками-скотоводами. Во время своих переходов, подчиненных поиску новых пастбищ, они сталкивались с высоко развитыми цивилизациями, видели прекрасные города. Сами же они ничего этого не имели. Единственный способ утвердить свой приоритет и приоритет своего бога (а объявление своего бога наилучшим и наиболее могущественным было характерно для всех народов) в таких условиях заключался в том, чтобы объ-

явить этого бога как существующего вне пространства, как возвышающегося над всеми относительными различиями материального мира. И это решение оказалось очень перспективным с точки зрения развития самосознания личности. Оно позволило выйти за границы мышления, отдающего приоритет пространству, в котором разворачивается бытие, и обратить взоры к процессу, ко времени жизни, выполнению миссии, в общем — к истории, в которой человек приобретает новые возможности для организации своей собственной судьбы.

■ 5.2. Нравственные добродетели в средневековом обществе

Особенностью средневекового общества является его иерархизированность. Логика восприятия мира средневековым человеком была логикой иерархии. Это отражалось в философских концепциях (например в неоплатонизме), затем нашло отражение в христианской теологии (иерархия ангелов, иерархия, идущая от образа Христа и апостолов, иерархия служителей церкви). Иерархичность соответствовала лестнице вассалитета, отношениям мастера и учеников, купеческим гильдиям и т. д.

Каждый человек в таких условиях как бы заранее знал свое место в мире, ощущал и безропотно принимал тот крест, который ему предстояло нести. И каждый человек, собственно, имел свою нравственность. Даже принадлежавшим к одному и тому же сословию отводилось строго определенное место в самом этом сословии, что отражалось в правилах этикета.

Этикет возник как правило уважительного отношения к королю. Но очень быстро превратился в способ фиксации статуса личности, связанного с ее сословной принадлежностью. Он стал способом выражения взаимного почтения среди равных и средством демонстрации преклонения перед тем, кто выше по происхождению, должности и богатству. Честь как нравственная категория, фиксирующая прежде всего именно внешние статусные условия бытия личности

(слово, однокоренное со словом почесть, почитание), стала основной мерой выражения достоинства в средневековом обществе.

По большим социальным группам типы нравственных систем феодального общества можно разбить на следующие группы: мораль высших дворян; рыцарская мораль; мещанская мораль (горожане — мастера, подмастерья и купцы); мораль маргиналов.

Основной добродетелью средневекового общества, как уже говорилось, стала верность. Верность человека человеку освящалась его верностью к Богу. С верностью был связан сам принцип политической и экономической организации средневекового общества, построенного на отношениях личной зависимости. Но верность нельзя понимать как однонаправленное отношение, развивающееся по лестнице вассалитета лишь от низших звеньев к высшим. Сюзерен также имел обязательства перед своими вассалами, а король перед своими подданными. В отличие от восточных деспотий, где правитель однозначно рассматривался как наместник бога на земле и в легендах сам вел свою родословную от богов, в конституционных монархиях король, несмотря на неоднократные попытки присвоить себе божественные функции, все же оставался человеком. Даже будучи всевластным правителем в своем национальном королевстве, он оставался в духовном подчинении у Вселенской церкви. В определенном смысле над ним осуществлялся внешний контроль, его действия оценивались как справедливые или несправедливые, со стороны той власти, которая утвердила за собой право говорить от имени бога. На определенном этапе развития средневекового общества идея внешнего контроля над высшей светской властью выразилась в принципе формализации условий деятельности этой власти в рамках ее собственной организации, привела к созданию национальных конституций.

Сложная структура взаимопроникновения светской и духовной власти создавала особые условия для развития самосознания личности. Внепространственный, неантропоморфный Бог не позволял этому сознанию замкнуться рамками национальных границ. Горизонт видения мира расширялся благодаря наличию вынесенной за этот мир точки отсчета. Отсюда чело-

век получил возможность сравнивать и оценивать порядки жизни в разных странах и местностях, он уже не мыслил так, как мыслил грек, считающий именно свой полис наилучшим, или египтянин, противопоставляющий свою красную освященную богом землю всем другим землям. Купцы, паломники, скитальцы, постоянно перемещающиеся по дорогам средневекового общества, были носителями информации, дающей возможность проведения подобного сравнения.

Более того, вынесение точки отсчета, идеала совершенствования за пределы мира радикально перевернуло строй мышления человека также в том плане, что сам мир перестал рассматриваться как нечто священное и неприкосновенное. Средневековый человек уже не боялся разгневать морского бога или обидеть ветер. Все эти силы перестали иметь магическое значение. Наоборот, они стали рассматриваться как существующие ради самого человека. В христианской доктрине человек перемещается в центр творения. Он выходит из-под власти космических сил. Сам космос, земля, вода оказываются созданными ради человека, который один только творится Богом по его собственному образу и подобию. Уже в древнем гераклеопольском (египетском) креативном мифе содержится представление о том, что бог создал воздух для того, чтобы дышали носы человеческие, землю для того, чтобы по ней ступала человеческая нога¹. В иудейской и христианской традиции такое понимание стало доминирующим. Оно означает, что человек ставится выше окружающего его мира. Человек уже не заботится о сохранении его равновесия, так как он пытался делать это в первобытном обществе. Наоборот, у него оказываются развязаны руки. Он становится завоевателем мира, его покорителем, на нем лежит высокая задача направить этот мир к предустановленной Богом цели развития, заключающейся в обожении всей вселенной, наполнении космоса божественной любовью.

Здесь, правда, в христианской интерпретации есть определенное противоречие, заключающееся, с одной стороны, в призыве человека к осуществлению высо-

¹ См.: Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. — М.; Л., 1956. — С. 84.

кой миссии преображения космоса, с другой стороны — в ориентации его на ожидание конца свята, связанного со вторым пришествием Христа. Но в данном случае мы не делаем это предметом специального анализа. Важно подчеркнуть то, что задачи человека в обустройстве его материального бытия порождают требование к развитию многих добродетелей, которые лишь в относительном смысле оказываются связанными с христианской религиозной доктриной. Они развиваются как правила поведения человека в том сообществе, к которому он принадлежит, как правила поведения, допускающие меру выражения собственных притязаний в зависимости от того места, которое человек занимает в данном сообществе. Отсюда, например, происходит деление купечества на гильдии, мастеров на цехи, в которых в свою очередь существует жесткое разделение на мастеров и подмастерьев.

Цеховая организация регламентировала всю социальную жизнь людей, занимающихся ремесленным производством. Сюда относятся условия производства, уже упоминавшиеся стандарты качества, регламентация времени в течение которого можно было работать (светлое время суток), регламентация стандартов способа производства. Английский ремесленник, например, не мог производить ткань на французский манер.

Правила внутрицеховой организации жестко регламентировали, на какой период можно брать учеников, сколько их можно иметь и т. д. Понятно, что институт учеников, подмастерьев, заключал в себе скрытую эксплуатацию. Учеников брали на длительный период, регламентированный в договоре, который заключался мастером с отцом ученика. Отец обычно принимал обязательство обеспечивать ученика одеждой, период обучения чаще всего составлял 8 лет. Кроме обучения ремеслу подмастерье должен был демонстрировать почтение к мастеру, беспрекословно выполнять возложенную на него работу. Мастер обязывался кормить ученика и сформировать у него навыки к ремеслу. Было, однако, много случаев, когда подмастерье так и не становился мастером, в силу того, что не мог купить лицензию, не имея средств для того, чтобы начать самостоятельное производство. Право заниматься ремеслом покупалось у короля, или чаще — у перекуп-

щика, который покупал лицензию на весь вид данного ремесленного производства.

Цехи защищали права своих членов. Например, цех нищих защищал право, касающееся обретения свободы после года жизни в городе, распространяющееся на беглых крестьян.

Для цеховой организации также был характерен свой этикет. Он жестко регламентировал поведение людей во время цеховых собраний и во время общих обедов. Обеды, празднества были приняты. Но на них запрещалось напиваться, драться, проливать вина. За все нарушения полагались штрафы. Самым строгим наказанием было отлучение от цеха, что фактически было равнозначно изгнанию из города.

Условия жизни крестьянских общин породили свою собственную мораль. Здесь прежде всего развивались принципы коллективной взаимопомощи, ориентированные на целесообразное выполнение производственных функций. Помощь со стороны общины требовалась, например, когда нужно было собрать урожай на поле, принадлежащем одному из ее членов. Работа по обработке поля не требовала участия всей общины, но собрать урожай в короткие сроки одному было невозможно. Это и породило обычай взаимопомощи, в соответствии с которым человек мог попросить своих соседей о помощи в сборе урожая. Такая работа выполнялась без всякого специального вознаграждения, и урожай полностью принадлежал тому, в чьем владении находилось поле. Но обратившийся с просьбой о помощи должен был накормить помогающих бесплатным обедом. Все это было очень жестко регламентировано обычаями. Взаимопомощь проявлялась также при пожарах, когда потерпевшему всем миром помогали ставить новый дом, при неожиданной потере трудоспособности, связанной с внезапной болезнью и т. д. Сельская община выработала свои представления о справедливости, связанные с распределением общинных земель в зависимости от количества едоков и трудоспособных в семье. Развитая на базе общинных принципов общежития мораль оказалась настолько сильной, что она долгое время сохранялась в сознании людей даже тогда, когда сельская община интенсивно разлагалась.

В России, где община была очень сильна, сформированные на ее базе принципы морали долгое время абсолютизировались. Они составили основу идеологии народнического движения, а после Октябрьской революции долгое время пропагандировались в связи с развитием колхозного движения. Многим моралистам неоправданно, с нашей точки зрения, казалось, что те принципы социальной защиты, которые, в действительности, должны дать государство и система частного страхования, могут быть обеспечены на основе неформального объединения граждан. Но общинная жизнь на самом деле имеет не только свои привлекательные, но и опасные в нравственном плане стороны. Это касается, прежде всего, подмены индивидуальной ответственности коллективной и отсутствием надежности в обеспечении неотъемлемых прав человека (решение общины может заключать в себе и неоправданный произвол). Подлинное развитие индивидуальности человека, конечно, требует выхода его мышления за узкие рамки общинного горизонта.

Мораль маргиналов трудно поддается описанию, так как их образ жизни связан с выходом за канон, за самый основной принцип организации средневекового общества, который был связан с привязкой правил поведения к территории, к своему графству, королевству, общине и т. д. Бродяжничество, по существу, означало утверждение нового типа индивидуальности, выход за отведенное каждому в иерархии сословного общества место. Но перемещались, конечно, не только нищие. Постоянные группы путешествующих лиц составляли бродячие музыканты, артисты, религиозные паломники. Все эти люди рассчитывали на проявление определенного гостеприимства со стороны лиц, постоянно живущих в городах и сельских поселениях. Они также рассчитывали на определенную степень защиты, гарантированную правом и обычаями тех мест, в которых они находились. Обычаи, устанавливающие ответственность перед пришельцем, имели очень большое значение, особенно на ранних этапах развития средневекового общества, в организации жизни которого был очень важен общинный принцип. Община несла ответственность за поступки, совершенные на ее территории. «Если грабитель не был схвачен, то

ограбленный человек может показать перед Богом все свое пропавшее, а население и градоправитель, на земле и территории которых было совершено ограбление, должны ему возместить все пропавшее»¹.

Определенную группу перемещающихся лиц составляли также лишенные земельной собственности странствующие рыцари. Они в какой-то степени также выходили за рамки обычных функций, выполнявшихся в производстве рыцарским сословием. Защита нуждающихся, совершение подвигов во благо всего общества — стало одним из основных жизненных принципов этой группы людей. На этой базе, кроме обычной для средневекового общества добродетели верности, развивались добродетели, отражающие черты героической морали. Это такие добродетели, как храбрость, честь, вежливость, стремление дать защиту нуждающимся.

■ 5.3. Христианская церковь и христианские добродетели в нравственной и политической жизни средневекового общества

Жизнь средневекового христианского мира, конечно, невозможно представить без истории церкви, превращавшейся по мере развития средневекового общества во все более мощную политическую организацию. Роль церкви как хозяйственного и политического руководителя проявилась сразу же после варварских завоеваний. «В хаосе варварских нашествий епископы и монахи, св. Северин например, стали универсальными руководителями разваливающегося общества: к своей религиозной роли они прибавили политическую, вступая в переговоры с варварами, хозяйственную, распределяя продовольствие и милостыню, социальную, защищая слабых от могущественных, и даже военную, организуя сопротивление или борясь «духовным оружием», когда нет оружия материального. Силой обстоятельств они пришли к клерикализму, смешению полномочий»².

¹ См.: Хрестоматия по истории Древнего Востока.— Т. 1.— М., 1980.— С. 155.

² Ле Гофф Ж. Указ. соч.— С. 37.

Усиление политической роли церкви и возникновение весьма своеобразной взаимозависимости между папами и королями в истории средневекового Запада определяется необходимостью сохранения некоторой социальной стабильности при условиях постоянных завоеваний, перекраивающих территорию. Дело в том, что во время завоеваний личная собственность прямо не экспроприировалась. Изменялись лишь отношения соподчинения, касающиеся более всего крупных земельных собственников. Малочисленные варвары просто не могли организовать какой-либо собственный эффективный контроль над производством, предложив принципиально отличную от существующей форму собственности или перераспределив имеющееся богатство. Гарантом сохранения собственности могла выступать в таких условиях только вселенская церковь, не знающая границ. Это, по-видимому, понимали и варварские короли, стремящиеся использовать силу церкви в своих интересах, т. е. как силу, способную помочь удержать контроль над возможно большей территорией. Стремление же к захвату огромных территорий, думается, определялось факторами чисто психологическими. С этим связывалось представление о могуществе. В действительности же при разумном хозяйстве с меньших территорий можно было бы получить гораздо большую выгоду в смысле экономической прибыли.

В 754 г., опираясь на фальсифицированный в папской канцелярии документ, франкский король Марте-ла Пипин Короткий признал за римским понтификом светскую власть над частью Италии вокруг Рима. Возникло папское государство (патримоний св. Петра). В том же году папа официально признал за Пипином титул короля.

В результате этого каролингская монархия за полвека объединила под своим господством большие территории и провозгласила восстановление Западной империи под именем Священная Римская империя германской нации. (Основана германским королем Отоном I и фактически существовала с 962 по 1648 г. В годы расцвета она включала часть Италии, Чехию, Бургундию, Нидерланды, швейцарские земли.)

Усиление роли церкви сопровождалось возникновением любопытной политической организации, при ко-

торой происходило взаимопроникновение светской и церковной власти: короли председательствовали на церковных соборах, епископы же освящали власть королей. Эта взаимная зависимость долгое время ограничивала националистические тенденции, проявлявшиеся в европейском развитии и превращала Европу в единый, хотя и разделенный на разные страны организм, в котором люди, объединенные единой идеологией, имели большие возможности для перемещения, пользовались определенной защитой, находясь в разных регионах, что облегчало развитие торговли и культурной жизни.

Более того, я полагаю, что именно благодаря влиянию католической церкви возник институт конституционной монархии, в основе которого лежит идея о том, что сам монарх не обладает безграничной властью, что его действия находятся под контролем высших чинов церкви и ее главы — римского папы. После усиления национальных государств функции духовного внешне-го контроля в значительной степени были перемещены на национальные конституции.

Католическая церковь, несомненно, обладала определенной наднациональной властью и претендовала на собственную роль в обустройстве земного мира. Для восточной церкви, как уже говорилось, наоборот, была характерна позиция, согласно которой именно царь, правитель соединяет небесный и земной миры. Это, естественно, не способствовало формированию конституционных монархий, а духовно поддерживало режим абсолютной царской власти.

Но развитие отношений папской и королевской власти не было мирным. Усиление светской власти, связанное с развитием национальных монархий, привело к крупным конфликтам. Впервые это явно проявилось при Фридрихе II — германском короле и императоре Священной Римской империи. Фридрих II (не путать с известным прусским королем-просветителем), весьма образованный, воспитанный в культурной среде королевства двух Сицилий, пытался подчинить своей власти всю Италию. Папы воевали за сохранение светской власти над территорией, якобы отданной им согласно «дару Константина». Эта борьба закончилась поражением Фридриха, низложенного и отлученного от церкви на Лионском соборе 1245 г. Но против свет-

ской власти пап выступили короли новых мощных национальных держав, прежде всего — Франции. Конфликт французского короля Филиппа Красивого с папой Бонифацием привел к своеобразному «пленению» папства в Авиньоне в 1305—1376 гг. Сам Бонифаций, готовившийся отлучить короля от церкви, умер вскоре после того, как выступавший в составе вооруженных сил короля рыцарь Шарра Колонна дал ему пощечину рыцарской перчаткой. Папство, однако, выстояло в условиях авиньонского пленения и даже укрепило свое духовное и политическое влияние, превратившись в реальную наднациональную власть.

В целом можно сказать, что христианская идеология и церковная организация сыграли важную роль в социальном и экономическом развитии общества средневекового Запада. На базе идеалов христианской религии были сформулированы щадящие правила ведения войны. Они обеспечивали защиту клирикам, женщинам, детям, крестьянам, купцам и иногда рабочему скоту. Эта защита гарантировалась клятвой воинов. Первое постановление, призванное уважать Божий мир, было вынесено синодом в Шарру в 989 г. Несмотря на непрекращающиеся военные конфликты, христианский мир все-таки развивался как единое целое.

Нельзя отрицать и духовное единение людей на базе наднациональной христианской церкви, культурное развитие, обеспеченное в результате связанного с разработкой христианской доктрины интереса к греческой философии. Христианская церковь реально способствовала распространению знания, за счет поддержки развития университетов, создания библиотек в крупных монастырях.

Другой важной страницей, показывающей влияние церкви на жизнь средневекового общества, может быть история монашества.

Различается восточное (черное монашество) и западное (белое). Восточные монахи предстают как люди, целиком посвятившие себя Богу и вмешивающиеся в мирские дела в ограниченной степени, в основном в плане осуществления благотворительности. Такова по крайней мере была исходная идея, хотя, конечно, на практике монастыри, даже на Востоке, например в России, играли очень значительную политическую роль в силу своего духовного авторитета.

Западное, так называемое белое монашество, с самого начала выступало в качестве такого религиозного движения, которое ставило задачи выполнения определенных функций социальной, светской жизни. Это давало католической церкви возможность более непосредственно участвовать в исполнении разнообразных социальных функций, по сравнению с восточной ортодоксальной христианской церковью, что в общем-то оказалось исторически перспективным.

Первоначально монашеский образ жизни складывался в Египте и Палестине во время гонений на первых христиан (III — IV вв.). Монахи называли себя андохоретами, что означает — одинокие. Сначала они, действительно, удалялись в пустыни и проводили время в одиноких жилищах. Основная нравственная идея этого заключалась в том, чтобы (кроме свободы от преследований) освободить себя от всякой мирской суеты, полностью посвятить себя Богу. В дальнейшем служители церкви стали говорить, что смысл монашеского подвига, в частности, смысл отдельных наиболее сильных проявлений смирения (отшельничество), заключается в нравственном очищении, приобретении особого опыта, который в какой-то мере может быть затем передан обычным людям в виде советов.

Основателем монашества считается **Антоний Великий (251–356)**. Он провел 20 лет в одиночестве в развалинах старой крепости на берегу Нила. Затем из людей, начавших часто посещать его и считавших себя его учениками, организовалась первая монашеская община (305 г.). Еще раньше Антония начал подвижническую жизнь Павел Фивский. Вокруг него, однако, не образовалось никакой общины. В 312 г. Антоний удалился от возникшей в месте его жизни общины и жил в пустыне, где встречался с Павлом Фивским, который до этой встречи не видел с момента своего удаления ни одного человеческого лица. Антоний организовал так называемое отшельническое иночество. Более крупное совместное поселение монахов — иночество общежительное — основал **Пахомий Великий (292–348)**. Он написал первый монастырский устав. Одним из главных монашеских обетов Пахомий утверждал нестяжательство. Монахи не должны были приносить в монастырь никакого имущества, результаты их работы принадле-

жали всей общине. Большим преступлением считалось, если кто-то из братии сберегал у себя в келье хотя бы немного денег. В XV — XVI вв. в истории русского монашества возник длительный спор между теми, кто придерживался принципа нестяжательства, и теми, кто, наоборот, выступал за монастырскую собственность. Идеологом нестяжателей был Нил Сорский. Он считал, что монашеская миссия в отношении мирян заключается в утешении словом божьим. Поэтому монастыри не должны приобретать собственность. Инок должен жить плодами рук своих и даже подаяние принимать только в исключительных случаях. Идеолог другого направления — Иосиф Волоцкий полагал, что монастыри должны иметь собственность и стремиться к ее увеличению, так как для совершения благотворительных дел нужно иметь средства. В конце концов победило именно это направление.

История западного монашества начинается с ордена Св. Бенедикта, возникшего в 530 г. Западные монашеские организации — рыцарские ордена — возникают в виде реакции определенных церковных кругов на втягивание церкви в коммерческую и политическую деятельность. Девизом этих орденов первоначально был призыв к евангельской простоте. Но западное монашество не устранилось от мирской жизни, а, наоборот, приняло в ней активное и весьма своеобразное участие.

Цели деятельности рыцарских монашеских организаций различались. Были нищенствующие ордена францисканцев и доминиканцев, ставившие своей целью доказать возможность жизни в простоте, не заботясь о приобретении богатств на земле. Они жили сбором подаяния. Как остроумно заметил Эразм Роттердамский в своем знаменитом памфлете «Похвала глупости», эти монахи суеются у паперти церковей, с большим проворством отгесняя настоящих нуждающихся (эти ордена в то же время ведали инквизицией). Были ордена, ставящие целью благотворительность, например, госпитальеры. Некоторые ордена, проповедуя ручной труд, обращались к новым видам хозяйственной деятельности, вводили трехпольный севооборот, совершенствовали орудия труда. Это было продолжением традиции, заложенной бенедиктинцами. Особое развитие ордена получили во время крестовых походов. Мирные госпита-

льеры превратились в связи с выполнением высокой миссии освобождения храма Господня в безжалостных воинов, покорителей мусульманского мира. Воинствующими монахами были тевтонцы, тамплиеры. Но среди рыцарских орденов были и совершенно удивительные интерпретации христианской религии. Например, трубадуры проповедовали любовь к прекрасной даме как развитие одного из проявлений христианской любви. Католическая церковь на удивление просто, а точнее с большой прозорливостью, поощряла деятельность монашеских орденов, утверждала их уставы, освящала храмы. В целом западное монашество внесло большое разнообразие в христианскую религиозную жизнь и подготовило в самом христианстве (в католицизме) инновационные тенденции. На базе белого монашества возникло новое рыцарство. Военная доблесть снова стала добродетелью. Теперь уже освященной христианской церковью, несмотря на ярко выраженную в Нагорной проповеди доктрину ненасилия.

5.4. Человек в христианской моральной доктрине

Несмотря на обилие разных нравственных систем, особые кодексы чести, цеховые правила, разные орденские уставы, католическая церковь оказалась способной объединить все это разнообразие общей моральной доктриной. В центре этой доктрины находится тезис о первородном грехе, порожденном свободной волей первого человека Адама, нарушившего установленный Богом запрет. Нарушение запрета повлекло изменение всей природы человека, появление таких свойств (например, похотливых влечений), которые вышли из-под контроля человеческого разума и составили основание тяги к греху, то есть к уклонению от действительного предназначения человека, уклонению от добра. Последнее в самом общем плане выражает идею единства людей, показывает необходимость ограничения эгоистических мотивов деятельности. Зло, наоборот, связывается со своеволием, неумеренным возвышением своей единичности, проявлениям эгоизма, что неизбежно приводит к разрушению порядка бытия, толкает человека в небытие.

Начало этих представлений можно обнаружить в общих тенденциях развития культурной жизни общества Древнего Ближнего и Среднего Востока, в которых, в отличие от интеллектуальной традиции, идущей от Древней Греции, можно увидеть высокую оценку человеческой чувственности, высокую оценку ремесленного труда и, уже отмеченную, идею истории.

В зороастризме был сформулирован тезис о борьбе добра и зла как соревновании двух равных по силе божеств. Эта идея, внешне напоминающая известную манихейскую ересь, представляющую добро и зло в качестве двух противостоящих субстанций, в действительности, качественно отличается от нее тем, что зло уже в протоиранской религии получает объяснение, связанное с представлением о бесконтрольном проявлении некоторых эмоций. Это выражается в образе аморального бога Индры, который у ведических индоарийцев олицетворяет силу, не связанную с добром. Бог Индра требует жертвоприношений от тех, кто быстр и умел, кто хочет поразить врага, но не ради какой-то высшей цели, а просто ради пыла самого боя, ради жажды победы как таковой. Образ этого бога возникает из более ранних представлений о боге Вэрэтрагна, который был богом победы. Бог Вэрэтрагна, согласно представлениям протоиранцев, имел антропоморфный вид. Но он был способен превращаться в дикого кабана, вооруженного клыками, способного в пылу сражения бросаться вперед Ахуры-Мазды (верховного божества). В данных представлениях легко увидеть зарождение христианских идей о зле как гордыни, как тщеславии, в котором отдельный человек ставит себя выше целого. Понятно, что поведение бога Вэрэтрагна символизирует эмоции человека в бою. Но, будучи бесконтрольны, эти эмоции могут захватить всю психику человека. Привести его к тщеславию, эгоизму, т. е. к злу. Это и отражается в образе безнравственного бога Индры.

Материальный мир рассматривается в зороастризме как лучший, по сравнению с идеальным, так как в нем благо дано в форме цельного и осязаемого, хотя он и становится уязвим для сил зла. Восточная же традиция, несмотря на очевидные свидетельства неотрефлексированности индивидуального бытия по многим параметрам, например отсутствия стремления к индиви-

дуальному авторству (знание, мудрость в основном передавались пророками в виде безличных идей, провозглашаемых от имени богов), тем не менее развивалась именно в плане утверждения ценности индивидуальной, наполненной эмоциями жизни. Отсюда и любопытное решение вопроса о значении нравственной добродетели для отдельного индивида. В восточной традиции наградой за добродетель становится долгая жизнь на Земле. В поучении гераклеопольского царя своему сыну Мерикару говорится: «Твори истину и ты будешь жить долго на Земле»¹. То же понимание отражают представления о долгой жизни библейских героев.

Христианство также уделяет значительную роль человеческим эмоциям. В отличие от греческих философов, христианские мыслители вполне справедливо отвергают идеи о переселении душ в разные тела, понимая, что многие душевные проявления связаны именно с определенной телесной организацией. Но влияние греческого интеллектуализма, оказавшее сильное воздействие в процессе формирования христианства, привело к тому, что ярко выраженный приоритет материального чувственного мира перед идеальным утрачивается. Это обуславливает то, что христианство утверждает в качестве награды за добродетель уже не долгую жизнь на Земле, а вечное существование праведников в раю. Однако вошедшее из восточной традиции внимание к эмоциональной жизни сохраняет свое значение. С.С. Аверинцев отмечает, что «выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр»; это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, а его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого нутра»². Сформулированное в христианстве представление о воскресении как едином процессе, в котором продолжение жизни имеет не только душа, но и восстановленное, освобожденное от греха и преображенное (приобретшее новую бессмертную, не-

¹ См.: Вейнберг И.П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока.— С. 127.

² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.— М., 1977.— С. 62.

портящуюся природу) тело — отражает глубокое понимание связи душевных проявлений с эмоциями, фиксирующими состояние всего человеческого организма.

Христианская доктрина формировалась в борьбе с ересями, которые по существу представляли крайние решения относительно проблемы отношения Бога и человека, сущности греха, природы Спасителя и статуса самой церкви. Во всех случаях были отобраны умеренные срединные решения. Наиболее известные ереси давали следующие полярные интерпретации. Арианцы: Христос не единосущен Богу Отцу, имеет более низкую природу. Монофизиты: человеческая природа Христа полностью поглощается божественной. Донатисты: земная церковь не является божественным институтом. Приблизительно то же — ересь Нестория. Старообрядцы в России: земная церковь исключительно божественный институт. Никакое изменение обрядности поэтому не допустимо. Ересь Пелагия: человек может спастись собственными моральными усилиями без участия божественной благодати. Манихейцы: одни предопределены к вечной жизни, спасению, другие к смерти, добро и зло противостоят друг другу как самостоятельные субстанции. Официальная церковь отвергла все эти учения и выбрала срединные решения: природа Христа-спасителя богочеловеческая, церковь — и земной и небесный институт, изменения в церковной жизни допускаются по решению Вселенских соборов. Что же касается спасения, то оно, конечно, зависит прежде всего от Бога, но определяется также и волей человека, свободно устремляющегося к Божеству.

Последняя доктрина особенно развита в схоластике, у Фомы Аквинского. Он полагал, что путь к спасению дает совесть, заповеди (закон), божественная благодать. Благо, согласно Фоме Аквинскому, есть созерцание Бога. Оно включает в себя элемент удовольствия, но не как собственную цель или мотив действия, а как сопутствующий богопознанию результат.

Здесь следует заметить, что в связи с вопросом о спасении в христианской моральной доктрине по новому, по сравнению с античной этикой, ставится проблема свободы. Это уже не просто свобода сохранения своего состояния, свобода приспособления к ритмам бытия, порядку космоса, из чего в конце концов следу-

ет спокойствие, а свобода как активная деятельность, ориентированная на достижение идеала, который заключен не в самом человеке, не в его природе, а в Боге. Природа человека хотя и богоподобна, но испорчена первородным грехом. Поэтому она включает богоподобие лишь в возможности и в общем-то не содержит в себе никаких критериев для ответа на вопрос о том, как же нужно приближаться к Богу. Эти критерии при соответствующем устремлении воли (исполнении закона) приходят к человеку извне, в виде снисходящего на него от Бога знания, просветления, как это в основном полагалось в патристике, или же даются также за счет собственных усилий, направленных на созерцание Бога в схоластике. В таком понимании отражена очень важная идея, согласно которой для того, чтобы сформулировать какие-то позитивные представления о свободе, например, свободе творчества, свободе самовыражения личности, оказывается необходимым вынесенный вовне источник активности, внешняя сознанию человека цель деятельности.

Такая цель, показывающая путь нравственного самосовершенствования, духовного возвышения, как раз представлена в христианской этике через идею богоподобия. С помощью аскезы, исполнения заповедей, человек свободно отказывается от плохой, греховной природы ради обретения новой — богоподобной. В схоластике эти идеи получают определенную философскую проработку. Человек здесь активно участвует в богопознании и, казалось бы, так же, как и в античном идеале, занят созерцанием. Но, хотя блаженство и выступает у Фомы Аквинского как ничем не смущаемое созерцание Бога, созерцание из цели, содержащей критерии блага в самой себе, превращается в средство. Целью же является вынесенный во вне источник деятельности, т. е. Бог.

Но идеал, утверждаемый христианством, допускаемое им противопоставление низшего (мирского) и высшего (божественного), неопределенность позитивных характеристик последнего, все же не ориентирует на сверхактивную, интенсивную деятельность. Многие черты этого идеала оказываются близкими античной созерцательности. Райская жизнь, как высшее бытие, в целом изображается в христианстве лишенной противоречий земной жизни. Но тогда она оказывается

лишенной и тех эмоциональных напряжений, которые возникают на базе данных противоречий. Это означает не что иное, как отсутствие условий для развития индивидуальности. «Время в царстве Божиим имеет иное строение, чем в нашем царстве несовершенного бытия, — отмечает Н.О. Лосский, — все несовершенное не заслуживает сохранения и потому умирает, отпадает в область прошлого. В царстве Божиим все творимое его членами имеет вполне совершенную абсолютную ценность и потому не отпадает в прошлое, не забывается, постоянно соучаствует в полноте жизни»¹.

Из этого весьма показательного отрывка остается непонятным, как можно творить совершенное, не преодолевая несовершенное, как можно знать, что оно совершенное, если нет сравнения с несовершенным. Подобное творчество, видимо, может быть близко только состоянию небытия. Такое состояние, отрешение от всего земного, от всех качественных определений множественности, собственно, и достигается в результате апофатической практики созерцания бога. Таким образом, можно сказать, что в идее вечной жизни как общении с абсолютным, как совершенном творчестве, исчезает тот реальный субстрат, на базе которого формируется индивидуальность, что, вообще говоря, совершенно не удивительно, ведь индивидуальность — это всегда нечто ставшее, совершенное, она не может быть вечной.

Существенным нравственным вопросом, возникающим в этой связи, является вопрос об определении добра и зла. Добро отождествляется в христианской доктрине с Богом, абсолютным самодостаточным бытием, которое одновременно по своему произвольному желанию дает начало другому, тварному бытию. Вопрос о том, почему самодостаточный абсолют порождает из себя нечто другое, является до конца не проясненным. Ортодоксальное объяснение говорит о том, что этот абсолют переполнен любовью, которую он желает распространить за свои пределы. Вл. Лосский говорит о том, что Бог создаст человека, желая иметь причастника своей славы. Его целью является возвышение человека до уровня божественного знания. Именно поэтому человек заключает в себе не только образ, но и подобие Бога.

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм // Христианство и индуизм. — М., 1992. — С. 87.

Эти объяснения, однако, не кажутся нам убедительными. В логическом плане остается непонятым, зачем самодостаточное существо нуждается в каких-то участниках собственной славы и что может означать его переполнение любовью, ведь Бог не имеет никаких пределов (непонятно, как тогда он может быть чем-то переполнен). Тем не менее христианские представления об акте творения как волевым произвольном акте, позволяют лучше понять некоторые волевые качества человека, осмыслить его индивидуальность через понятие лица, которое в христианстве уже не имеет античного значения маски (социальной роли), а связывается именно с признанием наличия у Бога и человека свободной воли.

Утверждение о наличии в человеке образа божьего объясняется в христианской доктрине именно через признание того, что человек обладает свободной волей, что он может самостоятельно избрать добро или зло. Образ божий, как полагается, сохраняется даже у испорченного первородным грехом и отягощенного собственными грехами человека. Что же касается богоподобия, то оно достигается постепенно, в историческом процессе развития человечества, после того как была принесена искупительная жертва Христа. Эта жертва, в соответствии с христианскими представлениями, остановила падение человека в пропасть небытия, его движение ко все большему злу, и изменила направленность исторического процесса в сторону добра, то есть в сторону приближения человека к Богу, обожению, что и означает, что человек постепенно все более и более становится богоподобным. В учении православной церкви это движение рассматривается как вселенский процесс, в котором человек осуществляет работу по преобразованию всего космоса.

Значение активной деятельности человека как условия проявления его нравственных качеств отмечается в современных протестантских, неотомистских¹ христианских доктринах, в персонализме, развитом на основе современного католицизма. «Глубинное движе-

¹ Неотомизм — современное философское учение, возникшее на основе идей Ф. Аквинского, получившее официальное признание Ватикана.

ние человеческого существования, — отмечает Э. Мунье, — состоит не в том, чтобы слиться с абстрактной всеобщностью Природы или Идеи, но в том, чтобы изменить «сердце своего сердца»..., принять в него преображенное Царство и вывести его в мир. Тайна сердца, в которой совершается этот личностный выбор, — это преобразование Вселенной... К этому движению человек призван в свободе. Свобода является основополагающей чертой его совершенного существования. Бог мог сразу же создать творение, настолько совершенное, насколько оно может быть вообще совершенным. Но он предпочел призвать человека самому взрастить свою человечность и отражение в себе божественной жизни. Право грешить, т. е. отвергать свое предназначение, является неотъемлемым от полноты осуществления свободы. Поэтому оно не только не является противоречием, но именно его отсутствие влекло бы к отчуждению человека... Вочеловечение Бога подтверждает единство земли и неба, тела и духа, искупительную ценность человеческого существования, осененного благодатью. Единство человеческого рода впервые оказывается полностью утвержденным и дважды подтвержденным: каждая личность создана по образу Божию, каждая личность призвана участвовать в формировании огромного мистического Тела, осененного милосердием. Коллективная история человечества, о которой греки не имели представления, отныне приобретает свой, по сути космический смысл»¹.

Итак, представление о необходимости активности человека в земных делах и утверждение наличия у него возможностей для совершения действий, направленных на утверждение конкретного, реального добра не чуждо религиозным представлениям христианской церкви. Но моральные возможности человека в то же время всегда выглядят как ограниченные, конечное решение о посмертной судьбе человека зависит от воли Бога. Баланс того и другого, впрочем, менялся в христианских представлениях вместе с изменением исторических условий человеческого бытия.

Принятие срединных решений в борьбе с ересями, совершившееся в процессе обработки христианс-

¹ Мунье Э. Персонализм. — М., 1993. — С. 18.

кой доктрины, как раз и отражает этот баланс между собственными моральными усилиями человека, с одной стороны, и надеждой на помощь Бога, с другой. Отсутствие у человека полной надежды на собственные силы дает основания и для существования церкви, которая была бы не нужна, если бы у человека была уверенность в том, что спастись можно исключительно за счет собственной добродетельной жизни и собственных средств преобразования природы. Но такой уверенности, конечно, не было. Хотя средневековый человек и добился определенной степени господства над природой, научился использовать совершенные орудия производства, во много раз повысившие производительность труда (к ним прежде всего относятся колесный плуг, водяные и ветряные мельницы), он тем не менее был совершенно незащищен перед опустошительными войнами, эпидемиями чумы, неурожаями. И баланс между надеждой на собственные силы и на Бога был именно исторически конкретен. Например, в эпоху патристики большая роль, несомненно, отводилась Богу. Августин даже вводит идею избранности, согласно которой каждый человек исходно предопределен либо к вечной жизни, либо к вечной смерти, выражающейся в бесконечном падении в небытие. Согласно учению Отцов церкви, в мире все непосредственно происходит под влиянием воли Бога, который контролирует все процессы в развитии тварных структур. В эпоху схоластики, наоборот, утверждается мнение, согласно которому тварные структуры развиваются по своим собственным законам и Бог лишь иногда может вмешиваться в действие этих законов, производя чудеса. Ясно, что такой взгляд оставляет человеку большую надежду на собственные силы, повышает значение моральных мотивов, направленных на преодоление греха и связанное с этим духовное возвышение.

У Фомы Аквинского, правда, как уже было сказано, снова возрождается присущий Аристотелю созерцательный элемент. В этом смысле его положение о счастье как незаинтересованном созерцании Бога не дает никакого указания на необходимость труда, на развитие чувственности человека в преобразовательной деятельности, что в целом отражает возрастающий аристократизм эпохи. Для патристики было характерно иное отношение к труду.

Труд, который в раннем христианстве рассматривался как «наказание господне», постепенно, особенно в период поздней патристики, начинает рассматриваться как средство к спасению. Положение «каждый должен нести свой крест», понимаемое первоначально исключительно в смысле смирения, стало трактоваться в смысле выполнения своего предназначения. При этом в условиях феодализма предназначение предполагало выполнение именно той деятельности, которая соответствовала данному сословию.

Догматы христианства достаточно универсальны уже в силу того, что многие положения имеют общий характер выражения, передаются в виде историй из жизни святых, притч, и допускают разные толкования. В данном случае это можно показать на примере учения о Святом Духе. «От плодов Святого Духа надо отличать Его дары, которые суть не благодатные расположения сердца, а виды служения или деятельности человека на благо ближнего и церкви,— говорится в православном катехизисе Епископа Александра,— Апостол Павел говорит: «Дары различны, но Дух один и тот же... Одному дается духом слово мудрости, другому слова знания тем же Духом, иному вера... иному дары исцелений... иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков (1 кор. 12: 8 — 10). Гармоничное сочетание одних христиан с другими делает Церковь живым организмом, Телом Христовым»¹. Очевидно, что из такого положения при желании можно вывести оправдание социальной иерархии. Идея соборности человека в Боге, как отмечает А.Я. Гуревич, обуславливает средневековое представление о человеке как агрегате типических качеств².

Но на основе приведенных слов Апостола Павла можно также утверждать ценность земного предназначения человека, в котором труд, реализация призвания, выступает как средство спасения. Раздавая дары, Дух выполняет дополнительные функции по отношению к

¹ Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шаньский). Православный катехизис.— М., 1990.— С. 42.

² См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры.— М., 1972.— С. 274.

тем функциям, которые выполняет Иисус Христос, объединяя людей вокруг себя, вокруг церкви, представляемой в качестве мистического Тела Христова. Святой дух и объединяет и дифференцирует. Там, где речь идет о его плодах, он объединяет, т. е. как бы помогает Христу в реализации его функций. Эти функции реализуются благодаря выполнению тех общих норм, которые представлены в Нагорной проповеди, в евангельских притчах. Данные нормы ориентированы на выражение идей любви и ненасилия. В деяниях Апостолов уже представлены самостоятельные функции Святого Духа. Требования Евангелий выглядят, поэтому, более заземленными. Практически это отражает приспособление церкви к выполнению определенных социальных функций: охране социальной иерархии (здесь можно вспомнить требование «Царя чтите») и воспитательной практике, задачи которой, конечно, меняются от эпохи к эпохе.

Идея о различии даров Святого Духа допускает аргументацию необходимости осуществления разнообразной социальной деятельности, в том числе позитивной оценки непосредственной трудовой деятельности, ориентированной на предметное преобразование, на улучшение материальных условий человеческого существования.

Однако позитивная оценка труда логически должна быть как-то согласована с основополагающими христианскими идеями, касающимися положения о бренности материального бытия, утверждающими, что забота о приобретении материальных благ не должна составлять предмет основного внимания человека. Для этого предлагались разные решения, скажем, уже упоминавшееся рассмотрение необходимости труда как наказания «Господня» или рассмотрение его как косвенного средства спасения. Достаточно интересная трактовка этого вопроса дается Иосифом Волоцким. Он говорил, что после изгнания Адама из Рая дьявол хотел соблазнить его праздностью. Владыка, увидев это, дал ему дела¹.

В целом можно сказать, что трудолюбие является добродетелью в христианской доктрине. Но оно, особенно в Средние века, трактуется как несение своего

¹ См.: *Феготов Г.П.* Святые Древней Руси. (X—XVII ст.).— Paris, 1989.— С. 313.

креста, как выполнение тех трудовых функций, которые строго определяются социальной иерархией.

Далее в целях решения нашей задачи, т. е. в целях выяснения вопроса о том, что же христианство как определенная парадигма мышления дало для более глубокого понимания человеком своей собственной индивидуальности, своих нравственных обязанностей, необходимо сказать несколько слов о христианской теодицее, о том, как Бог может быть оправдан за существующее в мире зло. Эта проблема непосредственно связана с такой важной чертой проявления субъективности, как свобода выбора.

Одно из предлагаемых в этом плане решений, получившее название моральной теодицеи, заключается в утверждении того, что Бог, собственно, и не творил зло. Оно возникло именно из проявления человеком свободной воли, нарушения им установленного Богом Запрета. Но ведь Бог как всезнающий и всевидящий обязательно должен был иметь в виду такую возможность, точнее, он даже обязательно должен был знать, что создав человека таким, каким он его создал, он обеспечивает превращение данной возможности в действительность. Более того, если бы эта возможность не реализовалась, не было бы известной нам истории человечества, не встали бы все те задачи, которые человек решает, возвращая вселенную в нужное русло развития, значит, по существу, не было бы того субстрата, на основе которого человек развивает свой дух, решая задачи по достижению относительных ценностей.

Традиционное оправдание Бога за то, что он не предупредил возникновение в мире зла, хотя он и является всевидящим и всемогущим, строится на том, что в таком случае он должен был бы лишить человека свободы воли, то есть своеобразным образом унижить его, низвести до положения животного, отнять у человека его основное качество, в котором, собственно, и заключен «образ божий», т. е. лишить человека свободной воли. «Бог зла не сотворил и не может быть причиной зла,— отмечает Александр Тянь-Шаньский,— но он попускает сатане искушать для укрепления нашей доброй воли в борьбе за благо. Апостол Иаков пишет: «Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал

Господь любящим его. В искушении никто не говорит: Бог меня искушает, потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью (Иак., 12 — 14)»¹. Добро, имеющее божественный источник своего происхождения, и зло, порожденное свободной волей человека, нарушившего запрет, а далее определяемое уже его испорченной природой (заключенной в ней похотью), отделяются здесь друг от друга, как имеющие божественный и человеческий (своевольный) источник происхождения. Но зло и связанное с ним искушение приобретают позитивную роль. Существование зла помогает укреплять волю человека, направленную к добру. Такой подход тем не менее не решает проблему, так как возникает вопрос о том, почему Бог не предусмотрел какого-то гуманного способа обращения свободной человеческой воли к добру. В некоторых интерпретациях прямо утверждается, что Бог попустительствует злу именно в воспитательных целях. «Зло, разумеется, не имеет положительного основания и оправдания, и его могло бы не быть и не должно быть, — отмечает архимандрит Александр, — но, поскольку оно есть, Бог и его хочет всегда обратить на благо и с этой целью временно попускает его (с целью педагогической)»². Это решение, однако, тоже оставляет множество вопросов. Они прежде всего касаются масштабов зла, которое при такой интерпретации Бог допускает в педагогических целях. Ветхий Завет изобилует множеством примеров насилия, наказания смертью за непослушание, иногда, казалось бы, по самому пустяковому поводу. Например, Бог превращает жену праведника Лота в соляную статую за нарушение запрета посмотреть на уничтожаемые за грехи Содом и Гоморру, что вряд ли может считаться серьезным моральным проступком. Фактически при педагогической трактовке зла сохраняется исходная проблема теодицеи: если Бог просто использует разворачивающееся в мире зло в своих целях и не предпринимает никаких усилий для ограничения его масштабов, он либо не всемогущ, либо не гуманен и, следовательно, не всеблаг.

¹ *Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шаньский)*. Православный катехизис. — М., 1990. — С. 115.

² *Архимандрит Александр*. Почему Бог попускает зло // О вере и нравственности по учению православной церкви. — М., 1991. — С. 99.

Тем не менее, несмотря на то, что вопрос остается неразрешенным, морально-психологическая теодицея является весьма интересной с точки зрения выяснения проблемы самоопределения человека на основе запрета, его реакции на предъявленную ему, внешнюю его собственному пониманию норму поведения. Очень глубокие наблюдения в этом плане делает **Аврелий Августин (354–430)**. Анализируя поведение ребенка, в том числе вспоминая свои собственные грехи детства, он говорит, что «младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей»¹. К данной проблеме Августин обращается во многих своих трудах, в частности, в работах «О граде Божием», «О покаянии и отпущении грехов». Его общий вывод заключается в следующем: «Ребенок стремится удовлетворить свои желания — и наталкивается на непонимание и сопротивление взрослых, вызывающие в нем досаду, горечь и желание отомстить. Первая его реакция на этот мир — это память о нанесенных обидах и озлобление. Он воспринимает окружающую его среду как нечто враждебное: он уже в раздоре с миром и с самим собой. Этот нравственный беспорядок предрасполагает к дальнейшим ошибкам. Поведение ребенка в будущем уже испорчено: оно обусловлено характером его первоначальных столкновений с миром и его темпераментом, а эта обусловленность ведет скорее ко злу, чем к добру»².

Из этого наблюдения можно сделать весьма любопытные выводы: зло, грех фактически оказываются связанными в душе человека даже не с фактом нарушения запрета, а с неправильной реакцией на запрет. Сам же запрет, представленный как требование к поведению ребенка со стороны взрослых, выражает добро. По сути здесь заключена очень глубокая проблема, разворачивающаяся в связи с вопросом о том, как происходит самоопределение человека относительно своей собственной природы? Сложность заключается в том, что человек как биологический индивид не имеет какой-то определенной природы, его связь с миром не задана на основе инстинкта и он может воспринять эту природу только со стороны общества, то есть через

¹ *Аврелий Августин. Исповедь.* — М., 1991. — С. 59.

² См.: Там же. (Примечания). — С. 407.

требования других людей. Так как исторический опыт существования, выживания общества в целом является позитивным, предлагаемая каждому отдельному индивиду общая (отраженная в правилах культурной жизни) человеческая природа является для него добром.

Получается так, что это добро предлагается каждому отдельному человеку, как единственная возможность его жизни и никакой иной альтернативы у него нет. Это означает, что поле морального выбора находится, собственно, не между добром и злом. Оно находится в пределах самого добра. Но что же такое тогда зло, чем оно порождается? С психологической точки зрения получается, что зло — это закономерный результат уклонения человека от добра, т. е. причина зла заключена в противоречиях формирования социальной природы человека. Эти противоречия выражаются в том, что человек в процессе социального развития преодолевает те свойства своей исходной биологической определенности, которые социальному развитию мешают. Например, он вынужден преодолевать, лень, нежелание интенсификации собственной деятельности, он также вынужден принимать многие общественные запреты (такие как экзогамный запрет), которые ограничивают проявление его первичных биологических свойств — агрессивности, стремления к беспорядочному половому общению и т. д.

Августин прекрасно понимал, что у человека есть такое сопротивление развитию в нем самом сформированных в исторической практике общественных взаимодействий людей новых (никак не представленных в биологии человека) способностей. Он признает, что без телесных наказаний ему самому, в силу лени, никогда не удалось бы выучить ни греческий ни латынь, ни вообще обрести все те познания, которые оказались необходимыми для дальнейшего развития духа. «В детстве моем, которое внушало меньше опасностей, чем юность, я не любил занятий и терпеть не мог, чтобы меня к ним принуждали; меня тем не менее принуждали, и это было хорошо для меня, но сам я делал нехорошо; если бы меня не заставляли, я бы не учился»¹. Однако признавая полезность для себя итога

применения наказаний, Августин не считает, что те, кто его наказывал, действовали правомерно. Он считает, что грешили как он, уклоняющийся от учения, так и те, которые его наказывали. Итог, с его точки зрения, оказался позитивным лишь потому, что Бог все заранее предусмотрел. «И те, кто принуждали меня, поступали нехорошо, а хорошо это оказалось для меня по Твоей воле, Господи. Они ведь только и думали, чтобы я приложил то, чему меня заставляли учиться, к насыщению ненасытной жажды нищего богатства и позорной славы»¹. Грех тех, кто принуждал к учебе, заключался, следовательно, в том, что они не видели правильной цели, ради которой нужно приобретать знания. Но ведь даже если предположить, что они понимали бы то, что знания следует приобретать не только ради расширения возможностей наживы, необходимость принуждения, связанная с преодолением сопротивления со стороны обучающегося, все равно бы не исчезла. Решение проблемы, с нашей точки зрения, заключается в осознании того простого факта, что нравственные отношения людей обусловлены не их личными симпатиями и антипатиями, не их желаниями сделать что-то хорошее или плохое другому на основе тех критериев, которые заключены в самом другом, и даже не на основе тех критериев, которые заключены в себе. Отдельный человек не может быть мериллом того, что является добром. Христианская этика правильно отражает этот факт, вводя понятие внешнего авторитетного источника добра в виде идеи Бога, который один только знает, что для кого является действительным добром.

В этом смысле даже золотое правило (поступай по отношению к другому так же, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе) не является универсальным масштабом нравственного отношения одного человека к другому. Ведь вполне возможна ситуация когда рассуждающий на основе собственного представления о том, как к нему нужно относиться, человек не пожелает, чтобы его принуждали к каким-то видам учения и не захочет делать этого по отношению к другим. Но общество в таком случае существовать не сможет, ведь в нем благо одних людей неизбежно зависит от того,

¹ Аврелий Августин. Исповедь.— М., 1991.— С. 65.

насколько эффективно используются в общественном производстве способности (знания, умения) других.

Таким образом, можно зафиксировать, что нравственные отношения людей друг к другу всегда опосредованы их отношением к обществу, к культуре, к стандартам, которые задаются со стороны всех условий общественной жизни. Бог, как внешний авторитетный критерий морального добра, фактически также выражает такой стандарт. Этому стандарту в религиозном сознании придается только освященная высшим сакральным авторитетом форма.

По общей же структуре светское и религиозное, христианское понимание зла в значительной степени совпадают. В психологическом плане зло оказывается именно уклонением от добра, несовершенным путем формирования в человеке исходно отсутствующей у индивида, вторичной, социальной по своему историческому происхождению природы. С психологической точки зрения можно вполне рационально интерпретировать основные догматы христианства. Например, представление об изначально греховной природе человека (образ первородного греха) отражает необходимость преодоления свойств первичной биологической природы человека ради высшего социального развития. В этом преодолении огромную роль играет запрет, требование общества, которое направляет индивида в сторону формирования новой природы, которая является для него добром. Со стороны первичной природы оказывается сопротивление такому развитию. Это сопротивление есть грех (нарушение запрета). Поэтому человек в принципе не может быть безгрешен. Но на определенном этапе своего развития человек сознательными усилиями подключается к формированию того, что может составить его новую природу. Это отражает усилия, направленные на преодоление греха и только на этом этапе, то есть уже в поле усиления добра, а отнюдь не в плане выбора какой-то исходной альтернативы между добром и злом, начинается, с нашей точки зрения, работать моральный выбор.

В таком случае в религиозных терминах получается, что добро абсолютно, а зло относительно. Оно выглядит как отклонение от добра. Эта идея отражается в теодицее, которую можно назвать онтологичес-

кой. В данном ключе оправдание Бога за допущение зла в мире строится именно в плане утверждения того, что добро существует как онтологическая, сотворенная Богом реальность, а зло не имеет самостоятельного бытийственного статуса. Оно представляет лишь уменьшение добра. Этот вид теодицеи также подробно разрабатывается Августином. Он утверждает, что только доброе может стать хуже. «Абсолютное добро (т. е. бог — А.Р.) не может стать хуже. Ухудшение наносит вред; если бы оно не уменьшало доброго, оно бы вреда не наносило. Итак: или ухудшение не наносит вреда — чего быть не может, — или — и это совершенно ясно — все ухудшающееся лишается доброго. Если оно совсем лишится доброго, оно вообще перестанет быть. Если же останется и не сможет более ухудшиться, то станет лучше, ибо пребудет не ухудшающимся»¹.

Если ограничиться только психологическим планом развития личности, данные определения добра и зла оказываются вполне работающими как в религиозном, так и в светском понимании. Действительно, пока личность человека хоть в какой-то степени обладает своей социальной, то есть, по данным выше определениям, — доброй природой, до тех пор она существует. Как только начинается разрушение этой природы, начинается распад личности, который может закончиться только тем, что личность вообще перестанет существовать.

Сложнее обстоит дело с теми определениями зла которые уже выходят за психологический контекст, например, с такими стихийными бедствиями, как эпидемии, наводнения, с разрушающими человеческие жизни войнами. В данном аспекте зло, по-видимому, все же нельзя совершенно лишить онтологического статуса. В тех еретических, по отношению к христианству учениях, в которых такой статус признавался (манихеи, катары), ставилась задача локализации зла материальными средствами. Это логически требует построения совершенно иной, по сравнению с христианством, системы мировосприятия, а именно такой системы, в которой человек обращает внимание не только на самого себя, но и на внешние условия жизни, ставит задачи изменения этих условий, например преодоле-

¹ Аврелий Августин. Исповедь.— М., 1991.— С. 181.

ния эксплуатации, физического продления жизни, увеличения производства материальных благ. Но эти вопросы никогда не были в центре христианской моральной доктрины.

Однако христианство как целостное мировоззрение не может просто игнорировать перечисленные выше негативные явления. В связи с попыткой освобождения Бога от ответственности за такого рода зло формируется еще один вид теодицеи, которую условно можно назвать эстетической. Суть этой теодицеи заключается в том, что все негативное в мире объясняется воспринимаемым в качестве такового лишь с ограниченной точки зрения единичного лица. В действительности, с точки зрения божественного промысла мир полагается гармонией. В работе «О Граде Божиим» Августин писал: «Весь мир похож на картину, где черная краска наложена на свое место; он прекрасен даже со своими грешниками. Хотя если их рассматривать самих по себе, они безобразны»¹. Такое представление сдерживает активность человека, направленную на борьбу с конкретными проявлениями зла. Но в психологическом плане оно важно в смысле осознания человеком относительности своих знаний о мире. В Новое время эти идеи были развиты Лейбницем, который, используя математический язык, говорил, что Бог создал мир на уровне оптимума. Конечно, в мире есть несовершенство, есть связанное с ним зло, но более совершенный мир, с точки зрения Лейбница, по объективным причинам создать было нельзя.

К эстетической теодицее тесно примыкает историческая. Она развивается в связи с обвинениями, касающимися того, что в самом Священном Писании содержатся противоречивые представления о том, что такое праведный образ жизни, что ветхозаветный человек имел одни представления о добре и зле, а новозаветный — другие. Например, праведникам в одни времена позволялось иметь много жен, а в другие — нет. По этому поводу Августин задает риторический вопрос и предлагает на него следующий ответ: «Значит, правда бывает разной и меняется? Нет, но время, которым она управляет, протекает разное: это ведь вре-

¹ Аврелий Августин. О Граде Божиим, XI, 23.

мя. Люди при своей кратковременной земной жизни не в состоянии согласовать условий жизни всех прежних веков и других народов, условий им неизвестных, с тем, что им известно; когда дело касается одного человека, одного дня или одного дома, то тут они легко могут усмотреть, что подходит для какой части тела, для какого часа, для какого отделения или лица: там они оскорблены, тут согласны»¹.

Историческое видение бытия человека в христианстве составляет очень существенный этап в развитии самосознания. Это позволяет говорить об относительности некоторых моральных императивов, об условиях сочетания в конкретной жизни каждого абсолютных требований с историческими условиями, в которых оказывается возможным лишь их частичное исполнение. В Новом Завете абсолютные требования представлены прежде всего в Нагорной проповеди. Это идеи крайнего ненасилия, призыв к отказу от приобретения богатства, как привязывающего душу человека ко всему временному, подверженному разрушению, концентрация внимания на внутренней мотивации при относительном безразличии к практически достижимому результату действия. В Деяниях Апостолов абсолютные требования заземляются, наполняются более конкретным содержанием. Они ориентируются на обеспечение социального порядка общества, а не только на личное спасение.

Выводы:

- Особенностью средневекового общества является его иерархизированность. Логика восприятия мира средневековым человеком была логикой иерархии. Это отражалось в философских концепциях (например, в неоплатонизме), затем нашло отражение в христианской теологии (иерархия ангелов, иерархия, идущая от образа Христа и апостолов, иерархия служителей церкви). Иерархичность соответствовала лестнице вассалитета, отношениям мастера и учеников, купеческим гильдиям и т. д. Это, естественно, выразилось в общих чертах нравственной жизни средневекового общества. Если в

¹ Аврелий Августин. Исповедь.— М., 1991.— С. 95—96.

условиях XVII в. человек в основном жил по одной морали, в средневековом сословном обществе каждая группа жила по своей собственной. Эти разные морали были связаны между собой лишь очень ограниченным количеством базовых принципов, опирающихся прежде всего на христианскую религию.

- Тем не менее именно эти базовые принципы позволили преодолеть присущей античной этике релятивизм. Они апеллировали к авторитетному источнику морального добра, в качестве которого выступал христианский Бог.
- Христианская доктрина формировалась в борьбе с ересями, которые по существу представляли крайние решения относительно проблемы отношения Бога и человека, сущности греха, природы Спасителя и статуса самой церкви. Во всех случаях были отобраны умеренные срединные решения.
- Наиболее известные ереси давали следующие полярные интерпретации. Арианцы: Христос не единосущен Богу Отцу: имеет более низкую природу. Монофизиты: человеческая природа Христа полностью поглощается божественной. Донатисты: земная церковь не является божественным институтом. Приблизительно то же — ересь Нестория. Старообрядцы в России: земная церковь — исключительно божественный институт. Никакое изменение обрядности поэтому не допустимо. Ересь Пелагия: человек может спастись собственными моральными усилиями без участия божественной благодати. Манихейцы: одни предопределены к вечной жизни, спасению, другие к смерти, добро и зло противостоят друг другу как самостоятельные субстанции. Официальная церковь отвергла все эти учения и выбрала срединные решения: природа Христа-спасителя богочеловеческая, церковь — и земной и небесный институт. Что же касается спасения, то оно конечно зависит прежде всего от Бога, но определяется также и волей человека, свободно устремляющегося к Божеству.
- Принятие срединных решений в борьбе ересями, совершившееся в процессе отработки христианской доктрины отражает этот баланс между собственными моральными усилиями человека, с одной стороны, и надежной на помощь Бога, с другой. Отсутствие у человека надежды на собственные силы дает основания для существования церкви, которая была бы не нужна, если бы у человека была уверенность в том, что спастись можно исключительно за счет собственной добродетельной жизни.

- Труд, который в раннем христианстве рассматривался как «наказание господнее», постепенно, особенно в период поздней патристики, начинает рассматриваться как средство к спасению. Положение «каждый должен нести свой крест», понимаемое первоначально исключительно в смысле смирения, стало трактоваться в смысле выполнения своего предназначения.
- Основной добродетелью средневекового общества была верность. Верность человека человеку освящалась его верностью Богу. С верностью был связан сам принцип политической и экономической организации средневекового общества, построенного на отношениях личной зависимости. Но верность нельзя понимать как однонаправленное отношение, развивающееся по лестнице вассалитета лишь от низших звеньев к высшим. Сюзерен также имел обязательства перед своими вассалами, а король перед своими подданными. В отличие от восточных деспотий, где правитель однозначно рассматривался как наместник бога на земле, в конституционных монархиях король все же оставался человеком. Даже будучи всевластным правителем в своем национальном королевстве, король оставался в духовном подчинении у Вселенской церкви. В определенном смысле над ним осуществлялся внешний контроль, его действия оценивались как справедливые или несправедливые со стороны той власти, которая утвердила за собой право говорить от имени Бога.
- После создания крупных национальных монархий идея внешнего контроля высшей власти выразилась в создании конституций. Таким образом, возникновению первых принципов, на которых зиждется современное правовое государство, возникновению самой идеи о том, что правитель не является субъектом, произвольно провозглашающим законы, что он сам подчинен праву, мы обязаны именно влиянию Вселенской церкви.
- В христианской доктрине человек перемещается в центр творения. Он выходит из-под власти космических сил. Сам космос, земля, вода оказываются созданными ради человека, который один только творится Богом по его собственному образу и подобию. Средневековый человек уже не боялся разгневать морского бога или обидеть ветер. Все эти силы перестали иметь магическое значение. Это открывало широкое поле для деятельности человека и создавало условия для дальнейшего развития его самосознания.

- Новыми, по сравнению с Античностью, элементами самосознания средневекового человека стали: высокая оценка чувственности, осознание необходимой связи души и тела, более высокая оценка труда, в том числе — просто-го, связанного с ремесленным производством и сельским хозяйством, а также исторический взгляд на собственное развитие.
- В идее первородного греха можно увидеть новое понимание задач человека относительно своего собственного развития, своего совершенствования, в том числе и особого отношения к своей чувственности. Теперь это уже не характерное для Античности «доделывание» первой природы, а ее полная переделка: отказ от одной, греховной природы и формирование другой — преображенной, поставленной под контроль человеческого разума. Крайне важным достижением в движении по этому пути стало формирование идеи вытеснения зла на уровне мотивов, то есть вытеснение самих греховных помыслов. В этом ключе развивается имеющая большой успех в современном мире идея ненасилия.

НРАВСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ЗАРОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

■ 6.1. Предпосылки возникновения капитализма и элементы капиталистической морали в недрах феодального общества

Начиная с XIII в. в государствах средневековой Европы начинают интенсивно развиваться товарно-денежные отношения. Это, конечно, является наиболее глубокой причиной, но не единственным условием возникновения капиталистического общества. Первоначально возникновение элементов капиталистического общества, например таких как кредит и денежный капитал, приводит к усилению феодальной организации.

Несомненным элементом капиталистической системы организации хозяйства, возникшим в рамках феодализма, была мануфактура. Но денежный капитал первоначально мало поддерживал мануфактуры. Деньги крупных ростовщиков, церквей, выполнявших функции кредитных касс, не вкладывались в организацию производства капиталистического типа. В частности, в Германии, «торгово-ростовщические капиталы Фуггеров, Вельдеров и Имгоффов лишь в незначительной части затрачиваются на поддержание мануфактур, типографий, плавилен и других раннекапиталистических предприятий; львиная их доля ссужается церковным и светским феодалам, императору и членам немецкого епископата. Процентные долги погашаются соответственно не за счет капиталистической, а за счет модернизированной феодальной эксплуатации. На

деньги немецких ростовщиков содержатся наемные княжеские армии и другие орудия позднефеодального неэкономического принуждения»¹. Таким образом, деньги ростовщиков шли на усиление элементов феодальной организации, хотя наживались в конечном счете за счет товарного обмена, возвращенного городами, развивающимся ремесленным и мануфактурным производством, а также торговлей.

Развитие денежного хозяйства в целом дает дополнительные возможности для эксплуатации. Появляется возможность не только собирать подати в денежной форме, но и специализировать собственное хозяйство, производить какой-либо один продукт сельскохозяйственного производства, предназначенный для продажи, а то и организовать на своих землях производство мануфактурного типа. В некоторых случаях это приводит к возрождению практики закрепощения крестьян, развитию мер внеэкономического принуждения. Эта эволюция приводит к своеобразной рефеодализации, в XVI в. выражается в кризисе ренессансной культуры, развитой на базе свободных городов, особенно городов северной Италии. В большинстве западноевропейских стран еще слабому торгово-промышленному сословию вплоть до середины XVIII в. противостоят достаточно консолидированные и успешно осуществляющие хозяйственную деятельность привилегированные сословия.

Но привилегированные слои, успешно осуществляющие экономическую деятельность на базе новых форм эксплуатации, не рассматривали деньги как капитал, не стремились к приобретению ради увеличения самого капитала. Деньги скорее выступали для них как новый показатель богатства, универсальное средство платежа, которое могло быть использовано на приобретение все той же феодальной собственности — земли и лесных угодий, а также — в целях потребления. Дух экономии совершенно не был присущ этой категории населения

Мануфактуры XIV — XV вв. в основном не превратились в капиталистические предприятия. Во многих случаях они разорились и прекратили свое существование, как это в массовом порядке имело место, напри-

мер, в Италии. Однако это не означает, что они не сыграли своей исторической роли. На базе деятельности небольших мануфактур, напоминающих скорее семейные общины, возник класс бюргерства, который стал носителем духа капитализма, социальной базой Реформации в Германии.

Непосредственные производители в период позднего Средневековья были поставлены в крайне тяжелые условия. У лиц, находящихся в личной зависимости от собственника земли, изымалась большая часть производимого продукта. Но и свободные городские производители (бюргеры) фактически подвергались эксплуатации в результате больших налогов за пользование землей и непомерных платежей, выплачиваемых перекупщикам за сырье.

Настроение немецких бюргеров начала XVI в. выливается во вселенский пессимизм, ощущение конца времени. В позднее Средневековье крайне обостряется соретологическая¹ проблематика, идеи спасения, предвкушения бытия после смерти вытесняют рухнувшие надежды на устройство земной жизни. Последнее обусловлено многими обстоятельствами: уже упомянутым социальным гнетом, постоянными междоусобицами, страшными эпидемиями чумы, унесшими жизнь трети населения Европы, усилением мусульманского мира, грозящего постоянными завоеваниями. Это способствует вытеснению унаследованного христианством от религий Востока и широко представленного в Ветхом Завете признания ценности земного бытия, идеи долгой и счастливой жизни как награды за добродетель. Стены бюргерских домов в этот период часто украшает дюреровское изображение четырех всадников — предвестников антихриста, одетых в костюмы императора, папы, епископа и рыцаря — т. е. хорошо известных народу феодальных хищников. Самой популярной песней становится средневековая песня «*Media vitain mortre sumus*» (Посреди жизни осажжены смертью).

Именно на основе данных социальных процессов можно понять две противостоящие друг другу эпохи и две противоположные структуры нравственного сознания, а именно эпоху Возрождения и Реформации.

¹ Соретология — развиваемое на религиозной почве учение о спасении.

Почву для распространения идей Возрождения и Реформации подготовил немецкий мистицизм, усиливающий индивидуалистические тенденции в христианстве, во многом преодолевающий общинные принципы церковной организации. Он является общим идейным источником ренессансной и реформационной парадигм. В идеологии Возрождения мистицизм часто интерпретируется в магическом смысле, как реальная возможность человека повлиять на вселенские процессы в силу того, что он часть этих процессов, он микрокосмос. В идеологии Реформации от подобного понимания мистицизма не остается и следа. Все представляется как определяемое божественной волей. Мистицизм, соответственно, понимается лишь как божественная подсказка, выражение воли Святого Духа, обращенной к отдельному индивиду.

6.2. Возрождение

Идеи, высказанные в данную эпоху, весьма неоднородны. Характеризуя эпоху Возрождения с точки зрения вклада в развитие гуманизма, обычно обращают внимание на ранние антропоцентрические теории, противопоставляющие средневековому теоцентризму интерес к человеку в его отношениях с миром. Здесь прежде всего следует упомянуть таких философов, как Лоренцо Валла и Манетти. В более поздний период на взгляды гуманистов оказывают влияние идеи флорентийских неоплатоников. Это влияние испытали Томас Мор, Эразм Роттердамский, отчасти — Джордано Бруно. Гуманизм же Монтеня отличается натуралистическим характером¹.

Наиболее важно при изучении гуманистических идей данной эпохи обратить внимание на принципиально новый подход к пониманию места человека в космической иерархии. В отличие от христианской концепции, в которой божественный и земной миры противопоставляются, а суть человеческого греховного бытия мыслится дуалистически (как противостояние заложенной Богом способности быть бессмертным и

¹ См.: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980. — С. 11.

вызванного первородным грехом падением в небытие), философы эпохи Возрождения пытаются (хотя в основном и в рамках того же канона) придать земному бытию иной онтологический статус — представить его в качестве необходимой для самоопределения человека стадии развития. В наиболее радикальных (в смысле трансформации христианской доктрины) концепциях это связывается с утверждением особого, промежуточного положения человека в космосе.

Например, Парацельс, ориентирующийся на неоплатонизм, утверждает существование природы как живого целого, обладающего единой мировой душой. Душа, интерпретированная в неоплатоническом смысле, представляет, согласно Парацельсу, пятую сущность, тонкий эфир, который обеспечивает параллелизм макро- и микрокосмоса. Это дает возможность магического воздействия на природу со стороны сознания человека. Ясно, что подобный взгляд необыкновенно возвеличил личность, по существу, наделял ее божественной властью. У Джордано Бруно, выступающего с пантеистических позиций, выдающийся человек (героический энтузиаст) оказывается проводником божественных идей относительно преобразования мира. Традиционный же христианский дуализм как раз препятствовал распространению пантеистического мировоззрения, отводящего человеку слишком большую роль.

Но даже в концепциях, не отличающихся подобным радикализмом, значение природного бытия все равно усиливается, по сравнению с традиционной христианской доктриной. Это выражается в позитивной оценке аффектов, связанных с обычными видами наслаждений, испытываемых человеком в земной жизни.

Например, Лоренцо Валла в работе «Об истинном и ложном благе» признает необходимость как земного, так и небесного счастья, причем последнее считает выше первого. Однако благо в раю получает у него специфическую, связанную с высшими чувственными удовольствиями интерпретацию. «В чем был бы смысл возвращения тел, если бы мы не имели ничего более, чем имели бы без них»¹, — спрашивает Лоренцо Валла,

¹ Валло Л. Об истинном и ложном благе, о свободе воли. — М., 1989. — С. 247.

говоря о христианской концепции Воскресения. Он отказывается от сократовской позиции, согласно которой для счастья достаточно одной добродетели, и считает, что добродетель конечно нужна для того, чтобы ограничить зло, не причинять вреда другим людям, но не она сама по себе является благом. Люди испытывают благо от земных удовольствий и получают возможности вновь обрести эти или еще большие удовольствия в раю. Смысл всякого ограничения, например, воздержания от каких-то действий при болезни, полагает Валла, заключается только в том, чтобы вновь обрести возможность их совершения после выздоровления. Таково же и назначение добродетелей.

Выдающимся мыслителем эпохи Возрождения был **Эразм Роттердамский (1469–1536)**. Он обращается к конкретному человеку, показывает, что без человеческих пороков и слабостей, собственно, нет и самого человека. Эразм понимает, что обладание универсальным знанием, если бы оно было возможно, лишило бы человека его индивидуальности. Поэтому одну из своих работ он оригинально называет «Похвала глупости». В этом памфлете он в сатирическом виде изображает полностью добродетельного, лишенного эмоций мудреца. «Пусть философы, — говорит он, — ежели им это нравится, носятся со своим мудрецом, пусть никого не любят, кроме него, пусть пребывают с ним вместе в государстве Платона, или в царстве идей, или в садах Танталовых! Кто не убежит в ужасе от такого существа, не то чудовища, не то привидения, недоступного природным чувствованиям, не знающего ни любви, ни жалости, твердому камню подобного, скалам Марпесса холодным, от которого ничто не ускользает, который никогда не заблуждается, который, подобно зоркому Линкею, все видит насквозь, все тщательно взвешивает, все знает, который одним только собой доволен, один богат, один здоров, один — царь, один — свободен, коротко говоря, он один — все, но... лишь в собственных своих помышлениях; не печалится он о друге, ибо сам никому не друг, даже богам готов накинуть петлю на шею, и все, что только случается в жизни он осмеивает и порицает, во всем усматривает безумие. Вот он каков, этот совершенный мудрец. Теперь позвольте спросить: если бы вопрос решался голосованием, какое государство согласилось бы поставить

над собою подобного правителя, какое войско последует за подобным вождем, какая женщина изберет себе такого супруга, кто согласится иметь за столом такого сотрапезника, какой раб снесет иго господина, обладающего подобным нравом? Кто не предпочтет ему последнего дурака из простонародья, который равно способен и повелевать глупцами и повиноваться им...?»¹ Обращение к множественному миру, признание человеческих пороков и его глупости как неотъемлемой части его индивидуальности было в названную эпоху во многом уникальным явлением в истории западной философии вплоть до современной стадии ее развития. Реформация, механицизм XVII в., Просвещение, философия Канта и Гегеля в значительной степени свернули эту тенденцию, снова призвав человека в царство абстракций и универсальных сущностей.

В воззрениях гуманистов в целом утверждается призыв к активному бытию. Одной из центральных особенностей гуманистического мировоззрения являлся антропоцентризм. Христианство тоже было антропоцентрично в том смысле, что весь мир понимался как сотворенный Богом прежде всего для человека. Однако специфической чертой религиозного монотеистического мировоззрения была идея обожения, понимаемая в духе христианского мистицизма. Мистицизм полагал, что соединение с Богом происходит в результате снисхождения божественной благодати, восприятия божественных энергий в результате настроя духа, достигаемого аскетическим образом жизни и специальными молитвами (умное делание). Гуманизм переменял точку зрения. Человек был поставлен в центр как существо, подобное богу в результате его собственных творческих способностей. Антропоцентризм как фокус мировоззрения гуманистов «означал замену понятия обожения как одного из основных понятий религиозно-аскетического мировоззрения Средневековья понятием обожествления человека, его максимального сближения с богом на путях творческой деятельности, запечатленной тогда в стольких произведениях искусства, до сих пор восхищающих людей»².

¹ Эразм Роттердамский. Похвала глупости.— М., 1991.— С. 66.

² Соколов В.В. Европейская философия XV—XVII веков.— М., 1984.— С. 24.

Эпоха Возрождения обращается к Античности, особенно к наполненным идеями человечности позднеантичным учениям. Но само понимание человечности существенно перетолковывается. Как отмечает Пауль Тиллих: «Различные формы метафизического и религиозного дуализма, существовавшие в позднюю Античность, связаны с аскетическим идеалом — отрицанием материи, а возрождению Античности в Новое время сопутствует не аскетизм, а активное вмешательство в царство материи»¹. В новых условиях «надежда победила трагическое ощущение жизни, а вера в прогресс — самоотречение перед лицом вечного возвращения... Античный мир оценивал индивида не в его качестве индивида, но как носителя чего-то универсального, например добродетели, а возрожденная Античность увидела в индивиде как индивиде уникальное выражение Вселенной, т. е. нечто неповторимое, незаменимое и бесконечно значимое»².

Возвышение человека, формирование представления о нем как о высшей ценности отражается в идее микрокосма, представлении о подобии человека и всей вселенной. Эта идея несомненно содержит значительный гуманистический потенциал, направлена на утверждение достоинства человека, бытие которого оказывается столь богатым по содержанию. Но ее можно интерпретировать весьма по-разному: например, в плане того, что человек сам по себе может быть источником знания, что в нем содержатся некоторые врожденные идеи (в философии Нового времени такой вывод был сделан Декартом), или как-то, что человек содержит в себе самом все потенции собственного развития (этот вывод можно увидеть в философии Лейбница, в его монадологии). Сама же эпоха Возрождения в основном дает две противоположные трактовки идеи микрокосма. Это, с одной стороны, интерпретация активная, заключающая в себе идею о том, что подобие человека и космоса дает ему особые возможности в осуществлении преобразовательной деятельности, что сам бог, понятый в пантеистическом смысле, действует через

¹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М., 1995. — С.19.

² Там же.

человека. С другой стороны, подобие человека и космоса может быть понято просто как наличие в нем самом всех имеющих место в мире форм, которые становятся предметом самосозерцания. Такая интерпретация не требует никакой активности.

В эпоху Возрождения преобразование действительности нередко мыслится как возможное на основе применения магических средств, т. е. на основе непосредственного приложения абстрактного знания к действительности. Такое знание в большинстве концепций полагается возможным получить с помощью созерцания, следовательно, — во многом традиционным, ведущим наследие от Античности пассивным способом. Что же касается развития прикладного, экспериментального знания, то оно оценивается в эпоху Возрождения очень низко. В полном согласии с аристотелевской традицией каждый труд, который имеет дело с преобразованием материальной формы, рассматривается в эту эпоху как низший, по сравнению с трудом, имеющим дело с чистым познанием (математика, логика, философия), или — воспроизведением гармонии звуков при исполнении музыкальной мелодии и другой деятельности подобного рода. Потребовалась Реформация для того, чтобы любой труд был уравнен в своих правах.

Интерес к поиску внешних детерминант поведения, не имеющих божественного происхождения, рождает интерес к греческой науке, к законам существования космоса. Но сделать этот поворот в новое, по сравнению с Античностью, историческое время можно было, только совместив интерес к внешнему миру с христианским антропоцентризмом. Это, на мой взгляд, и породило идею о человеке как микрокосмосе, о человеческой душе как вмещающей все знание о вселенной в силу их подобия.

Идея параллелизма между макро- и микрокосмосом часто использовалась в различных философских концепциях для объяснения неизбежности включения человека в космический порядок бытия, для объяснения высших человеческих стремлений, особых душевных качеств. Представление о человеке как малом космосе выражено у Анаксимена, Гераклита, Демокрита, Платона. Космос в представлениях античных философов, несмотря на разные по своим исходным посы-

кам концепции, оказывается одушевлен, в его центре находится мировая душа. Но человек у древнегреческих философов не равен и не тождественен космосу. Он скорее часть космического порядка, хотя его собственная организация и может иметь сходные с космосом черты, скажем, состоять из тех же элементов.

В греческой патристике, в частности у Григория Нисского, Григория Назианзина (Григория Богослова), уже непосредственно представлена идея параллелизма и появляется термин «микрокосм». В эпоху Возрождения этот термин приобретает особое значение в связи с обращением к антропологическим основаниям человеческого бытия. Но данное понятие не имеет однозначного толкования. Возникают вопросы о том, до какой степени может распространяться подобие человека и космоса, позволяет ли оно получить истинное знание о всеобщих основаниях бытия, или же такого знания в силу самой природы жизни субъекта быть не может? Последнее получается в том случае, если подобие человека космосу трактуется в смысле подобия божественному творческому акту, в котором постоянно воспроизводится многообразие форм как бесконечно возможных способов организации жизни космоса. Эта идея содержалась в неоплатонизме.

У Плотина в Божественном уме, как уже отмечалось, представлено все многообразие форм. В эпоху Возрождения данная идея была переосмыслена в плане усиления антропологического акцента. В качестве творца форм стал рассматриваться сам человек, точнее его разум, подобный божественному разуму, а точнее платиновскому уму, содержащему в себе все многообразие прообразов вещей. Но тогда суть субъективного бытия оказывается в творчестве, сходном с самосозерцанием форм, не требующем какой-либо практической активности. Такое творчество может быть сравнено с игрой, а подобная игра закрывает путь к самоопределению субъекта на основе внешних детерминант деятельности, позволяющих дать какие-либо устойчивые целевые установки, ориентированные на общественно-преобразовательную деятельность, на разрешение реальных исторических задач. Последнее негативно сказывается на мироощущении, вступает в противоречие с принципами организации второй, ис-

кусственной природы человека, сформированной в целеполагающей общественной деятельности. Видимо неслучайно, поэтому, характеризуя эпоху Возрождения, А.Ф. Лосев отмечает, что наряду с верой в мощь человеческого разума данной эпохе было присуще ощущение бессилия. «...Самые великие деятели Ренессанса всегда чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, какую-то его... беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве и в религиозных постижениях»¹.

Тем не менее, представление о человеке как о творческом существе, содержащем критерии творчества в себе самом, является важным шагом в понимании сути субъективности. Это означает, что человек не определяется до конца никакими внешними параметрами, он оказывается существом с неопределенной природой. Данная мысль особенно ярко выражена у флорентийских неоплатоников. «Не даем мы тебе, о Адам, — говорит Пико Делла Мирандола, — ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению»². Глава флорентийской платоновской академии Марсилио Фичино говорит о человеке следующее: «Он живет жизнью растений, поскольку, насыщаясь, потворствует телу. Он живет жизнью животных, поскольку подвержен чувственным ощущениям. Он живет на человеческий лад, ибо разумно обдумывает человеческие дела. Он живет... жизнью ангелов — поскольку вникает в божественные материи, жизнью Бога... так что род человеческий способен стать всем, жить всеми жизнями»³. Положение человека представляется здесь промежуточным между божественными и земными иерархиями.

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения.— М., 1978.— С. 612.

² Мирандола Делла П. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология: В 2-х т. Т. 1.— М., 1981.— С. 249.

³ Цит по: Баткин Л.М. К истолкованию итальянского Возрождения: Антропология Марсилио Фичино и Пико Делла Мирандолы // Из истории классического искусства Запада.— М., 1980.— С. 34.

Тезис о человеке как до конца не определенном существе, сформулированный философами Возрождения, по-видимому, имел определенные негативные нравственные последствия. Эпоха Возрождения знаменует собой движение в сторону утверждения самоценности индивидуального бытия личности. В некоторых радикальных концепциях это сопровождается выводами, которые могут показаться прямо аморальными. Так, например, Лоренцо Валла утверждает, что ради спасения индивидуальной жизни позволено предательство. «Какой смысл в том, что родина будет существовать, если меня не будет?» — задает он риторический вопрос. Безнравственность на первый взгляд совершенно очевидно выступает в произведениях Макиавелли, утверждавшего допустимость любых средств при достижении политических целей.

Однако подобные радикальные выводы еще не свидетельствуют об абсолютно безнравственной позиции. В случае Лоренцо Валлы это защита антропологических, природных оснований личностного бытия, что было определенным шагом вперед, по сравнению с христианством. Для Макиавелли освобождение от ценностного аспекта политической деятельности выглядит как стремление построить теорию об определенной сфере общественной жизни по образцу естественнонаучного знания, т. е. освободить последнюю от всякой субъективности. Это, однако, не означает, что субъект, осуществляющий политическую деятельность, не имеет никаких идеалов. Наоборот, он может удовлетворять свои личные амбиции в деятельности, направленной на благо народа, утверждать собственную субъективность в политической борьбе за национальное объединение, независимость и т. д. В истории подобные совпадения нередко имели место.

Выход из положения, в котором неопределенность бытия человека как творческого существа порождает и неопределенность его нравственных решений, думается, был найден Эразмом Роттердамским. Он говорит, что если человек «ни Божьей справедливости не боится,.. если ни надежда на бессмертие, ни страх вечного наказания не мешают ему, если не препятствует ему даже тот врожденный стыд греха, который способен удержать и души язычников, то пусть его устрасит

тысяча неприятностей, которые преследуют грешника в этой жизни: беславие; потеря имущества, нужда, презрение и ненависть добрых людей, страх, беспокойство и тяжелые муки совести»¹. Здесь утверждается в общем-то верная мысль о том, что в личностном плане основания для выполнения нравственных требований могут быть разные. В своем самоопределении субъект нравственного выбора вправе принять ту или иную важную в контексте его общего мировоззрения идею. Такой подход принципиально расходится с прежней логикой философского мышления, пытающегося навязать человеку единственное основание нравственного выбора и призывающей строить жизнь в соответствии с одним совершенным жизненным принципом.

Эпоха Возрождения в целом пытается возвеличить человека, но замыкаясь на интеллектуализме, она в значительной мере не может преодолеть созерцательного отношения к жизни, хотя и пытается утверждать принцип активного бытия. Созерцательное отношение особенно выражено в концепциях, ориентированных на неоплатонизм.

Достоинство человека при подобной установке фактически получает значительные ограничения, так как человек остается растерянным перед фактом невозможности определения целей бытия. Эти цели невозможно утверждать без ориентации на практически-преобразовательную активность. Наоборот, Реформация, о которой речь впереди, теоретически унижает человека, превращает его в ничтожество перед лицом Бога, но возвышает его в качестве субъекта действия, толкает его к практической активности и тем самым — возвеличивает его в смысле того, что он становится реальным субъектом целеполагания.

Наиболее радикально активно-преобразующее отношение к действительности было выражено в эпоху Возрождения **Джордано Бруно (1548–1600)**. Это достаточно поздний по времени жизни мыслитель названной эпохи. Он был, если так можно выразиться, старшим современником Галилея, и если бы церковная инквизиция не прервала его жизнь — мог бы даже

¹ Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М., 1986. — С. 189.

познакомиться с законами Кеплера, опубликованными в 1609 и 1619 г. Эти законы математически подтверждали положение Бруно о вращении Земли вокруг Солнца. Галилей, как известно, публично отрекся от своих воззрений. Бруно отказался это сделать. Кроме того, он представлял для церкви большую опасность, так как, кроме своих чисто научных воззрений, высказывался еще против феодальных привилегий, объявлял традиционные христианские догматы суевериями.

Дж. Бруно видел характерное для эпохи возрастание производительных сил, развитие новых экономических отношений. В его идеях о будущем общественном устройстве, изложенных в книге «О героическом энтузиасте», поэтому большое внимание уделяется развитию промышленности, научному знанию, использованию сил природы в промышленном процессе. В другой работе — «Изгнание торжествующего зверя» Дж. Бруно резко выступает против засилья католической церкви, церковной инквизиции.

В собственно нравственной концепции Джордано Бруно обращает на себя внимание понятие «героического энтузиаста». Это человек, преодолевающий в порыве своей активности всякие устаревшие, застывшие формы существования. Своими действиями он дает пример другим, ведет за собой людей. Несомненно, что героический энтузиаст объединяет себя с целым, т. е. с обществом, с прогрессивными тенденциями его развития. Однако механизм этого объединения остается неясен. Поэтому Бруно вносит в свою систему пантеистическое основание. Героический энтузиаст как бы выражает волю божества, объединенного с миром и раскрывающего свои потенции вместе с его развитием.

Вместе с тем героический энтузиаст не представляет непосредственное выражение воли божества. Он не пророк, не мессия. Божественный план постигается им за счет определенных познавательных способностей. В соответствии с эзотерической традицией Бруно отводит определенную роль интуиции. Героический энтузиаст может действовать интуитивно. Но он обладает также и другими познавательными способностями, а именно — может действовать, будучи искусственным в созерцании. Это весьма интересный поворот в развитии философской мысли. Созерцание совершенно определенно утверждается здесь не как цель,

не как образ жизни, а как средство познания. Античность смешивала то и другое: там созерцание из способа познания постоянно и во многом закономерно превращалось в образ жизни мудреца. Здесь его задачи ограничиваются областью познания, в целом подчиненного задаче практического преобразования мира.

6.3. Реформация

Эпоха Реформации конкурирует с эпохой Возрождения и частично совпадает с ней по историческому времени. Один из последних и выдающихся представителей Возрождения Эразм Роттердамский вел открытую дискуссию с Лютером и был побежден им, хотя аргументы Лютера, кажется, совершенно не укладывались в разум. Но разум, как оказалось, и не был нужен для данной эпохи. Победа Лютера была обусловлена тем, что он выражал национальную идею и нашел мощную социальную базу в лице ущемленного немецкого бюргерства.

Ко времени выхода Лютера на историческую арену католическая церковь во многом потеряла свой авторитет за счет практики индульгенций и вообще за счет нейтрального нравственного отношения к труду как таковому. Ценился не сам труд, а лишь завещание Богу его результатов, т. е. пожертвования католической церкви, монастырям, благотворительная деятельность. Идея труда как средства спасения, возникшая было в середине средневековья, снова отодвинулась на задний план созерцательной установкой схоластики и интеллектуализмом эпохи Возрождения. Поворот Лютера к идеям теологии воли, к учению Аврелия Августина выглядит в этой связи совсем не случайным.

У Августина Лютер взял идею предопределения. Ее корни можно проследить в манихейской ереси, которой Августин придерживался в начале жизни. Идеи Августина вошли в историю развития христианской доктрины под названием «Теология воли». Суть теологии воли заключается в предельно сильном акценте, сделанном на теоретическом осмыслении утверждения о произвольности божественного творения мира. Бог рассматривается как существо, не только

творящее мир, но и постоянно контролирующее все процессы, происходящие в сотворенном; поддерживающее их развитие своими энергиями и способное неожиданно (чудесным образом) изменить моральную позицию человека, дать ему прозрение и спасение. Сам Августин в «Исповеди» неоднократно подчеркивает божественное воздействие на собственную душу, приведшее его к отказу от идей манихейства и принятию христианства.

В схоластике, в теологии разума, наоборот, утверждается, что сотворенный мир развивается по естественным законам. Вмешательство же божества возможно как чудо, нарушающее нормальное развитие событий. В условиях позднего Средневековья возникает ощущение неустойчивости бытия. Бремя разного рода поборов, угрозы со стороны мусульманского мира, эпидемии чумы, создают представление о самом факте существования человека как о некотором чуде. Случайные факторы начинают существенным образом влиять на индивидуальные судьбы, и все это воспринимается как произвол божественной воли. Как отмечает Л.М. Косарева: «Настроение новоавгустинцев, францисканцев, можно выразить следующим образом: поскольку творение вселенной не есть естественная необходимость, а вызвано свободным решением бога, оно есть чудо. И надо постоянно удивляться этому чуду творения. Это настроение ярко выражено, например, в так называемом «Гимне творению» Франциска Ассизского»¹.

Через идею божественной воли Лютер вводит представление о предопределении. Это весьма мрачная и пессимистическая доктрина, согласно которой определенные люди исходно предопределены Богом к смерти, они не могут избежать уготовленной им дороги в ад, а их моральные усилия, направленные на изменение собственной судьбы, оказываются тщетными. Другие люди избраны для вечной жизни. Дело заключается, однако, в том, что никто точно не знает, избран он или нет. Подтверждение этому можно найти лишь в успехе своей земной активности, в реализации своего

¹ Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени.— М., 1989.— С. 71.

призвания. Согласно Лютеру, человек не должен стремиться изменить своего социального положения, ведь подтвердить его избранность может успех любого труда. Даже последняя служанка, хорошо выполняющая свое дело, может получить через это подтверждение своей избранности. Сторонник более радикальной реформации Кальвин, в отличие от Лютера, считал, что человек может выйти за пределы отведенной ему при рождении сферы бытия. Бытие под благодатью развивается, с его точки зрения, именно как расширяющееся, приводящее ко все новым успехам существование. Связь такой позиции с развитием капиталистической формации очевидна. Лютер занимал гораздо более умеренные позиции. Он, как известно, решительно выступил против идеи секуляризации церковных земель, проводимой крестьянским вождем Т. Мюнцером, и возглавил борьбу против последнего, заявив, что он принимает на себя всю пролитую при этом кровь и лично он, Лютер, ответственен за это перед Богом.

Поведение Лютера как пророка, чувствующего Бога в своей душе, вызывало решительный протест со стороны Эразма Роттердамского, который высмеивал Лютера в «Диатрибе о свободе воли», говоря что Христос и ветхозаветные пророки творили чудеса, поэтому им верили. Вдруг появляется какой-то Лютер. Он не творит чудес и не собирается этим заниматься, но осмеливается утверждать, что действует от имени Бога. Тем не менее, именно данное положение протестантизма привело к возвеличиванию человека, несмотря на провозглашаемое реформаторами ничтожество последнего перед лицом Бога. Это умение принять ответственность на себя, пусть со ссылкой на руку Бога, привело к выходу на историческую арену независимой личности, опрокидывающей устои старого общества, и даже сказало на позиции ученого Нового времени, решительно отбрасывающего старые авторитеты.

Принцип личной веры, индивидуального общения со святым духом, предложенный Лютером, требовал существенного изменения христианской доктрины. Прежде всего в отношении таинства евхаристии. Святые дары, вкушение хлеба и вина как тела Господня приобретает чисто символическое значение. Всякие

реликвии, с точки зрения Лютера, имеют смысл лишь в связи с отношением к ним людей, а не в связи с какой-то способностью этих предметов передавать божественную благодать. Таким образом, идея о том, что монастыри, церковь или святые предметы могут как-то перераспределять божественную благодать, обеспечивать спасение за пожертвование или тем более за покупку индульгенций — решительно отвергается. Пространство в протестантской доктрине не имеет особых сакральных точек. Сакральным становится все.

Эразм Роттердамский также решительно возражал против идеи Лютера о предопределении. С его точки зрения, это обесценивает моральные усилия. Данный аргумент кажется очевидным. Но и он не сработал в пользу Эразма в его полемике с Лютером. Дело опять же заключается здесь в том, что каждый надеется быть избранным и потому не хочет произвольно нарушать моральные обязательства. Значение последних, конечно, признается в протестантской доктрине, хотя и не их исполнение является главным для спасения.

Идея избранности сочетается в протестантизме с идеей призвания, успешная реализация которого как раз и служит подтверждением избранности. В ходе эволюции протестантизма идея призвания практически полностью вытесняет идею избранности. Современный протестантский теолог Пауль Тилих говорит о том, что целью Бога отнюдь не является наказание любого из людей, последнее имеет лишь символическое значение в смысле устрашения. Что же касается идеи призвания, то она с самого начала занимает очень важную роль в протестантской теологии. Один из лидеров пуританизма Р. Бакстер говорил, что на вопрос о том, нужно ли отказываться от земного призвания, от активной жизни, нужно решительно дать отрицательный ответ. Человек может удаляться от мира, только если он чувствует к этому личное призвание, и такое удаление, собственно, является выполнением данного ему Богом предназначения. «Благодать станет заметной и видимой, если вы упорны и последовательны в Ваших трудах... Ибо само упражнение в любви к Богу и человеку, в достижении божественного состояния ума и святой жизни, заключает осязаемое удовольствие в самом себе и доставляет наслаждение лицу, которое

этим занимается. Ибо если человек захотел бы воспользоваться своей образованностью и мудростью, то единственный путь заключается... в чтении и размышлении над некоторыми святыми книгами и в открытии некоторых тайн в ремеслах и науках... Какое наслаждение испытывали изобретатели морской карты, магнитного притяжения, книгопечатания, ружей от своих изобретений! Какое удовольствие испытывал Галилей от своих исследований с помощью телескопа неровностей и затемненных частей Луны...»¹.

Таким образом, с самого начала в протестантизме заключена идея о самоценности земного бытия и о том, что благодать должна быть добыта собственными усилиями. Но этот вывод не является прямолинейным, он как бы замаскирован под общим слоем религиозных представлений, постоянно подчеркивающих ничтожество человека перед лицом Бога.

Как можно объяснить социокультурные основания такого религиозного представления? По-видимому, здесь можно увидеть развитие того же противоречия, которое в Средние века привело к необходимости поиска баланса между собственными усилиями человека и божественной благодатью. В эпоху становления капитализма человек приобрел большее могущество в преобразовании природы. Он в меньшей степени зависел от стихийных сил, чем человек начала Средневековья, и мог положиться на собственные усилия. Но он в еще большей степени оказался зависимым от стихии новых социальных отношений. Неожиданные возвышения и банкротства, появление трудно схватываемых сознанием феноменов бытия в виде безличных, отчужденных социальных отношений, т. е. денежного обмена, приведшего в конце концов к замене личных отношений вещными — несомненно, способствовали распространению идеологии, в которой земное бытие полагалось ничтожным и зависимым от потусторонней воли. К этому следует добавить, что расширение возможностей в овладении природой всегда оборачивается и новыми зависимостями от ее капризов. Это особенно проявилось в эпоху становления капитализма, освоения Нового Света. Человек,

¹ Цит. по: Косарева Л.М. Указ. соч.— С. 79.

действительно, оказался способным переплыть океан, победить сопротивление народов, населявших колониальные владения, но его жизнь по-прежнему зависела от многих случайностей. У мужественных первооткрывателей на карту часто было поставлено все. Простое опрокидывание лодки, на которой сплавливались добытые долгим трудом в лесах Северной Америки и Канады шкурки пушных зверей, часто лишало человека всего, приводило к его полному разорению, а нередко и к смерти. Золотая лихорадка также создала такие условия бытия, в которых очень многое зависело от случая. Ясно, что в таких условиях человек просто не мог остаться наедине с самим собой, без надежды на помощь со стороны всемогущего Бога. Это и объясняет распространение казалось бы весьма противоречивой по своим основным тезисам идеологии, каковой, собственно, и является протестантизм. В этом смысле очень точно звучит характеристика учения Мартина Лютера, данная Л. Фейербахом: это «...гимн Богу и пасквиль на человека. Но оно является нечеловеческим только в зачине, а не в развитии, в предпосылках, а не в следствиях, в средствах, но не в цели... То, что Лютер отнял у тебя как у человека, он возместил тебе в Боге и притом сторицей»¹.

По сравнению с эпохой Возрождения, в Реформации возрастает представление о серьезности бытия. Игровые интерпретации, связанные с представлением о неопределенности человека как субъекта жизнедеятельности, вытесняются однозначным серьезным отношением к выполняемой человеком работе, ведь она служит теперь критерием для подтверждения избранности Богом, дает надежду на спасение и вечную жизнь. Именно такое серьезное отношение к миру, объединяющее людей принципиально одной моралью, несмотря на то, что они выполняют разные виды деятельности, оказывается отвечающей новому капиталистическому элементу жизни — распространению всеобщего обмена, в котором всегда есть универсальный масштаб, а именно — заложенный в обмене эквивалент.

¹ *Fewerbach L. Luther-Studien.* Цит. по: Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас.— С. 55.

6.4. Либеральная идеология в процессе возникновения капитализма

Возникновение либеральной идеологии обусловлено разрушениями, вызванными религиозными войнами, а также несправедливыми социальными порядками, порожденными соединением старых феодальных структур с новыми социальными отношениями, характеризующими уже капиталистическое общество. Ранний либерализм развивается в Англии и Голландии. Он прежде всего отстаивает религиозную терпимость. Вообще говоря, в основе либерализма в философском плане лежит принцип сомнения, допущение того, что люди могут ошибаться в своих взглядах, поэтому они не могут фанатично отвергать взгляды других людей.

Допущение свободы взглядов сочетается с принципом этического и социального индивидуализма. В то же время ясно, что в обществе не может быть абсолютной свободы поведения. Требуется соблюдение каких-то общих правил, обеспечение общих условий деятельности. Либерализм, собственно, и пытается сочетать индивидуализм с возможностью утверждения таких правил жизни, которые бы позволили избежать взаимных конфликтов, следующих из индивидуальных интересов. Таким образом, либерализм пытается примирить этический индивидуализм с единым порядком в обществе. В истории философии этический индивидуализм ярко представлен уже у киников и киренаиков, скептицизм расцветает в эпоху эллинизма в Греции и далее развивается на римской почве.

Христианство в целом нанесло удар по скептицизму, так как апеллировало к истинам Священного Писания. Но у христианских мистиков также можно найти скептические идеи, связанные с утверждением непознаваемости Бога и представлениями о божественных энергиях, незримо влияющих на жизнь человека. По сравнению с Античностью, особенно с эпохой эллинизма, христианство мировоззренчески было, конечно, более нетерпимо, так как связывало спасение с идеей единого всемогущего Бога.

Толерантность, т. е. терпимое отношение к другому, в рамках христианской доктрины допускалась ско-

рее по практическим соображениям, исходящим из понимания того, что нельзя заставить уверовать силой, или просто потому, что этой силы еще не было в период раннего христианства. В позиции Тертуллиана толерантность выглядит, например, как временная мера, связанная с недостаточным распространением христианства. В позднейшей истории христианской церкви можно увидеть множество примеров нетерпимого отношения к инакомыслящим. Скажем, в 392 г. Константинопольский эдикт запрещает язычество на всей территории империи. Августин провозглашает теорию насильственного спасения, послужившую позднее основанием для введения инквизиции. В 403 г. на Церковном соборе принимается решение об обращении к императору за помощью в борьбе с донатистами. В 405 г. Гонорий издает «Эдикты единения», прекращающие церковные распри. Сама же инквизиция, как официально признанный институт, распространяется позднее, в XIII в., когда католическая церковь уже чувствует свою силу. Послабление жесткой линии происходит в эпоху Возрождения и после кровавых событий Реформации. В 1598 г. Генрихом IV был утвержден «Нантский эдикт». В нем католицизм объявлялся господствующей религией, но гугеноты получали право исповедовать кальвинизм и занимать государственные должности.

Либеральные идеи как таковые начинают развиваться гораздо позднее и выходят за рамки простого терпимого отношения к инакомыслию. Их основой прежде всего является разделение частной и общественной жизни, признание необходимости общих правил, защищающих право собственности, гарантирующих основные свободы, право передвижения при допущении разнообразия образа жизни и индивидуальных взглядов. Либерализм особенно бурно развивается в Англии и Америке в XVIII в.

В Америке либерализм имеет свою особую историю. Мы уже говорили о своеобразной рефеодализации в позднем Средневековье. В начале Нового времени социальный гнет еще более обостряется. Заселение Америки представляет опыт бегства людей от больного, испорченного общества. Первоначально переселенцы не хотели иметь никакого специального органа насилия, защищающего их права. Ковбой в классичес-

ком виде сочетал в себе единство законодательной и исполнительной власти в одном лице. Возможно, переселенцы двигались все дальше и дальше на запад именно потому, что стремились убежать от форм организованной жизни, по необходимости создаваемой на местах постоянного поселения. Тем не менее, и там очень быстро возникла потребность в существовании органов, регулирующих общественный порядок. Так индивидуализм пришел на практике к необходимости утверждения минимальных правил, обеспечивающих справедливые условия совместного общежития.

Идеология либерализма сыграла огромную роль в развитии современного капитализма. Это прежде всего относится к возникновению государства нового типа, имеющего конституционные гарантии прав человека и четкое распределение властных полномочий между различными ветвями власти. Аргументация необходимости такого государственного устройства представлена во многих философских концепциях Нового времени, в частности — у Дж. Локка (1632–1704).

Дж. Локк считал, что человек обладает неотъемлемыми правами на охрану своей жизни, своей собственности, на распоряжение всем тем, что ему принадлежит, даже на распоряжение своим телом. Эта радикальная точка зрения означала выход за пределы патриархального понимания отношения индивида и общества, в котором все основные параметры индивидуального бытия мыслились как заданные со стороны традиции, носителем которой выступало старшее поколение, заслуженно пользующееся в традиционном обществе большим уважением. В патриархальном обществе просто не возникало вопроса о том, может ли человек распоряжаться своим телом, может ли он, например, совершать самоубийство. На такой вопрос заранее давался однозначно отрицательный ответ.

Индивидуальное тело еще не воспринималось в патриархальном обществе в качестве собственно индивидуальной ценности. Оно было общественным достоянием, частью коллективного носителя, выражающего мощь рода, общины или какой-либо иной социальной группы. Выход за пределы патриархального общества изменяет подобное восприятие. Становясь хозяином своей судьбы, своего имущества, своего тела,

человек в последовательно либеральной позиции приобретает права делать со всем этим все, что он хочет. Именно поэтому современное западное либеральное общество испытывает, например, сложности с вопросом о том, на каких основаниях можно запрещать или по крайней мере морально осуждать проституцию. Ведь если тело есть собственность, с ним можно делать все что угодно. В том же ключе обсуждается проблема эвтаназии, возможность продажи органов, используемых для пересадки и т. д.

Такие вопросы, конечно, еще не вставали перед Дж. Локком. Тем не менее, продолженная в его политических произведениях разработка традиции общественного договора свидетельствует именно о том, что человек как единичный субъект выводится из-под власти группы, ради общего блага которой он фактически живет в традиционных обществах. В либеральном мировоззрении отношения переворачиваются. Высшей ценностью становится именно отдельный индивид, а общество рассматривается в качестве плохого или хорошего в той мере, в какой оно защищает его права, дает возможности для самовыражения, удовлетворения личного интереса. Такое представление заложено во всех теориях общественного договора.

Идеи общественного договора получают у Дж. Локка детальную, более глубокую, по сравнению с Ф. Бэконом, разработку. Локк использует понятия естественного (природного) и человеческого законов. Человеческий закон представляет, согласно Локку, концентрацию природного закона применительно к условиям человеческого общества.

«Естественное состояние, — говорит Локк, — имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого...»¹. В общественном состоянии люди, согласно Локку, передают органам государства те неотъемлемые права, которые принадлежали им в естествен-

ном. Так, право самозащиты передается органам исполнительной власти, а задача интерпретации (концентрации) природного закона становится функцией законодательных органов. В этой теории на первый план выдвигается признание права индивида на самозащиту и оценка эффективности государственных органов прежде всего с точки зрения того, насколько эффективно государство выполняет данную функцию после перехода от естественного состояния к общественному. В классическом либерализме образом государства становится образ ночного сторожа. Государство в соответствии с этим воззрением не вмешивается в гражданскую жизнь, в сферу удовлетворения экономических интересов, где каждый имеет неравное положение, но равные возможности, а лишь следит за охраной основных прав человека.

Человек в таком воззрении, несомненно, представляется самостоятельным субъектом жизнедеятельности. Но он же, в силу того, что деятельность его в условиях рынка и развитого разделения труда носит частичный характер, испытывает некоторый недостаток целостности бытия. Парадокс развития самосознания заключается в том, что, осознав свою самостоятельность, выйдя из мировоззренческой скованности властью космических сил, человек снова не может решить всю ту же, проявившуюся еще в античных дискуссиях проблему: как же в благо единичного входят критерии, идущие от благо общего, общества; как эти критерии завершают целостность самого единичного.

Либеральная позиция, несомненно, выражает практику существования человека в обществе, система стимулов труда которого построена на основе реализации частного эгоистического интереса. В результате происходит разрыв между глубинными нравственными основаниями бытия, зовущими к объединению с другими людьми, и теми нравственными идеями, которые пытаются выразить стремление к самоутверждению на основе ограниченных ценностей эмпирического существования. Данное противоречие виделось многими мыслителями еще в эпоху расцвета классического рыночного капитализма. Здесь несомненно стоит упомянуть Ж.-Ж. Руссо, критиковавшего капиталистическую действитель-

ность с позиции сенсуалистической¹ этики. С его точки зрения, общество, основанное на частной собственности, разделяет людей, искажая их подлинные чувства. Действительная же чувственная природа человека зовет его не к разъединению, а к объединению с другими людьми.

Г.В.Ф. Гегель полагал, что подчинение жизни реализации ограниченного частного интереса соответствует лишь определенному общественному этапу развития — классическому гражданскому обществу, которое затем снимается государством в высшем понимании общественного назначения последнего. В развитом государстве происходит объединение индивидуальной воли с общественной.

■ 6.5. Механицизм и стоическая установка нравственного сознания в капитализме XVII в.

В 1630—1640 гг. в Англии были опубликованы работы: Гассенди «О жизни и смерти Эпикура» и «Свод философии Эпикура»; У. Чарльтон «Эпикур и его мораль». В этот же период Т. Стенли публикует «Историю философии», в которой подробно рассматриваются древнегреческие атомисты. Переводится поэма Лукреция Кара «О природе вещей».

С чем же связан такой интерес к философии Эпикура? Очевидно, что в идеях древнегреческих атомистов философы того времени пытались найти какие-то ответы на жгучие вопросы современности. Понятно, что новые социальные условия требовали изменения субъекта познания и действия. Он, с одной стороны, должен был приобрести такое мировоззрение, в котором как-то обосновывалась бы возможность и перспективность развития усилий по преобразованию мира. Однако, с другой стороны, положение человека в мире было еще слишком ненадежно. Очень многое зависело от непредвиденных событий, социальных и природных катаклизмов, избежать которые человек был не в силах. Отсюда второй составной частью нового мировоз-

¹ Сенсуализм — учение, признающее ощущение единственным источником знания.

зрения должна была стать идея предопределения, судьбы, против которой бесполезно бороться, которую можно только безропотно принять.

В философии Эпикура как раз можно увидеть и то, и другое. Его идея об отклоняющемся атоме допускала возможность приспособления человека к необходимости, а его правила жизни позволяли безропотно принимать нежелательные повороты судьбы. В отличие от Аристотеля, у которого человек стремился к совершенству, заданному со стороны божественных форм, у Эпикура человек рассматривается как центр собственной духовной активности.

В стоицизме идея всеобщего детерминизма также сочеталась с представлением об активности человека, направленной на выполнение своего предназначения. Но для новой эпохи требовалась уже иная аргументация самой идеи детерминизма. Стоицизм не устраивал человека Нового времени заключенной в нем идеей космического закона. В результате влияния христианства космос престал восприниматься в сознании людей в качестве творческой и упорядочивающей бытие силы. Духовное и материальное было принципиально разделено в христианской философии. Это разделение сохраняется и в философии Нового времени. Совсем не случайно у Декарта появляется идея психофизического параллелизма, духовная и материальная субстанция мыслятся как не имеющие никакой взаимосвязи. Совпадение наших действий с нашими мыслями является, с точки зрения Декарта, чисто внешним совпадением. Но если это так, если идеальное и материальное совершенно не взаимосвязаны, причина детерминизма, причина закономерной смены событий, разворачивающихся в материальном мире, должна быть найдена в самой материи, она не может находиться ни в каком космическом законе.

Идеи древних атомистов, обогащенные новыми достижениями науки, связанными с развитием астрономии, химии, физики, позволили увидеть причину детерминизма в механике, в идее постоянства количества движения, неуничтожимости атома, инерции и толчке как основных принципах взаимодействия, лежащих в основе всех действующих причин. Распространение идей механицизма и развитие механики как теорети-

ческого знания, конечно, нельзя объяснить только непосредственными практическими запросами развивающегося капиталистического производства. Последнее на том этапе развития еще в очень малой степени требовало специальных знаний. Основные изобретения, способствующие развитию машинного производства, не были сделаны профессиональными учеными. Так, часовщик Уатт изобрел паровую машину в 1774 — 1784 гг., цирюльник Аркайт — прядильную машину в 1738 г., рабочий ювелир Фултон — пароход в 1807 г. Таким образом, даже в начале XVIII в. механика как таковая еще не нужна была для обеспечения практических потребностей капиталистического производства.

Мы согласны с выводом Л.М. Косаревой о том, что появление новой механистической концепции в философии, становление механистического мировоззрения в целом отвечало прежде всего не потребностям практики развития производительных сил, а потребностям производства нового типа субъекта деятельности и познания. «В... моральном «поле» требований «выжечь» в себе субъективные аффекты, стать способным к трезвой самооценке, к объективному наблюдению и анализу действительности возникает новый механистический образ природы, вобравший в себя учение реформаторов о физическом мире и физические идеи позднеантичных философских систем, альтернативных аристотелианству (стоиков, эпикурейцев, неоплатоников)»¹.

Механика хорошо сочетается с идеей божественного творения материи, которую людям того времени было трудно сразу преодолеть. Это объясняет сочинения, написанные в это время против Аристотеля, например, — сочинение Пьера Гассенди «Парадоксальные упражнения против аристотеликов». В нем математик и астроном, сторонник сенсуалистической теории познания Пьер Гассенди (1592 — 1655) признает сотворение атомов Богом, критикуя аристотелевскую идею вечности материи. Для механистического мировоззрения допустить акт творения было легче. Это объясняло, откуда берется первоначальный толчок, вызвавший движение, и устранило мысль о возможности внутрен-

¹ Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. — М., 1989. — С. 46.

ней активности материи, присущего ей напряжения, что потребовало бы уже совершенно другой картины мира, допускающей взаимодействия, отличные от простых механических толчков.

В развитии нового мировоззрения сыграла свою роль определенная интеллектуальная традиция, которая зарождается еще в эпоху Возрождения, но получает мощный стимул развития главным образом в связи с идеями Реформации. В эпоху Возрождения, конечно, возрастает интерес к научному познанию и количественным методам исследования природы. Но этот интерес был ограничен интеллектуализмом эпохи. Труд великих художников, скульпторов, архитекторов названной эпохи оценивался еще очень низко. В духе аристотелевской традиции он рассматривался как манипуляция с материальными предметами и потому — как более низкий вид труда, по сравнению с духовными способами постижения мира. Призыв к опытному познанию природы остался в записных книжках Леонардо. Потребовалась Реформация, уравнивавшая достоинство разных видов труда, для того, чтобы в естествознание действительно вошли количественные методы и идея о переустройстве мира с помощью искусственных технических средств. Для эпохи Возрождения в целом больше был характерен интерес к магиям, предполагающим возможность воздействия на природу только благодаря познанию ее собственных законов без создания для этого сложных технических систем, что, конечно, уже потребовало бы изменения формы материальных предметов.

Благодаря Реформации разные виды труда были уравнены в своем значении. Таким образом, ученые, относящиеся к интеллектуальной элите общества, получили реальный стимул к развитию экспериментального знания. Кроме того, развитый благодаря идее личного общения с Богом принцип индивидуальной ответственности, способствовал развитию независимого мышления. В научном знании появился, по существу, не представленный ранее элемент — гипотеза. Ученый Нового времени как независимая, самостоятельная личность на свой страх и риск предлагал собственное объяснение фактам на основе произведенной им самим теоретической идеи.

В XVII в. несмотря на механическую картину мира, казалось бы, требующую утверждения строгой причин-

ности, и в теоретическое знание, и в представления о формах практического поведения вводится идея вероятности.

В принципе такой подход заложен уже в философии Эпикура, интерес к которому совсем не случайно необыкновенно возрастает в этот период. Эпикур говорил, что объяснение происходящих событий само по себе может быть достигнуто разными способами. Оно, следовательно, является лишь вероятным. Такая концепция находит отклик в душах и представлениях людей Нового времени. Она допускает идею о вероятностном знании, о собственной личной ответственности за принятые на основе этого знания решения, что соответствует духу эпохи.

Что же происходит с субъектом при столь противоречивом сочетании идей, с одной стороны, допускающих гипотетическое вероятностное знание, с другой — тяготеющих к образу законченного, совершенного или лучше, следуя Лейбницу, сказать оптимального мира, сотворенного создателем?

Субъект в такой теоретической картине неизбежно раздваивается на два уровня бытия. Низший уровень бытия представляет действующего, чувствующего, стремящегося получать радость от жизни человека. На этом уровне как бы действуют обычные механизмы познания, связанные с эмпирическим и теоретическим знанием. Последнее, однако, остается вероятностным знанием, зависимым от субъективной интерпретации мира, от характера гипотез, выдвигаемых ученым. На высшем уровне бытия субъект обезличивается. Он оказывается всезнающим, и потому безразличным к действительности, в которой, как полагается, ничего уже изменить нельзя. Таким образом, возникает стоическая установка нравственного сознания. Она прекрасно сочетается с идеями механики, отстаивающей тезис сохранения количества движения, выводящей все многообразие мира из простых механических взаимодействий, в силу чего мир оказывается полностью детерминированным, неподвластным субъективной воле. Его, соответственно, можно только невозмутимо принять.

Утверждение идеи всеобщего детерминизма отчасти основывается на научном воззрении, вытекающем из механической картины мира. Но в таком случае

стоическая установка — просто подкрепленное научным познанием чувство. Видимо, этого было недостаточно для обретения спокойствия души в трудных условиях бытия, отвечающих XVII в. Поэтому к простому научному выводу из механической картины мира добавляется еще особый род интуитивного познания, дающего, как полагалось, полное видение всех причинно-следственных связей. У Спинозы этот род познания приводит к пониманию того, что свобода есть познанная необходимость. Свобода понимается здесь именно в стоическом плане, как спокойное отношение к миру, связанное с пониманием неизбежности всех разворачивающихся во времени процессов.

Понятно, что в судьбе человека могут быть такие события, такие радикальные изменения, которые приводят к последующим сожалениям о случившемся, может быть к сожалениям о неправильно принятых решениях. Философия Спинозы дает в этом плане утешение, утверждая, что изменить все равно было ничего нельзя, так как эмпирическая активность субъекта в причинно детерминированном мире есть по существу только иллюзия.

Но интуитивное познание не осуществляется просто так, без усилий. Оно требует выполнения определенных правил, ведущих человека к совершенству. Этот вопрос подробно разбирается Р.Г. Апресяном в исследовании, посвященном этике Нового времени. Он показывает, что в этике совершенства реализация необходимости предстает у Спинозы как элемент божественной природы. «Соответственно и понятия добра и зла наполняются Спинозой новым содержанием — это понятия, отражающие аффекты радости и печали, благодаря которым, если они познаны, человек получает возможность соотносить свои деяния с законами природы и, освободившись от рабства, возвышаться к совершенству. В этом в тенденции и состоит блаженство»¹. Таким образом, в данном виде этики аффекты радости и печали выступают в иной функции. Теперь они уже не цели самостоятельных стремлений, а контролеры на пути субъекта к совершенству и блаженству.

¹ История этических учений. — М., 2003. — С. 589.

Сочетание механического воззрения с вероятностью, со скептической идеей можно со всей очевидностью обнаружить у Декарта. Это ярко представлено в его трех правилах морали:

- 1) «...повиноваться законам и обычаям моей страны, придерживаясь неотступно религии, в которой, по милости божьей, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном мнениями наиболее умеренными, чуждыми крайностей и общепринятыми среди наиболее благородных людей, в кругу которых мне придется жить»;
- 2) «оставаться наиболее твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и, раз приняв какое-либо мнение, хотя бы даже сомнительное, следовать ему, как если бы оно было вполне правильным»;
- 3) «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменяя свои желания, а не порядок мира, и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мнения и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное»¹.

Первые два тезиса совершенно очевидно свидетельствуют о том, что человек вынужден жить в условиях недостатка знания о мире. Он может приспособиться к нему лишь практически, ориентируясь на умеренные мнения, так как еще со времен Аристотеля известно, что умеренное дальше от крайностей и тем самым дальше от порока, дальше от неправильного. Твердость в решениях дает уверенность в жизни, поэтому мнения не следует менять. В этих идеях можно найти нечто общее с современным американским прагматизмом. Вера человека в правильность того, что он делает, дает ему лучшее психологическое восприятие жизни. Третье правило очевидно демонстрирует стоическую установку нравственного сознания, вытекающую из тезиса о том, что изменить в мире по существу ничего нельзя.

6.6. Эвдемонизм и сенсуализм XVIII в.

XVIII в. — это период относительной стабилизации капитализма, характеризующийся сглаживанием социальных противоречий. В этот период в философии и в моральной теории происходит усиление внимания к особенностям субъективной жизни, прежде всего к чувственной стороне человеческого бытия. «Сенсуалистическое понятие субъекта более полно и определенно выражало идеи эмансипации третьего сословия, чем рационалистическое миропонимание, которое в социальном плане чаще всего ограничивалось требованием внутренней стоической свободы»¹. Эмансипация субъекта от бремени причинности, делающей бессмысленными сопротивление судьбе, преобразование мира, первоначально идет по пути утверждения самоценности ощущений. Выбор определенных способов удовлетворения страстей и самих этих страстей как бы все более становится прерогативой человека и распространяется уже не только на низшие, но и на высшие уровни бытия. Деление эмпирического (конкретного) и теоретического или рационального (абстрактного) субъекта отбрасывается.

Скептицизм XVII в., представление о невозможности или крайней затруднительности получения завершеного знания о мире, в XVIII в. получает новое развитие. Постепенно формируется представление о том, что субъект не обладает познавательными способностями, обеспечивающими возможность получить такое знание. Интуитивное познание, способное дать такой образ видения мира, отвергается. Более того, в особенностях субъективной жизни начинает обоснованно видеться препятствие к получению подобного знания. Эти идеи в принципе были представлены в XVII в. у Бекона в его призраках познания, у Гоббса, разделявшего понятия протяженности (как объективного свойства материи, присущего телам) и пространства (как образа, создаваемого разумом). Но XVII в. в целом верил в возможность преодоления заблуждений, освобождение от призраков сознания, что, собственно, и достигалось на высших

¹ См.: Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики.— М., 1987.— С. 366.

уровнях бытия субъекта. В XVIII в. философская мысль движется к более конкретному пониманию субъекта как эмоционального и чувствующего существа. Это не только сопровождается признанием определенного права на субъективные предпочтения в способах организации жизни, т. е. предпочтении одних страстей другим, но и во все более явном утверждении идеи о том, что достичь конечного, совершенного знания нельзя. Распространяется представление о том, что мир в любом случае является интерпретированным субъектом и это непреодолимый барьер на пути получения всеобщего знания. Данная идея прослеживается у Локка (1632 – 1704) в его разделении первичных и вторичных качеств. Затем она еще более определенно всплывает у Беркли (1685 – 1753), который считает, что аргументы Локка относятся и к первичным качествам.

Творчество Локка в основном приходится на конец XVII в., но по своим тенденциям в нем уже проявляются идеи, очевидно заявившие о себе в XVIII в. Интуитивное познание у Локка — это познание самоочевидных истин нашего собственного существования, что отличается от декартовского «*cogita ergo sum*», поскольку, в отличие от Декарта, Локк не считает, что такое интуитивное познание способно говорить о существовании мыслящей субстанции. Еще более локковская интуиция отличается от Спинозовской, так как у Локка она вообще не претендует на получение научного знания, которое Локк называет демонстративным и полагает достижимым с помощью обычных средств эмпирического и теоретического познания. То, что метафизики представляют как знание, по мнению Локка, является чисто словесным образом. Реально существуют лишь единичные вещи, но мы, конечно, можем образовать общую идею и дать ей название. Демонстративное знание оперирует с общими идеями, которые производятся людьми как общие наименования единичных вещей или как выражение представлений. В демонстративном познании нам даны положения математики, этики, бытия Бога. Кроме демонстративного познания, существует еще сенситивное. Это познание единичных вещей. Оно наиболее достоверно, так как здесь возможна более или менее точная опытная проверка, особенно тогда, когда дело касается первичных качеств. Относительно

демонстративного познания опыт в принципе тоже является определяющим. Но некоторые предметы познания прямо не соотносимы с опытом. Попадая в затруднительное положение, заключающееся в признании необходимости обоснования общих идей, с одной стороны, и эмпирической базой познания — с другой, Локк движется в сторону утверждения конвенциональной природы научного знания. По существу, это шаг к осмыслению роли общества как коллективного субъекта культуры в осмыслении той самой субъективной интерпретации мира, которая не позволяет получить законченного знания, к которому так стремились философы XVII в.

В области нравственности Локк в принципе отстаивает эвдемонистический тезис. Он говорит, что истинное счастье — это наивысшее наслаждение, к которому мы способны. «...Вещи бывают добром и злом, только в отношении удовольствия и страдания. Добром мы называем то, что способно вызвать или увеличить наше удовольствие либо уменьшить наше страдание... Злом, напротив, мы называем то, что способно причинить нам или увеличить какое-нибудь страдание либо уменьшить какое-либо удовольствие»¹. Но удовольствия контролируются разумом. Принцип всякой добродетели заключается, согласно Локку, в том, чтобы человек мог отказаться от своего желания и поступать вопреки своей склонности, если это противоречит разуму². Отсюда получается, что предпочтение порока добродетели есть просто ложное знание.

Однако постольку, поскольку положения этики и не внутренние состояния души, и не единичные вещи, то есть они не даны ни в интуитивном, ни в сенситивном познании, их нужно обосновывать. Обоснованием занимается разум, но полное знание недостижимо. Поэтому у людей могут быть разные мнения относительно того, что же является действительным удовольствием. На основе этого тезиса, используя уже известные нам вероятностные представления, Локк аргументирует необходимость терпимости, соответствующей позиции либерализма. Степень согласия, которую мы даем любому предположению, зависит, согласно Локку, от оснований

¹ Локк Дж. Соч.: В 3 т.— Т. 1.— М., 1985.— С. 280—281.

² См.: там же. Т. 3.— М., 1988.— С. 432.

вероятности его полезности. Правильное понимание того, что мы должны действовать на основе вероятности (близкой к достоверности), есть милосердие и снисхождение друг к другу. Нельзя дурно обращаться с другими людьми только из-за того, что они не отказываются от собственного мнения. Милосердие здесь толкуется именно в плане терпимости к инакомыслию. На основе данной позиции Локк защищал необходимость веротерпимости (Письма о Веротерпимости 1689—1692 гг.) и вообще,— уважения к другому мнению.

Обращаясь к чувствам и эмоциональной жизни людей, философы XVIII в. тем не менее подчеркивают разные стороны эмоциональной жизни. Как отмечают А.А. Гусейнов и Г. Иррлитц, в натуралистическом сенсуализме — одном из основных течений классической буржуазной этики — наряду с рационализмом и пантеизмом различаются две линии: индивидуалистически-критическая и альтруистически-гармонизирующая. К первой принадлежат Б. Мандевиль («Басня о пчелах» — 1705 г.) и К. Гельвеций («Об уме» — 1758 г.). Ко второй относятся А. Фергюсон, Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит, Вольтер, Д. Дидро, Ж. Д'Аламбер¹. Относительно точного определения позиции Дж. Локка с точки зрения данной классификации авторы выражают некоторые сомнения, но все же считают возможным отнести его к гармонизирующей линии. Действительно, основания, по которым чувства влияют на нравственную позицию, у Локка совершенно отличны от Юга, Хатчесона, А. Смита и других, принадлежащих к гармонизирующему направлению. У последних нравственные чувства непосредственно влияют на мотивы поведения, заставляя действовать вопреки своекорыстным интересам. Локк же не обращается непосредственно к нравственным чувствам, а выводит милосердие из необходимости уважения к другому мнению, которое само по себе ценно в связи с тем, что невозможно иметь окончательного знания о том, что есть наслаждение. Индивид действует у него в соответствии со своим правильно понятым интересом, а не ради интереса другого.

Сенсуалистическая этика приходит к заключению о том, что основные формы морали имеют историчес-

¹ См.: Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики.— М., 1987.— С. 367.

кое происхождение. Но историзм этот первоначально не понимается как историзм самих чувств. Наоборот, полагается, что есть какой-то природный идеал, естественный закон, который не понимается или искажается в результате определенных социальных причин. Задача совершенствования общества и морали заключается, следовательно, в том, чтобы достичь данного идеала, просветить монарха, а вслед за ним и все общество, т. е. ликвидировать историческое заблуждение. Это становится основной идеей Просвещения.

Французский материализм, в целом продолжающий логику Просвещения в понимании исторического развития общества, выдвинул более радикальные идеи. Они прежде всего касаются выведения нравов из материальных условий развития общества, переходу к реальному исследованию последних и появлению идеи исторического развития чувственности человека. Последнее представлено у Гельвеция. Это уже явный отход от натуралистического сенсуализма и переход к историческому пониманию субъекта.

В противоположность названным радикально-критическим теориям в этике XVIII в. представлены теории, выводящие мораль непосредственно из чувств, направленных на поддержание жизни других людей, на смягчение социальной напряженности. Особенностью понимания альтруизма в этих теориях является то, что здесь милосердие представляется как деятельность, выводящая человека за рамки обычного понимания справедливости. С этой позиции разумное понимание справедливости может требовать одно, например, то, чтобы для всех были гарантированы равные условия экономической деятельности, нравственные же чувства зовут к состраданию даже тогда, когда тот или иной человек по своей вине оказывается в плачевном состоянии, на краю всяких возможностей продолжения борьбы за существование.

Антони Эшли Купер Шефтсбери (1671–1713) развивает теорию нравственных чувств с позиций пантеистического эвдемонизма. На его взгляды в основном оказали влияние Плотин и Дж. Бруно. Натуралистический подход, с точки зрения Шефтсбери, пытается представить весь мир в качестве машины, он тем самым устраняет его душу, его субъективность. Этому подходу Шефтсбери противопоставляет представление о

мире как живом, человеческом организме, где части гармонично соединены. Такой взгляд, конечно, представляет упрощенное понимание того, что представляет собой субъект. Подпорки в виде утверждения одушевленности всей природы оказываются необходимы тогда, когда не вскрыты действительные основания нравственных мотивов поведения, в которых содержится как понимание своего противопоставления миру, так и мысль о необходимости объединения с ним. В пантеистическом мировоззрении глубинное единство с миром заложено Богом, оно обусловлено присутствием божественного во всех частях мироздания. Это несомненно упрощает проблему. Но Шефтсбери интересен тем, что несмотря на отмеченное упрощение, он все же выявляет особый мотив, заставляющий часть действовать в интересах целого. Этот мотив оказывается связанным со стремлением к гармонии. Поэтому вся нравственная концепция Шефтсбери оказывается пронизанной эстетизмом. Как отмечают А.А. Гусейнов и Г. Иррлицц: «Этика и эстетика Шефтсбери обуславливают друг друга: прекрасное есть добро и добро есть красота неотчужденной деятельности. Моральный характер прекрасного Шефтсбери понимает не в смысле морализирующей просветительской этики. Исходным пунктом для Шефтсбери является греческий идеал калокагатийного человека с упором на объективную природную красоту, раскрывающуюся в человеческом действии как моральное добро»¹.

Красота мира, согласно Шефтсбери, основана на противоположностях. Она может быть непонятна только с какой-то ограниченной точки зрения (взгляд, уже высказывавшийся Августином). Сохранение этой красоты требует действий, направленных на ее поддержание, даже со стороны тех, кто является страдающим. «Вот почему от разных земных существ требуется умение отречься — они должны идти на жертвы друг ради друга. Растения гибнут и кормят животных, тела животных, разлагаясь, питают почву и так вновь возвращают растительный мир. Бесчисленное число насекомых сокращается благодаря высшим разновидностям птиц и зверей, а последние сдерживаются в своем разрастании человеком, который в свою очередь подчиняет-

¹ См.: Гусейнов А.А., Иррлицц Г. Указ. соч.— С. 400.

ся другим природным сущностям, отрекаясь от своей формы и принося ее в жертву всему остальному»¹.

Все природные катаклизмы: землетрясения, наводнения, чумной мор, подчинены, согласно Шефтсбери, некоторой высшей цели, некоторой совершенной божественной природе мира. Наличие такой природы позволяет говорить, что в природе есть только добро. «Здесь и содержится решение вопроса, которое вы ждете, и отсюда проистекают те мнимые изъяны, которые ставились в упрек природе. В природе нет ничего злого, а есть только естественное и полезное. Добро преобладает здесь; и любое природное существо, смертное и подверженное порче, из-за смертности и испорченности своей лишь уступает природе лучшей, а все они в совокупности уступают наилучшей и наивысшей Природе, природе бессмертной и не подверженной порче»².

Представление, в соответствии с которым все имеющее место в мире определяется как добро, на наш взгляд, создает непреодолимые трудности на пути выражения специфики субъективной жизни. Если все в мире представляется добром, если разрушение одного однозначно подчинено благу другого, более высшего, в конечном счете — совершенной божественной природе, присутствующей в мире, у отдельных субъектов нравственной жизни, по существу, не остается никакого выбора. Они, собственно, перестают быть субъектами в силу того, что теряют способность к самоопределению на основе различия добра и зла, теряют желание противостоять злу, которое объявляется иллюзией единичного взгляда на вещи. Кроме того, уступчивость, жертва собой ради совершенства другого остается фактически необъяснимой. И если применительно к неразвитым, не обладающим психикой природным объектам, она просто может быть фиксирована как факт, может быть объяснена на основе жесткой заданности всех условий жизни (за счет инстинкта или простой нужды), то применительно к человеческому поведению требуется иное, включающее представление о свободном выборе объяснение.

Желая разъяснить специфику свободного выбора, Шефтсбери движется в направлении прояснения воп-

¹ Шефтсбери. Эстетические опыты. — М., 1975. — С. 98.

² Там же. — С. 99.

роса о человеческом благе, которое по общей логике вещей должно доставлять человеку удовольствие и должно быть объектом свободного стремления. Но какое удовольствие может быть постоянным, какое удовольствие может не сопровождаться пресыщением, а, наоборот, постоянно возрастать, усиливая желание вновь и вновь совершать вызывающие его действия? С точки зрения Шефтсбери, это именно удовольствие от благородного нравственного поступка, которое и показывает, что высшим благом человека является жертва ради гармонии целого. Для доказательства этого положения Шефтсбери не приводит ничего, кроме простых наблюдений и основанных на здравом смысле рассуждений. Он, например, говорит, что поведение детей очевидно показывает, что совсем не всякое удовольствие, вызывающее желание определенного действия, является действительным благом. «...Если желание и удовольствие — синонимы, если удовольствием называется всякая вещь, которая нравится нам... и доставляет удовольствие, а мы выбираем и предпочитаем то, что нам нравится, тогда разве только в шутку можно сказать: «Удовольствие — наше благо». Ибо это будет значить то же самое, что и — «Мы выбираем то, что нам кажется желательным», или — «Мы получаем удовольствие от того, что нам нравится и доставляет удовольствие». Вопрос в том, действительно ли мы получаем удовольствие и выбираем должное. Ибо какое бы удовольствие не получали дети от своих игрушек и вообще от всего, что трогает их нежные чувства, мы в душе своей не можем искренне наслаждаться их восторгами или же представлять, будто они — обладатели необычайных благ»¹.

Какие же удовольствия не оставляют подобного сомнения? «Ни одна душа, — говорит Шефтсбери, — не совершала добрых дел — так, чтобы с еще большей готовностью не совершать их — и с большим наслаждением. И дела любви, милосердия или щедрости никогда не совершались иначе, нежели с возрастающей радостью сердца, так чтобы совершающий их не испытывал все большей любви к этим благородным действиям»². По поводу данного рассуждения можно, с нашей точки зрения, представить два возражения: во-первых, совсем

¹ Шефтсбери. Указ. соч.— С. 106.

² Там же.— С. 113.

не всегда поведение, ориентированное на нравственный долг, сопровождается наслаждением. Вряд ли, например, можно говорить о том, что человек отдает жизнь за родину, терпит пытки, испытывая при этом наслаждение. Невозможность объяснить жертвенное поведение, в котором нет наслаждения, в котором нравственный долг является самостоятельным мотивом, составляет трудность всех эвдемонистических этических теорий. Во-вторых, даже если отвлечься от подобной крайней ситуации выполнения нравственных требований ценой собственной жизни, сведение человеческого высшего блага лишь к моральным мотивам все равно оставляет множество вопросов. По существу, здесь возникает то же затруднение, которое Сократ выражает изречением «Коринф — сын Зевса»¹, т. е. реализация моральных мотивов приводит к тому, что одни достойные люди воспитывают (порождают) других достойных людей, но для чего — остается непонятным. У Шефтсбери такого затруднения не возникает только благодаря принимаемой им пантеистической подпорке. Только наличие некоторой высшей по отношению к отдельному человеческому существу природы и только утверждение присутствия этой природы в каждом имеющем в мире месте явления позволяет говорить о том, что жертвенное поведение есть в то же время благо для того, кто жертвует, так как в нем проявляются и усиливаются ориентированные на общую гармонию моральные мотивы. Стремление к гармонии и выражается, согласно Шефтсбери, в особом рода чувствах, составляющих основу нравственного поведения и дающих человеку наслаждение при совершении нравственных действий. Но происхождение этих чувств оказывается не раскрытым. Для этого и требуется соединенный с природой Бог.

Позиция Шефтсбери — не единственная попытка решить проблему выявления моральных мотивов на основе утверждения действия особого рода чувств. На иной методологической базе такая попытка была, в частности, предпринята Юмом.

Дэвид Юм (1711–1776) вошел в историю философии как мыслитель, прежде всего известный своими скептическими идеями относительно причинности. В моральной теории он распространяет этот скептицизм на

¹ См.: Платон Собр. соч.: В 4 т.— Т. 1.— М., 1990.— С. 184.

понятие должного, утверждая, что его нельзя дедуцировать из сущего на основе чисто логических суждений. Он говорит о том, что разум оперирует с понятиями, мораль же основана на аффектах, которые разум создать не может. В этом смысле Юм решительно подвергает критике все моральные теории, пытающиеся вывести мораль из разума. «Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилен. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума»¹.

Тем не менее юмовский скептицизм не мешает ему создать весьма оригинальную теории морали, особенно интересную тем, что в ней индивидуальные эмоции оказываются совместимыми с общим для разных людей отношением к определенным поступкам, с возможностью одинаковой оценки поведения определенного типа. Это, с точки зрения Юма, обусловлено тем, что аффекты, которые испытывают различные индивиды, несмотря на возможную вариативность, являются общими в своих основаниях. Если какой-либо аффект доступен одному человеку, он также доступен и другому. Разум же, хотя он и не является источником морали, способен помочь прояснить всю цепочку причин, вызвавшую у определенного человека определенный аффект в определенных обстоятельствах. Это, с точки зрения Юма, заставляет нас испытывать сходные с другими аффекты, на основе чего формируются симпатии и антипатии. «Дух сходен по своим чувствованиям и действиям у всех людей; никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому, как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответствующие движения в каждом человеческом существе. Когда я замечаю действия аффекта в голосе и жестах любого лица, мой дух тотчас же переходит от этих действий к их причинам и образует такую живую идею указанного аффекта, что она тотчас же превращается в сам аффект»².

¹ Юм. Трактат о человеческой природе.— Минск, 1998.— С. 499.

² Там же.— С. 612—613.

В основе симпатии, связанной с добродетелями, в конечном счете лежит различие полезности и вреда для общества, что, соответственно, вызывает симпатию и одобрение или порицание. «...Содействие, оказываемое различными качествами благо общества, является *единственной* причиной нашего одобрения и... нет оснований подозревать здесь соучастие какого-либо другого принципа»¹.

В рассуждениях о нравственных добродетелях для Юма оказывается принципиальной категория справедливости. Он считает, что справедливость сама по себе не обусловлена никаким естественным законом, а является исключительно искусственным изобретением людей. Она основана на эгоистических желаниях, осмысленных с точки зрения оптимальных условий их удовлетворения.

Юм считает, что человеку свойственно стремиться к богатству и другим благам. Но если такое благо, как спокойствие духа, вообще не может быть у нас отнято, а такое, как наши телесные преимущества, хотя и может быть отнято, но не даст никакой пользы для другого, то богатство вполне может быть присвоено другим. Общество обеспечивает гарантии сохранения данного блага, поэтому в нем объективно заинтересованы все. Такая заинтересованность, конечно, не дана непосредственно, в отношениях к другим людям в обычной жизни человек совсем не всегда думает о благе общества. И тем не менее благодаря разуму человек может понять преимущества порядка, который обеспечивается обществом перед тем, на что его, казалось бы, неминуемо толкают эгоистические склонности.

Согласно Юму, добиться в обществе справедливости можно, изменив направление тех же самых эгоистических мотивов, которые, казалось бы, действуют против общества. «Несомненно, что ни один из аффектов человеческого духа не обладает ни достаточной силой, ни должным направлением, чтобы стать противовесом любви к стяжанию и сделать людей достойными членами общества, заставив их воздерживаться от посягательств на чужую собственность. Благожелательность к чужим людям слишком слаба для данной цели; что же касается других аффектов, то они скорее распалывают эту жадность, стоит нам только заметить,

¹ Юм. Трактат о человеческой природе.— Минск, 1998.— С. 615.

что, чем обширнее наши владения, тем лучше мы можем удовлетворять свои аппетиты. Таким образом, эгоистический аффект не может быть сдерживаем никаким иным аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления; изменение же это необходимо должно произойти при малейшем размышлении. Ведь очевидно, что аффект этот гораздо лучше удовлетворяется, если его сдерживать, чем если давать ему волю, и что, сохраняя общество, мы в гораздо большей мере обеспечиваем себе приобретение собственности, чем пребывая в том одиноком и беспомощном состоянии, которое необходимо следует за насилием и всеобщей разнузданностью»¹.

Таким образом, хотя разум и не способен создать никакого аффекта, он может уточнить направление его действия, и именно в уме, в правильном суждении, мы находим средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. Разум становится необходим для руководства нашими общественными действиями прежде всего потому, что общество постепенно превращается во все более обширную группу (нацию, государство), его польза для нас самих становится не столь очевидной, какой она была вначале.

Но то же обстоятельство одновременно приводит к тому, что один разум опять-таки оказывается недостаточным для того, чтобы обеспечить нормальное общение людей, обеспечить их взаимные ожидания, ведь сознание общего блага достаточно неопределенно для того, чтобы каждый постоянно действовал в его интересах. Абстрактные принципы справедливости, поэтому, реально поддерживаются конкретными, эмоционально окрашенными отношениями к другим, нашими симпатиями и антипатиями.

Разбирая эту проблему, Юм проводит очень тонкие психологические различия отношения человека к себе и к другим. Он говорит о том, что хотя в собственных поступках мы можем утратить тот интерес, который связан с поддержанием порядка, в отношении других мы всегда видим тот вред, который проистекает для нас из несправедливости других, ведь в данном случае нас не ослепляет страсть. Мы симпатизируем

¹ Юм. Трактат о человеческой природе.— Минск: Попурри, 1998. С. 532–533.

другим в том случае, если они поступают справедливо и испытываем к ним неприязнь в обратном случае. Затем такие симпатии и антипатии необходимо переносятся и на наши собственные поступки. И хотя чувство справедливости «проистекает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы всегда распространяем его и на свои собственные поступки. Общее правило выходит за пределы тех примеров, которые дали ему начало; в то же время мы естественно симпатизируем тем чувствованиям (sentiments) других людей, которые они испытывают к нам. Итак, личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель»¹.

Ту же методологию Юм применяет и в рассуждении о всех остальных добродетелях. Он говорит о ценности природных задатков и приобретенных нравственных качеств в связи с возможностью их применения для блага общества. Это, и именно это, в конечном счете определяет смысл их нравственной оценки. Но последняя оказывается невозможной без проявления симпатий и антипатий, без мысленного помещения себя в ситуацию другого, так как вне такой эмоциональной реакции, вне восприятия качеств других как приятных или неприятных, идея общей пользы оказывается слишком далека от каждого конкретного индивида.

Для описания своей моральной теории Юм вводит два принципа. Первый принцип предстает как принцип симпатии. Он является основополагающим и, собственно, определяет исходную причину наших моральных чувств. Второй принцип — принцип сравнения, направляет работу разума на прояснение ситуации, в который находится другой, соотнесение этой ситуации с основополагающим понятием справедливости, т. е. с отношением других людей к обществу как благу для существования всех, а также с нашим собственным отношением к обществу и другим. Принцип сравнения распространяется и на наши собственные аффекты, возникающие в связи с положением других.

¹ Юм. Трактат о человеческой природе. — Минск: Попурри, 1998. С. 539–540.

Юм допускает, что человек в силу своих симпатий может совершать великодушные поступки, выходящие за рамки обычных ожиданий, построенных на основе представления о справедливости. Благодаря разуму один человек может отнестись к другому снисходительно даже в том случае, если сталкивается с действиями, направленными против него самого. «Мы разрешаем людям проявлять известную долю эгоизма, ибо знаем, что последний неотделим от природы человека и присущ нашему [душевному] строю, нашей организации. При помощи данного соображения мы исправляем то чувство порицания, которое так естественно возникает в нас при всяком противодействии [нашим интересам]»¹.

В целом можно сказать, что в моральной теории Юма аффекты правильно рассматриваются как действительные побудительные силы всякого человеческого действия. Верно отмечается и роль разума, действующего в направлении прояснения аффектов в связи с установлением действительных свойств предметов. Принцип резонансного возбуждения аффектов одного человека аффектами другого действительно позволяет объяснить позитивную направленность нравственных чувств. То, в чем можно упрекнуть Юма, заключено в эмпиризме, в тяготении к тому, чтобы вывести всю мораль из опыта общественного существования отдельного индивида. Хотя Юм и признает роль разделенных различными индивидами общих моральных идей, он мало говорит о фактических механизмах установления их истинности. В этом смысле нормативный пласт морали, связанный с механизмами духовно-практического освоения действительности, ускользает от его внимания. Юм также не задается вопросом о природе жертвенного поведения в том смысле, как оно может быть объяснено не в глазах общества, где оно, конечно, выглядит как полезное и необходимое, а в глазах самого индивида.

В данном аспекте показательны рассуждения Юма о возможных ошибках разума, с которых он, собственно, начинает изложение своей моральной теории. Юм говорит о двух возможных ошибках в суждениях, связанных с аффектами и развивающимися на их основе

¹ Юм. Трактат о человеческой природе.— Минск: Попурри, 1998. С. 619.

поступками, полагая что они могут касаться либо неверно предполагаемых свойств предмета, либо ложного представления о способе его присвоения. «Например, я вижу издали плод, который в действительности невкусен, и ошибочно приписываю ему приятный и сладкий вкус. Это первая ошибка. Чтобы достать этот плод, я выбираю такие средства, которые непригодны для моей цели. Это вторая ошибка, и третьего вида ошибок, которые когда-либо могли бы вкратце в наши суждения относительно поступков, нет»¹. Юм полагает, что ошибки такого рода сами по себе не могут свидетельствовать о безнравственном поведении. Следовательно, последнее вообще не имеет прямого отношения к разуму или неразумию. С моей точки зрения, Юм здесь совершенно неправ. Безнравственные основания поведения, соотносимые с подобного рода ошибочными суждениями, заключаются совсем не в том, что человек в принципе не должен ошибаться, а в том, что он допускает некоторые ошибки, игнорируя опыт человечества, заключенный в моральных требованиях и соотносимых с ними инструкциях технологического характера. Например, предлагая кому-то по незнанию для употребления в пищу ядовитые грибы, человек нарушает нравственное требование ответственного поведения при употреблении пищевых продуктов, способных вызвать отравление. Моральные нормы требуют произвести тщательный отбор таких продуктов в соответствии с разработанными обществом нормативами и полагают, что, используя такую пищу и предлагая ее другим, вы добровольно принимаете на себя ответственность за возможные последствия ваших действий. Неразумное обращение с соответствующими нормативами, преступная самонадеянность вполне могут быть здесь причиной безнравственного поведения.

Еще одна, построенная на чувственных основаниях теория морали, о которой стоит упомянуть, представлена в философии Ж.-Ж. Руссо (1712–1778). Руссо, в отличие от других просветителей, отказывается от идеи о том, что мораль может быть выведена из личного интереса. Он занимает резко антиутилитарную пози-

¹ Юм. Трактат о человеческой природе. — Минск: Попурри, 1998. С. 501.

цию, указывая на факты действия человека во имя других людей, на основе любви, что, очевидно, расходится с личным интересом. Основными нравственными качествами Руссо считал жалость, сострадание, милосердие. Основным контрольным механизмом, обеспечивающим моральное поведение, — совесть. Он полагал, что нравственные качества являются врожденными, априорными. Но они не основаны на врожденных идеях (в теории познания Руссо исходит из сенсуалистического принципа), а порождаются именно способностью чувствовать другого человека, любить его. Представление об априорности нравственных качеств сочетается с деистической и дуалистической позицией мыслителя. Руссо верил в бессмертие души и в то, что свободная воля дана человеку Богом. Он критиковал понятие необходимости как несовместимое с нравственными усилиями человека.

В общественно-политических воззрениях Руссо — сторонник общественного договора. Но, в отличие от Гоббса, он считал, что в естественном состоянии не было никакой «войны всех против всех». Наоборот, отношения людей были основаны там на природных чувствованиях и являлись гармоничными. Затем это состояние было искажено в результате появления частной собственности и развернувшегося процесса накопления. Руссо считает несправедливым то, что одним людям, в частности в силу их хитрости, удалось присвоить больше природных богатств, например, свободных земель, чем это удалось другим. Неравенство, порожденное разным уровнем собственности, искажает, с его точки зрения, подлинные чувства людей, вызывает антагонизм, что, собственно, и делает необходимым заключение общественного договора.

Руссо, таким образом, критикует современное ему капиталистическое общество как несправедливое с позиции сенсуалистической этики. Он считает, что частная собственность должна быть мелкой, что обеспечивает равенство людей, позволит организовать справедливое общество. Существующий в настоящее время общественный договор не является, с его точки зрения, совершенным. Поэтому нужно заключить другой, истинный общественный договор, основанный на демократических началах, представляющий союз рав-

ноправных ассоциированных членов. В то же время Руссо понимает, что создание института верховной власти всегда нарушает целостность ассоциации, ставит власть и простых граждан в неравные отношения. Поэтому он предлагает создать также особые институты (магистраты), стоящие между верховной властью и простыми гражданами. Они, осуществляя исполнительную власть, в то же время должны следить за тем, чтобы не нарушались гражданские и политические свободы. Верховная власть, со своей стороны, должна контролировать деятельность магистратов, пресекая возможные злоупотребления. Таким образом, Руссо выражает идею взаимного контроля между разными ветвями государственной власти. Государственное устройство, величина магистратов, характер правления должны, согласно Руссо, определяться конкретными причинами, в частности, численностью населения государства.

В теории воспитания Руссо выступал за мягкую воспитательную практику, ориентированную на раскрытие природных качеств человека, на формирование практически необходимых способностей. «...Не следует обучать девочек (так же как и мальчиков) всякого рода предметам, кои не приносят хороших плодов и не сделают изучающих их детей более приятными для окружающих, — отмечает Руссо в своем педагогическом романе, — более того, ненадобно обучать их всему, что не соответствует их возрасту и что даже детям более старшего возраста не представляется полезным. Если я нахожу, что не следует слишком рано обучать мальчика чтению, то тем более ненадобно принуждать к этому девочек, не уяснив им предварительно, какова польза чтения...»¹. Руссо считает, что обязанностью воспитателя является разъяснить пользу знания, а главное построить учебную деятельность так, чтобы ученик непосредственно видел его практическую пользу для себя.

В этом же ключе понимается и воспитание добродетелей. Человек должен сознательно стремиться к добродетели для того, чтобы сделать свою жизнь лучше, чтобы избежать страдания и сохранить состояние счастья. Последнее для человека тем вероятнее, чем

¹ Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. — Т. 1. — М., 1961. — С. 561.

более он прислушивается к зову собственной природы и не позволяет взять над ней верх неразумным, искажающим ее страстям, то есть таким страстям, которые выходят из-под власти разума, в которых природа, расширяясь за свои собственные пределы, начинает действовать на саму себя разрушающе. «Не правы те,— говорит Руссо, обращаясь к главному герою педагогического романа Эмилю,— кто разделяет страсти на позволительные и запретные, и затем предаются первым и избегают вторых. Все страсти хороши, когда человек господствует над ними, и все плохи, когда он им покоряется. Природа запрещает нам питать такие чувства, с коими мы не в силах совладать; разум запрещает нам желать того, чего мы не можем достигнуть; совесть, не запрещая нам испытывать искушения, запрещает им предаваться»¹.

Данный подход содержит определенное противоречие. Оно заключается в том, что регулировать природу, выходящую за свои пределы, предлагается с помощью той же природы. Введение в это отношение разума по существу ничего не меняет, так как не выявляется критерий, на основе которого последний может действовать. Единственное, что Руссо может здесь предложить, это самоограничение, направленное на то, чтобы не желать заведомо невозможного. «Будь человеком,— продолжает Руссо свои наставления Эмилю,— удерживай свое сердце в тех пределах, какие поставлены ему природой. Изучай и познавай эти пределы; как бы ни были они тесны, человек не чувствует себя несчастным, покамест он в них заключен; он становится несчастлив, лишь когда пытается их преступить; он бывает несчастен, когда, отдаваясь безумным желаниям, почитает возможным то, что по существу невозможно; он бывает несчастен, когда забывает, что он человек, и воображает себя каким-то сверхъестественным существом, а затем, утратив иллюзии, сознает, что он лишь человек»². Приведенные идеи нельзя назвать особенно оригинальными. На ограничение желаний обращали внимание многие философы, причем основным мотивом этого было также условие сохранение спокойного уравновешенного со-

¹ Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т.— Т. 1.— М., 1961.— С. 665.

² Там же.

стояния. О нежелательности стремления к действиям сверх своих сил говорил Демокрит, Эпикур осуждал излишества в пище из-за беспокойства, связанного со страхом возможной потери приобретения дорогих кушаний. Такая логика рассуждения была понятной для античных авторов, всегда высоко оценивающих созерцание и спокойствие духа, но выглядела странной в XVIII в., в период успешного развития капиталистических отношений. В XVII в. чувственная и разумная природа человека противопоставлялись. Разум вступал в силу тогда, когда субъект как бы исчерпывал возможности своего чувственного эмпирического бытия, то есть служил средством успокоения. У Руссо разум становится средством выражения подлинной чувственной природы. Он же становится средством, с помощью которого предлагается организовать общественную жизнь так, чтобы она в полной мере соответствовала всем возможностям жизни человека как природного, обладающего высшей чувственностью, в том числе и способностью моральной чувствительности, существа.

Условия общественной жизни определяют значение гражданских добродетелей. Их воспитание, с точки зрения Руссо, также основано на разуме, на заинтересованности всех в общественном договоре. «Так как частные лица подчинены лишь верховной власти, а верховная власть является лишь выражением всеобщей воли, каждый человек, повинувшись верховной власти, повинуется самому себе, и нетрудно показать, что при общественном договоре люди пользуются большей свободой, нежели в естественном состоянии»¹. Отсюда понятно, что несмотря на неизбежные в государстве противоречия между лицами, которым принадлежат властные функции, и остальными гражданами, государство все-таки представляет собой такой институт, в котором заинтересованы все. Соответственно, все должны его защищать, служить отечеству, соблюдать принципы договора. Это накладывает обязанности как на рядовых граждан, так и на правителей.

Несмотря на радикализм и утопизм некоторых идей Руссо, его критика цивилизации не потеряла значение. В ряде современных либеральных теорий также отме-

¹ Руссо Ж.-Ж. Указ. соч.— С. 686.

чается, что в обществе обязательно должен быть класс мелких и средних собственников, так как иначе невозможно будет обеспечить базы существования демократических институтов. Олигархам всегда легче договориться с тоталитарной верхушкой власти, чем иметь дело с широкими народными массами и демократическими институтами.

Педагогические идеи Руссо до сих пор активно обсуждаются специалистами. Многие из них согласны с его основным тезисом о том, что ребенок должен всегда чувствовать практическую пользу знания, испытывать непосредственный интерес к учебному процессу.

Проблематика, поставленная Руссо, в значительной степени повлияла на Канта. Он также думал над тем, как можно создать такое общество, в котором негативные стороны культурного развития человека на основе его собственной свободной (в этом смысле — бесконтрольной, не имеющей критерия правильности поведения) воли могут быть преодолены. Для Канта условиями такого общества стал свободный моральный выбор на основе категорического императива и совершенный правопорядок. Что же касается объектов природы, Кант, также как и Руссо, полагал, что все должны иметь равные права в отношении возможности их использования.

Все теории нравственного чувства так или иначе утверждают, что наряду с чувственными эгоистическими стремлениями человеку также присущи нравственные чувства, выражающие сострадание или направленные на желание блага другому. Но механизм их возникновения все-таки остается до конца неясным. Даже у Юма, очень глубоко проанализировавшего данную проблему, остается непонятным, почему человек не может избежать реакции на страдание другого, например, просто отвернувшись от этого зрелища, ведь он, согласно представлениям Юма, стремится испытывать эмоции положительного, а отнюдь не отрицательного характера.

Как мы уже отмечали в начале нашего изложения, основа возникновения чувств такого порядка обусловлена гипотезотворческой, модельной активностью мозга. Но из этой активности следует, собственно, только то, что человек произвольно ставит себя в ситуацию другого. Почему же возникают чувства сопережива-

ния? Объяснить это можно исходя из понимания общей природы эмоционального отношения человека к действительности. Эмоция подготавливает человека к неопределенной ситуации возможного действия. Разумное восприятие ситуации как сложной, опасной, унижительной закономерно рождает и соответствующие эмоции. В этом отношении эмоции, как комплексные чувственные восприятия состояния своего организма, совсем не противоположны разуму и не имеют какого-то особого, например заключенного в инстинкте, источника своего возникновения. Моральные эмоции человека в этом плане радикально отличны от инстинктивных действий животных, направленных на выживаемость своего вида (например, сплочение для совместной атаки врага у пчел).

В теориях же нравственного чувства действительный источник моральных эмоций человека обычно не раскрывается. Они либо просто постулируются, как результат проявления в человеке абсолютного божественного начала, либо рассматриваются как результат воспитания. Но воспитание в таком случае выглядит как простая дрессировка, натаскивание человека на необходимость выполнения правил социального поведения, что, конечно, является невероятным упрощением, так как человек в процессе социализации не просто дрессируется: он воспринимает предлагаемую ему информацию о нравственном порядке бытия применительно к себе, по своим собственным меркам и масштабам, в соответствии с общими закономерностями работы его психики. Это означает, что через эмоциональный механизм восприятия мира он обобщает и универсализирует ничуть не меньше, чем через способности чистого разума. Последний, вообще, существует только как выдумка теоретиков, ибо как целостный субъект жизнедеятельности человек просто не может обобщать мир, не испытывая определенных эмоциональных реакций. Помещая себя с помощью разума в позицию другого, человек помещает именно себя, а не абстрактную математическую точку. Отсюда он и испытывает сходные с другим эмоции, формирует отношение сострадания, которое фактически является состраданием к себе самому, только к себе — мысленно перенесенному в иные условия существования.

6.7. Этика Канта и Гегеля

Кант (1724–1804) более всего вошел в историю этики как философ, предложивший автономный способ обоснования морали. Он критикует моральные теории прошлого за «натуралистическую» ошибку, под которой понимает стремление вывести мораль из чего-то внешнего, т. е. прежде всего из условия достижения счастья. Это, с точки зрения Канта, неправомерно, так как в принципе не может дать надежных оснований для морального поведения и не соответствует тому фундаментальному, основополагающему месту, которое мораль занимает в жизни человека.

Рассуждая о моральной философии Канта, следует разделить исходные причины, заставившие его думать на моральные темы, и тот теоретический ответ, который явился результатом их анализа. Поддавшись притягательной силе своего собственного решения, заключающегося в автономном способе обоснования морали, Кант, на наш взгляд, очень далеко ушел от тех исходных оснований, которые пробуждали его интерес к моральной философии, и в целом пошел по пути абсолютизации морали, по пути доказательства тезиса о том, что весь универсум имеет нравственный характер и, соответственно, желание человека быть морально достойным составляет основную компоненту его счастья. При этом, как полагал Кант, критерии такого достоинства должны быть заключены в нравственных мотивах, отделенных от всех других склонностей человека.

Кант пытается преодолеть ограниченность механистического мировоззрения, рассмотреть нравственного индивида как действительно свободное существо. Это заставляет выводить мораль из самого человека как центра нравственной жизни. При этом, несмотря на то, что Кант отдает каждому отдельному индивиду высокую дань уважения в смысле утверждения его моральных и иных социальных возможностей, он не согласен с либеральной позицией, изолирующей одного человека от другого, рассматривающей общество лишь как внешнее условие свободной деятельности на основе эгоистических мотивов поведения. Для Канта все люди связаны некоторой общей моральной связью,

которая как всеобщая форма сама по себе имеет приоритет над всяким конкретным, наполняющим ее содержанием. Убеждение в том, что такая связь существует, происходит из того, что люди в реальной жизни совершают нравственные поступки, что все они имеют по крайней мере некоторое общее представление о том, что такое хорошее и доброе. Это, несмотря на то, что для счастья в смысле материального благополучия во многих случаях было бы выгоднее совершить какие-то отклоняющиеся от общепринятой морали действия (скажем, кого-то обмануть), говорит о том, что за миром явлений, который в действительности порожден лишь особенностями нашего чувственного восприятия, лежит иной, более справедливый мир. Человек не может почувствовать этот мир и выразить его в научных категориях, но он может стремиться верить в него, надеяться на то, что он существует.

Философская мысль до Канта в своих наиболее радикальных концепциях дошла до идеи свободы как выбора в цепи причин, т. е. свободы в реализации определенных возможностей, заложенных условиями бытия в причинно обусловленном мире. Свобода эта, правда, понималась весьма ограниченно даже в радикальных концепциях. В принципе разнообразие материального мира мыслилось, например во французском материализме, в виде случайности, порожденной отклоняющимся атомом. Разнообразие в организации общества выводилось из разнообразия природных условий (Монтескье). В более ранних концепциях разнообразие социальной жизни, по существу, объяснялось простым заблуждением.

Канта не устраивает такое понимание свободы. Он считает, что человек как субъект материального мира несвободен. Но человек как разумное существо принадлежит также к метафизическому миру ноуменов, вещей в себе, и как субъект этого мира он предстает уже как свободное существо. Мир ноуменов, который Кант также называет интеллигибельным, является решающим для нравственной жизни. Человек свободен именно как бесконечное существо, принадлежащее к ноуменальному миру. Бытие в данном мире, согласно Канту, дает надежду на высшую справедливость. Нравственная свобода, обусловленная принад-

лежностью человека к интеллигибельному миру, как раз и говорит о необходимости действия из уважения к нравственному закону.

У Мартина Лютера, поставившего человека в отношения непосредственного общения с Богом, спасение обеспечивается верой. У Канта надежда приходит от убеждения в справедливости нравственного закона, от веры в то, что мир, в котором действуют нравственные существа, не может не иметь некоторой общей онтологической нравственной основы. Кант подчеркивает, что воля, которая могла бы быть помыслена как божественная, не нуждалась бы ни в каком императиве, так как для нее было бы дано непосредственное видение добра. Но человеческая, несовершенная воля, воля такого существа, которое чувственно воспринимает мир именно как мир явлений, нуждается в императиве — в правиле, которое она может сама себе положить, исходя из предположения о существовании интеллигибельного мира.

Так как принадлежность к миру ноуменов схватывается высшим, диалектическим разумом, нравственный закон выводится из предельной формы мышления, из способности разума мыслить всеобщими категориями. В исходной формулировке он звучит так: *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*¹

С точки зрения Канта, человек, опирающийся на категорический императив, перед совершением нравственного поступка должен представить, смогло бы общество или даже вселенная, состоящая из существ, наделенных разумом, существовать, если бы все поступали также, как собирается поступить он? Если — нет, от поступка такого рода необходимо отказаться. Понятно, что универсализация, заставляющая ставить себя на место другого, да еще и требующая оценивать возможность существования общества при тех или иных вариантах поступков, конечно, выражает гуманистическую установку. Если допустить, что человек будет действовать в соответствии с категорическим импера-

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 4.— М., 1994.— С. 195.

тивом, обман, грубое нарушение интересов другого, его использование как средства, действительно, будут исключены.

Кроме данного в пределах строго формальной логики правила универсализации Кант предлагает еще несколько формулировок категорического императива. В них он стремится наполнить методiku мысленной универсализации поведения более конкретным содержанием, определить сферу, всеобщие законы бытия которой могли бы быть моделью контроля человеческого поведения, а также ввести принцип активности нравственной воли. В результате категорический императив приобретает следующие выражения: *«поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»*¹; *«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»*² (эту формулировку Кант называет второй); и третий (опять же в определении Канта) практический принцип воли: *«принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы»*³.

Переход от первой классической формулировки к ее последующей вариации Кант аргументирует ссылкой на то, что всеобщность закона, по которому происходят действия, и есть то, что обычно называют природой. Природа здесь употребляется в значении сущность. Однако, разъясняя далее применение категорического императива к конкретным ситуациям, Кант говорит о природе не как о сущности (скажем о сущности мыслительного процесса, оперирующего всеобщими категориями), а о вполне конкретной природе в смысле органической жизни. Здесь можно увидеть нарушение логического закона тождества. Универсализация, выступающая первоначально как формальное правило проверки человеческого поведения, вдруг начинает пониматься как некоторое онтологическое основание

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 4.— М., 1994.— С. 196.

² Там же.— С. 205.

³ Там же.— С. 209.

ных, не имеющих к человеку непосредственного отношения сфер бытия.

Тем не менее, в нравственном смысле, несмотря на произвольность изменения объема понятия, такая максима также имеет смысл. Поведение оправдывается теперь как нравственное в том случае, если оно строится по таким же максимам, по которым могла бы происходить жизнь природы как целого. Скажем, нельзя кончать жизнь самоубийством только для того, чтобы облегчить страдание. «...Природа, если бы ее законом было уничтожить посредством того же ощущения, назначение которого — побуждать к поддержанию жизни, противоречила бы самой себе...»¹. Понятно, что сам императив приобретает в таком случае более конкретное содержание, хотя остается непонятным, почему человек должен строить свою жизнь по типу законов, обеспечивающих жизнь природы, почему он вообще должен заботиться о природе как таковой.

Еще более конкретное содержание долга можно увидеть в той формулировке императива, которую Кант называет второй. Здесь уже совершенно ясно представлены обязанности каждого отдельного индивида по отношению ко всему человечеству, причем не такие обязанности, которые были бы связаны с представлением о коллективной форме жизни как средстве для полноценного индивидуального существования: это как раз соответствовало бы использованию человечества как средства и соответствовало бы либеральной позиции, в которой коллективность предстает лишь как необходимая форма бытия независимых друг от друга в своих желаниях индивидов. Кантовская позиция иная. Он говорит именно о самоценности человечества, о невозможности использования его только как средства.

Переход к данной формулировке обеспечивается через введение понятия «цель целей». Сущность бытия всякого объекта состоит, по Канту, в реализации всех заложенных в нем потенций. Это основное свойство его природы, и, следовательно, тот же самый всеобщий закон. С этой точки зрения, жить по всеобщим максимам, по которым могла бы существовать приро-

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. — В 8 т. — Т. 4. — М., 1994. — С. 196.

да (вариация первой формулировки), и означает для человека реализацию всех его потенций, как в смысле индивидуального развития, так и в смысле развития всего человечества.

Кант видит, что вторая формулировка категорического императива требует более широкого, более конкретного понимания долга. Он называет этот долг долгом человека перед самим собой и связывает его с понятием заслуги. Это понятно: реализовать себя как члена всего человеческого рода означает получить признание со стороны человечества, то есть иметь заслугу и моральное достоинство. Тем не менее безусловным, наиболее строгим, является по Канту все же первый тип долга, то есть долг, непосредственно следующий из логической процедуры универсализации возможного поведения. Второй тип долга Кант называет случайным и, по-видимому, все же полагает его в качестве более низкого, по сравнению с первым. Здесь, несомненно, сказывается влияние христианской традиции, так как в христианстве заслуга в общем-то не так важна для моральной оценки, как сознание того, что ты избежал греха.

Слабая сторона императива заключается в том, что он наделяет отдельного, возможно, очень неразвитого индивида правом рассуждать за универсум, да еще не только с точки зрения его социальной, но и с точки зрения природной организации, которая в своих универсальных законах также может в ряде случаев быть эталоном того, какие действия совершать можно, а какие нельзя. Категорический императив также совершенно исключает любую относительную оценку конкретных исторических обстоятельств. Отношения между людьми берутся в категорическом императиве независимо от конкретного содержания предметно-преобразовательной и социальной деятельности. Это неправильно. В действительности, содержание деятельности, осуществляемой человечеством на данном этапе развития, очень существенно влияет на оценку отдельного действия. Например, в эпоху кочевого земледелия было вполне оправданным в массовом порядке истреблять леса. Сейчас же, когда человечество столкнулось с экологической опасностью, появилась необходимость совершенно иного отношения к лесному богатству.

По меткому замечанию Гегеля, Кант нигде не говорит о том, что конкретно может стать предметом универсализации, и реально универсализирует лишь одну сторону противоречия, забывая о другой. Разъясняя возможность практического применения категорического императива, Кант в одном из приводимых им примеров говорит, что, если никто не будет отдавать долги, все будут нарушать принятые соглашения, существование общества будет невозможно. Возражая Канту, Гегель отмечает, что от того, что никто не будет отдавать долги, человечество вовсе не перестанет существовать. Люди просто перестанут давать деньги в рост, но такое общество вполне возможно¹.

В то же время в правиле универсализации содержится определенное исходное моральное значение. В абстрактном смысле правило универсализации включает знаменитое золотое правило: «поступай по отношению к другим так же, как ты хотел бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе». Но в золотом правиле одновременно содержатся как всеобщие, так и индивидуальные черты. Кантовский императив содержит только всеобщий масштаб оценки. Это порождает трудности в ответе на вопрос о том, почему отдельный индивид должен универсализировать? Применительно к «золотому правилу» мотивы индивидуального морального действия основываются в общем на практическом здравом смысле, на допущении возможности того, что ты окажешься в позиции другого. «Золотое правило» также предполагает, что каждый обычный индивид имеет стандартные желания, которые выступают общим масштабом, позволяющим предположить, что другой имеет такие же желания и будет рад, если к нему будут относиться так же, как каждый желал бы, чтобы относились к нему. Но такого конкретного масштаба нет в категорическом императиве. Соответственно, непонятно, почему нужно подчиняться категорическому императиву и какое конкретно действие необходимо предпринять в соответствии с его требованием.

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель. Политические произведения. — М., 1978. — С. 210–211.

Кант видит эти трудности и пытается дать приемлемый ответ. С одной стороны, необходимость универсализации вводится Кантом как сторона самого категорического императива. Это отражается в его третьей формулировке, показывающей, что нравственная воля является активной и, как выражение императива, данное положение, вроде бы, не требует доказательств. Однако, с другой стороны, Кант хочет не просто постулировать свой нравственный закон, а именно предложить автономный способ обоснования морали. Поэтому, выходя за рамки априорных положений, он пытается обосновать императив также в плане личного рационального выбора. Для него долг представляется не какой-то обременительной обязанностью, а свободным выбором в сторону добра, сделанным исключительно по рациональным соображениям, следующим из чистого разума. С точки зрения Канта, никакие гипотетические императивы, показывающие способы удовлетворения различных потребностей человека, имеющие отношение к его склонностям, не являются надежными ориентирами поведения, так как сами склонности не постоянны. В «Основоположениях метафизики нравов» Кант писал, что «...человек не может составить себе никакого определенного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемой счастьем»¹. Другое дело — поведение, которое целиком зависит от разума, которое вообще не ориентировано на удовлетворение страстей, а преследует лишь цель нравственного совершенства. Здесь возможен надежный, с точки зрения Канта, следующий из самого разума критерий. Он и предстает в виде категорического императива. И хотя конкретная страсть способна, согласно Канту, легко перетянуть неопределенное моральное понятие, желательно все же руководствоваться именно таким понятием, т. е. «содействовать своему счастью не по склонности, а из чувства долга»². Для Канта разум, следовательно, является именно единственно надежным критерием поведения, которое в принципе не должно преследовать удовлетворение страстей, ставить действие во имя склонностей в каче-

¹ Кант И. Указ. соч.— С. 168.

² Там же.— С. 168.

стве своей высшей цели. Это является выражением позиции морального абсолютизма. Абсолютизм как раз и состоит в том, что нравственный мотив считается высшим мотивом жизнедеятельности, что он отделяется от других прагматических мотивов бытия. При этом для абсолютистской этики решающим является именно мотив, а не результат поступка. Такая позиция, как мы уже отмечали, была сформулирована в стоической философии. Именно область нравственных усилий составляет там сферу абсолютного. Именно эти усилия принадлежат вечности, в то время как практические результаты относятся к непостоянному, преходящему миру, и, потому, абсолютного значения они не имеют.

В кантовской концепции в принципе продолжается та же логика рассуждения. Но она подкрепляется другими аргументами, связанными с возвеличиванием мыслительной способности человека как разумного существа и противопоставлении ее его чувственной природе. Это приводит к противоречиям в определении субъекта, к потере тех единичных оснований личного бытия, на которых, по существу, только и может строиться субъективная жизнь. Шопенгауэр верно, с нашей точки зрения, подвергает критике само допущение Канта о безусловном долженствовании. Он обращает внимание на логику развития кантовских идей, постепенно приводящую его к постулатам Бога и бессмертия души: «Полная немыслимость этого, лежащего в основе кантовской этики понятия о безусловном *долженствовании* в самой его системе выступает лишь позже, именно в «Критике практического разума», подобно тому, как скрытый яд не может оставаться в организме, а в конце концов должен прорваться наружу. Именно этот *столь безусловный* долг все-таки требует для себя потом условия, да не одного только, в виде награды, а еще и бессмертия того, кто эту награду получает, и существования того, кто ее дает»¹.

Утверждение разума как самого ценного из того, что есть в человеке, закономерно отодвигает значение склонности на второй план. Для подлинного бытия она оказывается не нужна. Принадлежность человека к интеллигибельному миру (а принадлежит он к нему

¹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность.— М., 1992.— С. 139.

именно разумом) и делает возможным свободный выбор на основе критериев одного разума. «Как разумное, стало быть принадлежащее к интеллигибельному миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием — всеобщий принцип нравственности...»¹. Свобода и нравственность оказываются, следовательно, замкнутыми друг на друга. Но почему разум, даже полностью освобожденный от склонностей, от страстей, будет действовать именно нравственно? Ведь он может, например, ограничиться простым созерцанием действительности. На этот вопрос в кантовской философии не содержится ясного ответа.

Весьма своеобразное, «эстетически-созерцательное» обоснование морального закона (необходимость выполнения императива в результате чувств, порождаемых незаинтересованным созерцанием целого) развивается Кантом в «Критике способности суждения».

Кант считает, что эстетическое суждение или суждение вкуса связано с лишенным интереса созерцанием предмета. Само же оно заключается в утверждении благоволения. «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благоволения, свободного от всякого интереса. Предмет такого благоволения называется прекрасным»². Эстетическое наслаждение, чувство прекрасного фактически понимается как вызванное видением предмета без определенного понятия о нем самом (подведение предмета под неопределенное понятие). Это показывает, что искусство не есть познание, которое связано с определенным понятием, в том числе моральным понятием о добре. Но что же определяет суть эстетического отношения к действительности? В отличие от распрост-

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 4.— М., 1994.— С. 233.

² Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 5.— М., 1994.— С. 48.

раненного мнения, Кант утверждает, что в основе эстетического отношения к действительности не может лежать идея совершенства. Она также дается только понятием (познанием). Тем не менее эстетические суждения должны быть, с точки зрения Канта, общезначимыми, хотя по форме они и являются субъективными. За общезначимостью лежит все тот же моральный закон. Он оказывается основой единства всего опыта внутренней деятельности души, в том числе и априорных способностей к познанию. Кант признает, что восприятие каких-то явлений как прекрасных или безобразных в известной степени связано с культурой. Но это не означает, что эстетическое отношение порождается культурой, что оно конвенциально. С точки зрения Канта, общезначимость эстетических суждений порождается именно тем, что за различными формами угадывается более общая моральная основа. «...То, что суждение о возвышенном в природе требует известной культуры (в большей степени, чем суждение о прекрасном), не означает, что оно создано культурой и введено в общество лишь в качестве конвенциальности; напротив, основа этого суждения заключена в природе человека, в том, чего вместе со здравым рассудком можно ждать от каждого и требовать от него, а именно — в задатках чувства идей (практических), т. е. морального чувства»¹.

Кант полагает, что незаинтересованному наслаждению красотой соответствует отвлеченный от собственного «Я» интерес к приятному, к добру. «Вкус делает возможным как бы переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу, без какого-либо насильственного скачка»². Таким образом, моральность становится чувственно реальной именно через эстетический образ.

Однако Кант в целом не может удержаться на предложенном уровне абстракции в понимании эстетического суждения, и, как мне кажется, очень часто делает уступку обычному телеологическому взгляду,

¹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 5.— М., 1994.— С. 104.

² Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 5.— М., 1994.— С. 197.

который как раз связывает эстетическое восприятие с идеей совершенства.

В работе «О чувствах прекрасного и возвышенном» Кант говорит о действии в интересах целого. «Чрезвычайно важно для человека знать, как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком. Но если он признает лишь пустую любовь или удовольствия, которые, правда, лестны для него, но для которых он не создан, — удовольствия, противоречащие установлениям, указанным ему природой, если он признает нравственные свойства, имеющие [лишь] внешний блеск, то он будет нарушать прекрасный порядок природы и только уготовит гибель себе и другим...»¹. Это положение показывает, что Кант использует для разъяснения приоритета нравственного мотива и аргументы, связанные с утверждением отведенного человеку в природе места. Это уже прямая апелляция к божественной гармонии универсума, что представляет воспроизводство древних космологических представлений. В данном пункте Кант, несомненно, отступает от правила универсализации поведения и склоняется к пантеистическому взгляду.

В «Критике способности суждения», а также в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант совершенно определенно предлагает теологический подход применительно к объяснению общественного развития. *«Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»*². В исторической теории Канта содержатся положения, показывающие, что общество проходит длительное развитие, в котором индивид как природное существо терпит ущерб; лишается непосредственной связи с природой, испытывает насилие, несправедливость. Однако в итоге данного

¹ Кант И. Соч.: В 6 т.— Т. 2.— М., 1964.— С. 204.

² См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 8.— М., 1994.— С. 23—24.

движения человеческий род выигрывает в своем нравственном развитии. С точки зрения Канта, тот факт, что человек использует качества других природных объектов в своих целях, как, например, мех овцы, свидетельствует о том, что сама природа, предусмотревшая такое использование свойств ее объектов в интересах человека, имеет относительно него самого особые цели. Осознание таких целей природы накладывает на человека нравственные обязательства пользоваться равными правами в отношении использования природных объектов. Равные права на использование природных объектов имели бы, с точки зрения Канта, все разумные существа, даже если бы их способности к освоению природы различались в огромной степени. Эта еще одна любопытная линия аргументации нравственных оснований бытия человека в философии Канта. Она, в частности, развивается им в работе «Предполагаемое начало человеческой истории». В ней Кант показывает, что человек, обретая свободу, отказываясь от природного инстинкта, терпит ущерб, приносит себе вред, хотя бы потому, что начинает пробовать, употреблять для питания различные продукты. Но такой вред, также как и многие другие негативные явления, сопровождающие историю человечества, имеет лишь относительное значение в отношении отдельного индивида. Человеческий род в целом выигрывает за счет того, что он обретает свободу и начинает сам творить свою историю. «История природы... — отмечал Кант, — начинается с добра, ибо она произведение Бога; история свободы со зла, ибо она дело рук человеческих. Индивидууму, который в пользовании своей свободой считается только с самим собой, это изменение нанесло ущерб; природа, которая в цели, преследуемой ей относительно человека, имеет в виду род, — выиграла»¹. Кант полагает, что развитие, осуществляемое человеком по «тайному плану природы», предполагает, следовательно, прохождение через стадии, на которых совершается зло, устраняемое затем за счет принятия нравственного закона и утверждения совершенных правил социальной организации.

¹ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994. — С. 79–80.

Это весьма показательные положения, так как они свидетельствуют о том, что самому автору наиболее абстрактного абсолютистского подхода к морали оказывается недостаточно созданных им же самим абстракций. Обдумывание вопроса о том, как же моральные абстракции могут быть реализованы в жизни, приводит к телеологическому взгляду, к введению постулатов Бога и бессмертия души. В «Критике способности суждения» Бог предстает как высшее существо, определившее целесообразный порядок природы, сделавший его таковым, что он в принципе позволяет человеку неограниченно развиваться в качестве нравственного существа, хотя цели природы относительно человека и собственные моральные возможности последнего и не имеют прямого совпадения. Природа заботится о развитии способностей человека, сам же человек видит свою основную цель в том, чтобы быть нравственным существом. Эта цель подкрепляется уже таким пониманием Бога, которое близко христианскому. Бог оказывается способным судить человека и даровать ему бессмертие.

Окончательно телеологический взгляд на моральную проблематику сформулирован Кантом в работе «Религия в пределах только разума».

Идеи Канта, представленные в данном произведении, можно понять, приняв во внимание два сформулированные им предварительно тезиса: 1) чистая воля содержит причинность в самой себе; 2) не может, однако, быть определения воли без отношения к цели. Из анализа условий сочетания этих тезисов следуют еще третье и четвертое положения: 3) мир должен соответствовать условиям реализации нашей нравственной воли, то есть должен быть таким, чтобы моральное достоинство и счастье совпадали; 4) поскольку мы не можем в полной мере обеспечить этого сами, необходимо допустить идею Бога.

Переходя к общей оценке моральной философии Канта, следует отметить, что построить моральную теорию на базе утверждения безусловного приоритета рода и в то же время вывести ее из свободной воли отдельного индивида оказывается невозможным. Это ведет к разделению и даже противопоставлению долга и склонностей, в результате чего сам долг приобретает

формальные черты. Полностью устранить склонности, как предмет содержательного нравственного анализа не удастся. Оказывается, что и сами склонности должны быть подвергнуты нравственной рефлексии. Одни из них должны быть устранены как бесполезные для развития всего человеческого рода, а другие должны быть утверждены как необходимые.

Несомненно, что рассуждение с позиции целого присуще нравственной мотивации. Но вот то, что для этого нужно совершенно отвлечься от эгоистических устремлений собственного «Я», представляется очень сомнительным. Конечно, если Кант понимает под «Я» только жизнь ради удовольствия, наслаждения, не ведущую к развитию созидательных способностей личности, такая постановка вопроса оправдана. Однако грань здесь очень тонкая. Таким путем очень просто встать на позицию, отдающую предпочтение пассивному самососредоточению в противоположность активному бытию в мире противоречивых интересов. Подобная логика в большей или меньшей степени присуща всем абсолютистским теориям морали, начиная с Сократа, который говорил, что для счастья достаточно одной добродетели, и кончая Руссо, звавшего назад в пустыню только потому, что там нет частной собственности и антагонистических интересов. Это, конечно, совершенно неверно, ведь под «Я» можно понимать и самовыражение в общественно полезной деятельности. К сожалению, абсолютизация нравственных мотивов бытия, отрыв их от других целей жизнедеятельности приводили в прошлой российской педагогической практике к утверждению хорошо известного изречения: «Неважно, кем ты будешь, важно, чтобы ты был хорошим человеком». Но в том-то и дело, что если выйти за пределы абсолютной морали, то становится очень важным именно то, кем ты будешь, что ты сможешь сделать для общества и для других людей посредством своих конкретных умений.

В целом о Канте, по моему мнению, можно сказать следующее. Начав с обычного и в общем-то понятного возмущения тем простым фактом, что счастье людей, их материальное благополучие совсем не всегда соотносятся с их достоинством, совсем не всегда являются заслуженными, Кант попытался доказать приоритет

нравственного мотива и возможности существования такого мира, в котором счастье и моральное достоинство совпадают. Но сама методология подобного рассмотрения, связанная с абсолютистским подходом к морали, постепенно приводит к тому, что счастье в его обычном понимании становится, вообще, не важным. В качестве основных жизненных целей утверждаются именно цели абстрактного нравственного совершенства, далекие от мотивов, связанных с практическими задачами предметно-преобразовательной активности, направленной на совершенствование материальных условий жизни.

Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) демонстрирует иной, по сравнению с Кантом, подход к проблемам морали. Те антиномии практического разума, которые намечаются Кантом и остаются на уровне зафиксированного противоречия, у Гегеля разрешаются исторически. Его позиция характеризуется не просто историзмом (как мы видели, концепция истории была и у Канта), а именно взаимопроникновением представлений о способах морального мышления с исторической точкой зрения. Это позволяет более конкретно подойти к вопросам моральной регуляции, рассмотреть роль различных институтов в обеспечении действенности моральных норм, показать реальное отношение между моралью и правом, моралью и традициями, раскрыть возможную роль государства как выразителя определенной нравственной позиции. Историзм Гегеля в вопросах морали выглядит не просто в смысле соотнесения внешних условий бытия человека с характером его внутренней моральной мотивации, а в смысле выражения одного через другое. Я хочу сказать, что исторические условия бытия оцениваются в его концепции не просто как благоприятные или неблагоприятные для проявления подлинного морального мотива, освобожденного от своекорыстных интересов, что имело место в кантовской философии. Эти условия предстают как выражение единства личности и общества, как объединение внутреннего личностного намерения с актуальными средствами его реализации, что обеспечивает гармонию жизни внутри данной социальной организации. Для Гегеля, например, недостаточно просто сказать, что личное счастье в смысле удовлетворения определен-

ных желаний, необходимо только для того, чтобы не было причин для искажения нравственной воли, как ставил вопрос Кант. Для него воля движется от выражения единичного и особенного к всеобщему, от выражения субъективных моментов бытия к объективным, зависящим от целей развития всего человечества. «Добро в себе и для себя... — пишет Гегель — есть абсолютная цель мира и долг для субъекта, который должен иметь понимание добра, сделать его своим намерением и осуществлять в своей деятельности»¹.

Такой подход, по логике вещей, требует не только соединения личного интереса с общественным, нахождение личного счастья в благе всего общества, но и предполагает какие-то действенные механизмы реализации нравственной воли. Гегель поэтому вполне закономерно упрекает Канта в том, что его нравственная воля, ограничиваясь лишь намерениями, остается недейственной. Кантовский моральный субъект, с его точки зрения, обладает несчастным сознанием, так как он стремится к охвату целого, но не может этого достичь.

Согласно Гегелю, абсолютная идея после возвращения к себе из инобытия в природе проходит три стадии: субъективного, объективного и абсолютного духа. В рамках этого движения выявляются общественные характеристики бытия человека. Непосредственно историческому развитию, общественно-историческому процессу более всего соответствует объективный дух. В своем саморазвитии объективный дух проходит этапы абстрактного права, морали и нравственности. Абстрактное право в основном соответствует поздней греческой и римской организации. Мораль — христианству и раннебуржуазной организации. Нравственность — совершенной государственной организации, которая достигается в Прусской монархии.

Абстрактному праву предшествует еще этап непосредственной нравственности. В непосредственной нравственности (до Сократа) образ целого схватывается интуитивно. Затем восприятие этого целого как бы разрушается. Это связано не только с тем, что интуиция переходит в научную рефлексию, но и с тем, что сами

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук.— Т. 3.— М., 1977.— С. 336.

условия бытия человека оказываются разорванными. Он реализует свою сущность не полно, стремясь удовлетворить эгоистические интересы. В описании развития духа на стадии абстрактного права Гегель связывает определения права с условиями выражения личной свободы. Владение большей собственностью закономерно обеспечивает большую степень свободы в смысле относительной независимости индивида от общества.

Развитие духа, согласно Гегелю, как известно, идет в сторону завоевания все большей и большей свободы. Приобретение собственности поэтому является вполне закономерным и даже необходимым на данном этапе. Но Гегель видит и ограниченность подобных определений права. Они выражают лишь частичные стороны бытия человека и не соответствуют условиям достижения подлинной свободы, которая заключается в объединении единичных волей с всеобщей. Всеобщая же воля не есть просто совокупность единичных волей. По данному вопросу Гегель вполне плодотворно критикует Гоббса. Общая воля — это новое, по сравнению с единичной волей, качественное состояние духа. В тенденции она выражает стремление духа стать абсолютным. На стадии объективного духа эта абсолютность представлена государством, которое является выразителем всеобщего совсем не просто в смысле объединения индивидуальных волей, и даже не в смысле нахождения каких-то правил общежития, которые отвечали бы интересам всех, а именно в смысле выражения тенденции поступательного развития духа к достижению все большей и большей степени свободы воли, к опосредованному объективным духом превращению субъективного духа в абсолютный. «Если смешивать государство с гражданским обществом, — пишет Гегель, — и полагать его назначение в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то *интерес единичных людей как таковых* оказывается последней целью, для которой они соединены, а из этого следует также, что в зависимости от своего желания можно быть или не быть членом государства. Однако на самом деле отношение государства к индивиду совсем иное; поскольку оно есть объективный дух, сам индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку, он член

государства»¹. Данное положение приводится в работе, в целом отвечающей стадии развития духа на завершающем этапе объективности, т. е. на этапе, отвечающем нравственности. Но оно отражает общую логику идей, представленную у Гегеля. Эта логика заключается в том, что единичные моменты преодолеваются за счет их объединения с всеобщими. Гегель, однако, не может найти реальную основу такого объединения. Поэтому ему постоянно требуется некая подпорка в виде всемогущего, содержащего цели развития в самом себе духа. По существу, это тоже пантеистический взгляд, хотя Гегель и крайне низко оценивает значение развития духа на стадии инобытия в природе.

Перед тем, как перейти в нравственность и соответственно объективировать себя в форме семьи, гражданского общества и государства, абсолютная идея проходит стадию развития соответствующую моральности. Описывая эту стадию, Гегель, по существу принимает основные постулаты кантовской философии. Моральность связывается здесь со свободой выбора. Мораль сменяет абстрактное право, так как дух осознает, что бытие на уровне стремления к удовлетворению частных интересов есть ограниченное, частичное бытие. На стадии моральности возникает ярко выраженное стремление к целому, но, как уже говорилось, отсутствует реальная возможность его реализовать. Поэтому здесь возникает несчастное сознание, стремление к преодолению которого является основанием для перехода к нравственности. Нравственность Гегель в целом трактует как подчинение поведения совершенной традиции. Здесь, несомненно, выражается идея о том, что неинституционализируемая, т. е. не связанная с силовыми структурами, с определенными организациями мораль оказывается бессильной в своих претензиях на выражение всеобщего интереса.

В определенной степени Гегель прав в своих рассуждениях. Нравственная воля, не опирающаяся на право, традицию, силу общественного мнения, практически не может реализоваться. В то же время, Гегель не просто видит подобные слабости абстрактной нрав-

ственной воли, он устраняет мораль как таковую, забывая о том, что она может играть критическую функцию по отношению к существующим социальным порядкам, а также ориентировать индивидуальную волю на поиск новых решений и, наконец, — на совершение героических дел, которые всегда выходят за рамки того, что согласуется с обычаем и традицией, ориентированными на усредненное поведение. В результате Гегель фактически следует логике утопического мышления. Принесение свободы в жертву порядку, основанному на совершенных правилах, было характерно для всех утопических представлений общества будущего, начиная с Платона и кончая развитыми социалистическими утопиями.

Отсутствие реальной свободы выбора в основополагающих сферах бытия (в производстве, в политической и нравственной жизни) отвечает также утопическим произведениям художественной литературы и иронически изображается в антиутопиях (Платонов, Хаксли). Новый момент гегелевской философии, по сравнению с другими утопиями, заключается в том, что нравственные принципы выражают дух народа, или, иначе говоря, проверяются практикой исторического развития. Идею духа народа Гегель взял у Монтескье. Но, в отличие от последнего, Гегель не просто признает факт различия таких духов, а располагает их последовательно, включает в логику истории и использует их как категорию для обоснования правовой реальности. С помощью идеи духа народа он пытается преодолеть субъективизм и релятивизм концепций естественного права, в которых за естественное выдается то, что выгодно или желательно для законодателя. Для Гегеля дух народа — это единственный критерий истинности проверенного историей правопорядка. Именно поэтому все действительное разумно. Это можно трактовать следующим образом: истинно все то, что существует исторически продолжительное время, необходимо имеет свое основание в духе народа. Оно требует изменения тогда, когда меняется этот дух. Но любое нововведение также будет действительным только в том случае, если оно будет соответствовать духу народа или, иначе говоря, выдержит проверку историческим временем.

За данными идеями остается один шаг к формулированию представления о практике как критерии истины. В марксизме практика станет именно тем, что лежит между материальным и идеальным, что обеспечивает перевод идеального в материальное через творческую деятельность людей, одновременно подтверждая истинность идеального как верного представления о новой социальной реальности, которую еще только предстоит создать.

Очень важно подчеркнуть то обстоятельство, что для Гегеля идеальное — это не тот уровень ориентировочной деятельности субъекта, который связан с регуляцией на основе идеального образа (этой концепцией современной психологии Гегель просто не владел), и не просто совокупность идей, находящихся в голове человека (с чем очень часто связывают идеальное философы), для него идеальное — это определенный образец, форма человеческой коммуникации.

Тождество сознания и бытия (утверждение того, что абсолютная идея порождает в своем саморазвитии все последующие явления действительности) фактически означает отражение действительного факта превращения идеальных представлений о целесообразных способах взаимодействия в реальные формы взаимоотношения людей. Как отмечает Э.В. Ильенков: «Отношение... в составе которого одна чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее, всеобщей природы этой другой вещи... и получило в гегелевской терминологической традиции титул идеальности»¹. Отношения между людьми всегда представляют собой некоторые устойчивые ожидания реакции одних людей или групп людей на действия других. Для того чтобы обеспечить воспроизводство таких ожиданий, без чего, разумеется, невозможна никакая совместная общественная жизнь, никакая производственная деятельность, и оказывается необходимым использовать одни вещи в функции других, т. е. использовать их как знаки, передающие информацию о наличии устойчивых форм коммуникации, например,

¹ Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. — 1979. № 7. — С. 147.

информацию о том, что бумажка с некоторым портретом и цифрами может заключать в себе эквивалент вклада в общественное благо, что за вашу работу вам дают какое-то количество таких бумажек, и вы можете их легко обменять на причитающуюся вам долю общественного богатства. Естественно, когда вы идете в магазин, вы не ожидаете, что в ответ на предложение обозначенной бумажки вам ничего не дадут. Такое происходит только тогда, когда общественная жизнь приходит к коллапсу, например, во время сильного экономического кризиса. Но тогда формируются новые ожидания, знаками новых коммуникаций становятся иные бумажки и другие вещи.

То же устойчивое ожидание заложено в каждой социальной, в том числе моральной, норме. Нормы взаимоотношения людей как социальные отношения означают именно то, что определенные ожидания обеспечиваются не просто желаниями отдельных индивидов, а то, что они представляют собой некоторые устойчивые, основанные на деятельности специальных общественных институтов или на постоянных реакциях общественного мнения, гарантии того, что другие люди будут поступать в отношении вас именно так, как это предписывается порядком организации жизни общества на данном этапе его развития.

Постольку, поскольку социальные нормы творятся людьми и поскольку они входят в практику общественной жизни через сознательные взаимоотношения людей, создается впечатление о том, что идеальное действительно порождает материальное в абсолютном смысле, т. е. в том смысле, что ничего первичного по отношению к сознанию до начала его активности вообще не существовало. Это впечатление, вообще говоря, и составляет основу представления об абсолютной идее, заложенного в гегелевской философии.

Ошибка Гегеля заключалась в том, что он не вскрыл механизмов перевода идеального в материальное, не задумался над вопросом о том, как люди, обладающие сознанием, приспособляются к той реальности, которая уже существовала до них и которая представляет объективное, независимое от их воли бытие. Эти механизмы были более подробно разработаны Марксом, который выделил разные классы общественных

отношений и связал с ними разные уровни общественной жизни.

Гегель не понял, как люди практически приспосабливаются к условиям собственного общественного бытия. Поэтому он остался идеалистом в области истории, а его понятие духа народа выступило лишь в качестве гениальной догадки о необходимости разработки новых категорий общественной науки, позволивших уже после Гегеля закрыть теоретические бреши, вызвавшие мистицизм в понимании движущих сил исторического развития. В результате историзм Гегеля обернулся историцизмом, абсолютизацией идеи истории как закономерного движения к совершенному образцу.

Последнее имеет также основание в общих закономерностях системного, и, вообще, логического мышления. Думается, что, несмотря на очень плодотворные идеи, и у Канта и у Гегеля в целом представлена весьма показательная логика системного движения мысли. Она предполагает выделение в абстрактном виде какого-то одного принципа бытия, доведение его в сознании до наиболее совершенного вида, и затем — теоретическое, а в некоторых случаях и практическое, решение вопроса об условиях воплощения данного принципа в действительность. Данной логике закономерно подчиняется вся теория, что оборачивается упрощением и искажением реального многообразия жизни, применительно к морали — упрощением и искажением процесса реальной нравственной мотивации. Абстрактный принцип обычно занимает неподобающую ему в реальности главенствующую роль, а остальные части системы подгоняются под данный принцип, просто обеспечивая предполагаемые условия его осуществления.

Так, у Канта совершенный правопорядок оказывается необходим для того, чтобы абстрактный принцип (категорический императив) мог реально воплотиться в действительность. Он обеспечивает такой контроль внешних условий бытия, который держит их в границах, не позволяющих исказить чистоту морального мотива. У Гегеля, несмотря на то, что расширение свободы положено в основание его понимания истории, дух, приходящий к совершенству, становится фактически не свободен, так как совершенные правила не оставляют место для нового творчества.

Общей для Канта и Гегеля оказывается идея о том, что общество приходит к совершенной организации, где создаются практические основания для обеспечения высшего морального и духовного развития каждого индивида. То, что у Гегеля такие практические основания мыслятся очень ограниченно (совершенными считаются законы Прусской конституционной монархии и достигнутый уровень производства), не меняет самого факта принятия идеи движения к совершенству. Подобные взгляды можно найти и у других мыслителей того времени, например, у Фихте в его утопии идеального торгового государства. Они основаны на абсолютизации системных представлений и неизбежно ведут к противопоставлению неподлинного настоящего подлинному будущему бытию. Отдельный индивид оказывается растерянным перед этой дилеммой. Выход из ощущения неподлинности своего бытия видится либо в обращении к Богу, примиряющему противоречия высшего нравственного смысла и практических целей, достижение которых зачастую требует нарушения высоких моральных принципов, либо в прямом протесте против несовершенного мира, выражающемся в бунте, затворничестве, иррационализме и мистике, а также в моральном нигилизме. В какой-то степени слишком резкое противопоставление будущего и настоящего как подлинного и неподлинного всегда является оправданием зла, косвенным допущением неблагоприятных поступков, ибо в неподлинном мире нет высшей справедливости.

Гегель выступал с позиций исторически релятивной морали. В этом смысле он не признавал тех абсолютных ограничений относительно использования другого человека в качестве средства, на которых настаивал Кант. Для Гегеля определяющим является именно высшее общечеловеческое благо, возникающее как итог развития абсолютного духа. Поэтому, если ради достижения такого блага, человеческое достоинство попирается и даже совершается убийство, например на войне, это является нравственно оправданным. Гегель не понял, что идеальное, задуманное может превращаться в реальное не только в смысле создания новых общественных отношений, совершенствования форм производства и т. д., но также в смысле создания

общих регулятивных идей, которые по отношению к конкретным ситуациям практического действия приобретают именно абсолютное значение, предстают как абсолютные нравственные ценности.

Марксистская концепция в принципе строится на тех же системных методологических основаниях, что и гегелевская, с той разницей, что в ней более детально прорабатывается экономическая сторона общественной жизни и вскрываются механизмы практически-духовного освоения действительности. Последнее позволяет глубже понять единство различных уровней общественной жизни и, в частности, — показать, как общность консолидируется вокруг некоторой идеи о необходимой социальной связи, которая затем подтверждается выживаемостью данной общности и, закрепляясь в практических отношениях, превращается (в зависимости от способа предъявления) в традиционную или моральную норму. Осознание данного механизма срывает мистику страха перед институционализированной в тех или иных формах нормой, воспринимаемой в обыденном сознании в качестве появившейся ниоткуда. Но эти здравые мысли в марксистской методологии также получают неправомерную абсолютизацию, так как социально-групповой анализ общества становится преобладающим. Это специфическим образом трансформирует педагогическую теорию, в которой принадлежность к коллективу (детскому, учебному, трудовому) рассматривается как решающее основание формирования мотивов поведения, упрощает реальное понимание политических процессов, развивающихся в современном обществе, где значение индивидуальной ответственности возрастает.

Налицо также более жесткое, по сравнению с Гегелем, проведение системного принципа в экономике, приводящее к утверждению возможности всеобщей плановой организации производства. Что же касается нравственной сферы общественной жизни, то здесь полностью сохраняется логика подгонки несовершенной реальности под совершенные принципы нравственного бытия. Полагается, что мораль как способ регуляции поведения личности займет подобающее ей господствующее место тогда, когда отпадут все мешающие этому причины, связанные с антагонизмом клас-

сов. Идея совсем абсурдная, даже если принять во внимание возможность достижения в высшей степени развитого в социальном отношении общества, ведь по мысли того же Маркса, это общество высоких технологий. Люди же, работающие со сложной техникой, не могут во всем положиться на свое нравственное сознание, не могут во всем иметь свободу выбора, кажущуюся им, например, необходимой для введения некоторой инновации. Это может привести только к техногенным катастрофам.

Обществу (отдельному социальному организму) и человечеству в целом, несомненно, присущи черты системной организации. Но столь ли уж универсальным является системный метод, даже построенный на материалистических основаниях, можно ли с помощью него исследовать все процессы развивающейся действительности? Этот вопрос, в силу определенных традиций мышления, перед Марксом, видимо, даже не вставал. Последнее, на наш взгляд, и обусловило те промахи, которые привели к тому, что марксистский гуманизм в ряде своих моментов тоже приобрел абстрактные черты.

6.8. Эвдемонизм Фейербаха

Л. Фейербах (1804–1872) в сжатом виде излагает свои этические воззрения в работе «Эвдемонизм». Само название уже показывает тот основной принцип, по которому строятся этические взгляды философа. Вариант эвдемонизма, предложенный Фейербахом, можно считать наиболее развитым, завершенным выражением данной этической позиции. Поэтому, анализируя его взгляды, легко увидеть все сильные и слабые стороны эвдемонизма как принципа обоснования морали, а также увидеть в чем недостатки понимания специфики субъективной жизни в том варианте материализма, который получил название антропологического.

Стремление к счастью Фейербах считает естественным стремлением всего живого. Даже гусеница, — отмечает он, — стремится к счастью и успокаивается лишь на любимом кусте. Таким образом, стремление к счастью понимается как природное начало человечес-

кой жизни. Аргументировать это положение иначе как ссылкой на всю природу Фейербах не может.

Стремление к счастью выражается в воле, которая связана с ощущением. Здесь Фейербах сразу же противопоставляет свои этические воззрения философии Канта и Гегеля, утверждая, что никакой свободной воли, оторванной от стремления к счастью, быть не может, она — выдумка идеалистов.

Связывая волю с ощущением, показывая, что всякое страдание вызывает ощущение неудовольствия и возбуждает волю к действию, Фейербах, несомненно, выражает материалистические принципы построения этической теории, заземляет абстрактные понятия, характерные для идеалистической философии, пытается показать реальную основу действительных стремлений человека. «Мышление без желания мыслить, — говорит он, — будь то даже самое трезвое, самое строгое, будь то даже математическое мышление, — без ощущения удовольствия или счастья в этом мышлении — это пустое, бесплодное, мертвое мышление»¹. Поэтому даже в мыслительной деятельности, которую весь идеализм рассматривал как высший род человеческой деятельности, человек, по Фейербаху, реализует свое обычное стремление к простому человеческому счастью.

Последовательно проводя принцип стремления к счастью как основу всей человеческой деятельности, Фейербах решительно выступает против буддизма, который объявляет саму жизнь страданием, а смерть рассматривает как избавление от этого страдания, то есть благо. Всякое страдание, говорит Фейербах, вообще может восприниматься только соотносительно со стремлением к счастью, в качестве препятствия в реализации этого стремления. Поэтому, если отрицать, что в жизни реализуется стремление к счастью, понятие страдания вообще лишено смысла. Буддизм, поэтому, — откровение «больного, сумасбродного и фантастического стремления к счастью, не видящего из-за зла блага»².

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. — Т. 1. — М., 1955. — С. 590 — 591.

² Там же. — С. 591 — 592.

Однако, несмотря на оправданную критику идеалистической этики, Фейербах, по выражению Ф. Энгельса, «...не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций в живой, действительный мир»... «За точку отправления он берет человека, но о мире, в котором живет этот человек, у него нет речи»¹. Эта характеристика прекрасно подходит и к нравственным воззрениям Фейербаха. Признавая счастье основным стремлением человека, Фейербах совершенно не видит относительности самих представлений человека о счастье, не может понять, что они развиваются вместе с развитием общества и, следовательно, меняются вместе с возвышением второй, общественной природы самого человека. Правда, Фейербах признает, что представление о счастье дикаря, который не моется и не умывается, отличается от представлений современного человека. Но объективную основу этих различий он пытается найти исключительно в природных основаниях. Согласно его воззрениям, дикарь все же объективно менее счастлив, так как вследствие грязи клетки и поры его тела менее открыты для восприятия природы, чем клетки и поры современного человека.

Проведение принципа эвдемонизма требовало от Фейербаха согласовать его с традиционными этическими понятиями долга и совести. Это согласование Фейербах проводит на основе двух принципов: 1) умеренности в отношении к себе (ограничение со стороны естественных последствий чрезмерных наслаждений) и 2) уважения стремления к счастью других (ограничение со стороны общественных последствий неправильного поведения). Оценивая эти принципы, Энгельс отмечает, что здесь Фейербах значительно беднее Гегеля².

Говоря о долге, Фейербах отмечает, что самоограничения по отношению к себе могут возникать на основе определенных стремлений к счастью. Например, желая научиться играть на каком-либо музыкальном инструменте, человек должен преодолевать трудности учения. Но то, что само это желание также имеет обще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.—2-е изд.— Т. 21.— С. 299, 295.

² См.: Там же.— С. 296.

ственную природу, Фейербах не понимает. Для него долг — это самопреодоление определенного состояния, вызванного дурным настроением, неожиданным проявлением лени и т. д. Поэтому долг все же развивается на базе определенного природного желания, но никак не вопреки ему. «Сколько нужно для того, чтобы сделаться мастером в игре на каком-нибудь инструменте! Какое упорство, какое неустанное прилежание, жертвующее столькими дорогими радостями! Какие скучные упражнения! Какие напряжения мускулов и нервов! И хотя я принялся за этот инструмент только из склонности, как часто я тем не менее играл на нем с отвращением, только по долгу, как часто при дурном настроении посылал его к самому черту! И все же этот инструмент, проклинаемый мною в моменты досады за лишения и муки, которые он взваливал на меня, являлся для меня источником величайшего наслаждения и счастья»¹. Такая постановка вопроса, связанная с выведением долга исключительно из правильно понятых обязанностей по отношению к самому себе, обедняет его содержание, устраняет критерии блага и добра, идущие от всей совокупности культурных достижений человечества. В этом смысле оно не только бедно из-за отсутствия понимания счастья как стремления к достижению совместно разделенных с другими людьми целей, но может также содержать прямую ошибку. Точно так же, как в случае долга, понятого в смысле самопринуждения в примере с обучением игры на флейте, Фейербах говорит о долге заставлять себя пить хорошее вино. Это, с его точки зрения, позволяет сформировать правильную привычку и, в конечном счете, приводит к благу. «Даже самое хорошее вино неприятно, если не привыкли к вину вообще или привыкли только к плохому вину»². Вполне понятно, что подобная структура выведения долга из склонности вполне может соответствовать наркотической зависимости и, разумеется, не может быть принята как теоретически оправданная.

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1.— М., 1955.— С. 606.

² Там же.— С. 613.

Уровни обязанностей человека в отношении к себе и обязанностей в отношении к другому оказываются у Фейербаха разорванными. Это не позволяет ввести в содержание долга проверенные практикой объективные критерии, которые, конечно, соотносятся с благом, но отнюдь не так, как это виделось Фейербаху. В действительности, общество на каждом данном этапе своего развития формирует представления человека о высших целях бытия, в соответствии с которыми может строиться процесс его самореализации. Они, конечно, могут быть очень вариативны, особенно в современную эпоху развитых технологий, но, тем не менее, они никогда не являются исключительно субъективными критериями, поскольку объективность возможных каналов самореализации идет в конечном счете от реальных способов разрешения исторически подвижного противоречия между обществом и природой, от всех тех усилий, которыми люди поддерживают свое динамическое существование. Что же касается того, что то, что предъявляется человеку как долг со стороны общества (через общественные требования), в конечном счете оборачивается для него его же собственным благом, то это действительно так. Такой процесс имеет место в ходе становления и развития личности. Однако он основан не на том, что какие-то неизменные природные компоненты получают развитие в благоприятных условиях общественной жизни, а на качественном скачке, связанном с развитием принципиально новой мотивационной структуры психики человека, связанной с объединением комплекса разных мотивов деятельности. В физиологическом и психологическом плане это сопровождается формированием высших социальных потребностей личности, основные структурные компоненты которых представлены в исходной биологической природе человека в очень малой степени¹.

Фейербаховская теория в целом не идет дальше разумного эгоизма. Он элементарно объясняет необ-

¹ О формировании высших социальных потребностей человека под воздействием морального требования см.: Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности.— М., 1996. Гл. 8.

ходимость заботы о счастье другого. Согласно его воззрениям, забота о счастье другого — это реализация в жизни людей простого биологического отношения между мужчиной и женщиной. Поскольку один не может быть счастлив без другого, он должен заботиться и о его счастье. В фейербаховской теории остается необъясненной мотивация заботы о счастье будущих поколений, забота о сохранении многообразных форм жизни на Земле, а также забота как долг, которая может и противоречить индивидуальному счастью. Однако, несмотря на ограниченность решения вопроса о нравственной мотивации заботы о другом, Фейербах все же был одним из первых мыслителей, весьма последовательно связавших моральные мотивы деятельности человека с условиями реализации эмоций неморального характера. В этом смысле Фейербах понял значение комплексной мотивации человеческого поведения и не противопоставлял собственно моральные эмоции человека иным основаниям его бытия, что постоянно пыталась делать абсолютистская этика.

Рассматривая категорию совести, Фейербах показывает, что угрызения со стороны последней вызваны идеальными представлениями человека о том вреде, который он причинил другому человеку своими неправильными действиями. «Моя совесть есть не что иное, как мое собственное Я, ставящее себя на место ущербленного ты»¹. Совесть, в общем, объясняется здесь верно. Однако Фейербах недооценивает роль совести как фактора, удерживающего человека от дурных поступков, полагая, что в наибольшей степени она проявляется тогда, когда неправильное действие уже совершено.

Положение о необходимости уважения интересов других анализируется Фейербахом на основе «золотого правила нравственности». Это правило он также пытается связать со стремлением к счастью, показывая, что человек, не обладающий этим стремлением в развитой степени, просто не может предположить, что

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения.— Т. 1.— М., 1955.— С. 627—628.

такое же стремление имеется и у других. Следовательно, он не может осуществлять нравственного поведения. Точно также, чем больше человек восприимчив к собственным страданиям, тем больше он, согласно Фейербаху, может понять страдания других. Огромную массу фактов, противоречащих данному положению, Фейербах попросту игнорирует в силу того, что не видит никаких иных противоречий между людьми, кроме тех, которые вызваны дурными склонностями их характера. Здесь явно имеет место недооценка обусловленности мотивов поведения социальными условиями жизни людей, в том числе — непонимание того, что жестокое отношение одного к другому может быть порождено жестокими условиями жизни (экономической конкуренцией, политической борьбой), несовместимыми с представлениями о всеобщем равноудинаковом счастье.

Жертвенное поведение Фейербах объясняет на основе все того же стремления к заботе о счастье других. Здесь образом его рассуждений о морали становится образ жертвы жизнью во имя счастья друга. «Добродетель — это собственное счастье. Которое, однако, чувствует себя счастливым только в связи с чужим счастьем, которое готово даже пожертвовать собой, но только потому и только тогда, когда обстоятельства, к несчастью, складываются так, что счастье других, которых больше, чем я, и которые значат для меня больше, чем я сам один для себя, зависит от моего собственного несчастья, когда жизнь других зависит только от моей собственной смерти»¹. Фейербах полагает, что такой образ действий может доставить счастье также тому, кто жертвует. Но это, конечно, очень наивно, ведь фактически такое предположение требует утверждения о том, что какая-то минута радости того, что ты приносишь счастье другому, может зачеркнуть всю жизнь. С нашей точки зрения, жертвенное поведение, конечно, требует иного объяснения. Оно, вообще, не может быть построено на эвдемонистических началах.

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения.— Т. 1.— М., 1955.— С. 635—636.

Выводы:

- Этика Нового времени имела сложную историю возникновения. С самого начала она базировалась на различных, даже противоречащих друг другу принципах, которые получали в концепциях отдельных мыслителей свое особое сочетание. В ее основе находятся гуманистические идеи, развитые в эпоху Возрождения, принцип личной ответственности, введенный через протестантскую идеологию, либеральный принцип, поставивший отдельного индивида с его желаниями в центр рассуждения и полагающий основные функции государства в защите прав и свобод личности.
- В XVII в. моральные теории отражают сложности процесса возникновения капиталистического общества, неуверенность человека в своей судьбе и вместе с тем поощряют инициативу, направленную на практические достижения. В этике это приводит к сочетанию двух противоположных подходов: стремления к личному счастью, наслаждению, радости на низшем эмпирическом уровне бытия субъекта и стремления к обретению стоического спокойствия на ином — высшем уровне бытия. Высшее нравственное бытие осмысливается через сугубо рациональные конструкции, связанные с утверждением интеллектуальной интуиции, врожденного знания. В них чувственные стороны бытия субъекта фактически полностью преодолеваются. Блестящим примером сочетания, казалось бы, противоречащих друг другу принципов чувственно-активного и рационально-уравновешенного понимания морали являются предлагаемые Декартом правила морали. В них, с одной стороны, даются рекомендации, направленные на преодоление сомнений, обретение уверенности в действии, с другой стороны — содержится призыв к стоическому спокойствию, которое наступает тогда, когда все средства для достижения цели уже исчерпаны.
- XVIII в. представляет относительно спокойный период в развитии капитализма. Нравственные теории более ориентируются здесь на чувственные стороны бытия человека. Но чувства понимаются не только в эвдемонистическом плане как условия достижения счастья, как позитивные эмоции, способствующие радости жизни. В ряде концепций они начинают приобретать сугубо нравственное значение, предстают именно как мораль-

ные чувства, направленные на гуманное отношение к другому, что способствует гармонизации общественной жизни. Так они выглядят, например, в концепциях Фергюсона, Хатчесона, Шефтсбери. У Юма появляется идея о существовании особых симпатий и антипатий, развивающихся в отношениях между людьми в связи с поддержанием идеи справедливости. У Руссо имеет место критика социальной действительности с позиций чувственной морали. Технологический практический разум рассматривается у него как причина искажения подлинных нравственных чувств. В качестве реакции на чувственное и эвдемонистическое понимание морали возникает подход, в котором мораль предстает как рациональная конструкция, выводимая из чистого разума. Кант пытается сформулировать автономный подход к обоснованию морали, рассмотреть нравственный мотив как не связанный ни с какими прагматическими мотивами бытия. Кантовский категорический императив, основанный на процедуре мысленной универсализации своего поведения как средстве его контроля со стороны автономной моральной воли, до сих пор в различных вариантах используется при построении этических систем.

- В XIX веке, с одной стороны, продолжает развиваться линия, связанная с осмыслением чувственных сторон морали. Фейербах аргументирует необходимость нравственного отношения к другому, исходя из стремления к обеспечению высшего качества своих собственных чувств. С другой стороны, XIX в. это также период, дающий мощный всплеск утилитарного подхода в этике (утилитаризм будет рассмотрен в разделе о способах обоснования морали).
- Еще одна идея, характерная для этики Нового времени, — это идея истории. В принципе идея истории сочетается с представлениями об исторически релятивной морали, соответствующей каждому конкретному этапу развития общества. Но в кантовской философии историческое рассмотрение нравственности, наоборот, подчинено исследованию тех условий, при которых абсолютные моральные принципы могут стать действенными, практически выполнимыми. Это составляет основу его идей о вечном мире, исключении войн в совершенной политической организации развивающегося человечества. В гегелевской и марксистской теории также имеет место историческое рассмотрение морали. Но у Гегеля это

сопровождается выводом о том, что автономная нравственная воля, собственно говоря, бессильна, она не может найти искомую связь с целым, поэтому в итоге исторического развития мораль мыслится у него как совпадающая с совершенной традицией. Она становится действенной в силу того, что опирается на институты семьи, гражданского общества и государства.

- Маркс и главным образом его последователи, как мне кажется, абсолютизировали мораль, пытаясь хитроумным образом соединить гегелевский и кантианский подход. Отсюда мораль, с одной стороны, оказывалась классовой, исторически релятивной, с другой стороны, она становилась единственным средством регуляции поведения в условиях коммунистического общества, когда, по мысли классиков марксизма, отпадут все искажающие чистоту нравов социальные обстоятельства, будут преодолены все общественные антагонизмы.

ЧАСТЬ II
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ МОРАЛИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ

1.1. Необходимость теоретического обоснования морали

Обоснование морали — теоретическая процедура, благодаря которой в этике пытаются доказать необходимость исполнения моральных требований (часто каких-то определенных) каждым человеком. В отличие от простого познания явлений нравственной жизни, скажем, от описания нравов, процедура обоснования предполагает объяснение того, почему каждый отдельный индивид заинтересован в том, чтобы быть нравственным, что дает ему мораль для улучшения качества его жизни. Таким образом процедура обоснования морали претендует не только на то, чтобы доказать, что человек должен быть нравственным (скажем потому, что в противном случае он будет осужден общественным мнением, будет испытывать угрызения совести), но и на то, чтобы убедить его в том, что он именно хочет быть нравственным.

Так как философия пытается построить мировоззрение, включающее предположения о всеобщем и бесконечном, и в то же время придать ему форму доказательного научного знания (последнее, однако, имеет дело с ограниченными областями реальности), философские выводы относительно практических вопросов жизни имеют вероятностный характер. Завершить процедуру обоснования морали, поэтому, собственно, нельзя. Тем не менее человеку очень хочется получить убедительные ответы относительно фундаментальных вопросов своего бытия, найти веские основания для тех

или иных предпочтений в жизни (например — ответить на вопрос о том, что приведет к большему счастью — гедонизм или аскетизм). В силу этого этические теории очень часто претендовали на абсолютность своих выводов, пытались дать убедительное знание о морали с помощью конструирования некоторых метафизических миров, устраняющих относительность в решении жизненно важных вопросов. В то же время другие теории исходили из разумного скептицизма, например, просто предлагали ограничить желания, чтобы не давать предпочтения удовлетворению одному из них (ведь неизвестно, что именно оно является наилучшим).

Наиболее сложно обосновать мораль тогда, когда речь идет о жертвенном поведении, о необходимости отдать свою жизнь ради жизни другого человека или ради родины. Те теории, которые пытались обосновать мораль исходя из идеи достижения максимального счастья, всегда демонстрировали несостоятельность в ответах на вопросы, касающиеся объяснения ситуаций, в которых долг повелевает ставить интересы выживания рода выше счастья отдельного индивида. Иные теории исходили из безусловного приоритета долга и тем самым показывали необходимость жертвенного поведения. Однако в них возникали трудности при ответе, вопрос о том, почему же человек должен выполнять этот долг. Наверное, самое общее деление различных этических теорий в подходе к обоснованию морали может быть определено как разделение на телеологические и деонтологические. В телеологических теориях долг имеет подчиненное значение по отношению к высшему благу. Выполнение долга рассматривается как средство достижения блага. В этике Аристотеля, например, требование быть добродетельным подчинено задаче достижения высшего блага. В деонтологических теориях долг имеет приоритетное значение. Но это наиболее общее деление, конечно, может заключать в себе множество оттенков. Например, долг можно понимать как наполненное определенным содержанием требование, которое данный индивид в данных обстоятельствах воспринимает в качестве своего предназначения, опираясь на некоторые моральные интуиции, на историческую традицию, а можно понимать в кантовском смысле, как требование автономной воли, сле-

дующее из самого разума на основе мысленной процедуры универсализации своего поведения (определения в результате этого пределов поведения, за которыми любое конкретное действие превращается в эгоизм по отношению к другим).

Процедура обоснования морали развивается в двух основных направлениях. Во-первых, она представлена как попытка вывести мораль из какой-то внешней по отношению к самим нравственным отношениям (социальной, биологической, психологической) реальности, например, из задачи стабилизации общества, условий оптимального удовлетворения некоторых базовых потребностей человека. Это так называемое целесредственное обоснование морали. Второй путь заключается в прояснении смысла самих моральных понятий, выведении их содержания из языкового контекста употребления, из исторических интуиций, а также из способности разума устанавливать для самого себя границы распространения своей свободы. При таком подходе отправной точкой процесса обоснования морали оказывается реальность самих существующих нравственных отношений, непосредственные, заключенные в самом индивиде причины их возникновения, например, — присущее ему чувство сострадания, способности рационального, интуитивного постижения добра или долга, или же просто апелляция к морали как факту обыденной жизни (некогнитивистские подходы).

Достаточно распространенным утверждением, касающимся пределов теоретического обоснования морали, является идущая от Юма и получающая развитие в аналитической философии (Р. Хейр, Р. Врандт), а также в аксиологии (М. Шелер) и прагматизме (Р. Рорти) идея о том, что суждения о должном никаким образом не следуют из суждений о сущем. При этом основания для некоторой модальности практического нравственного отношения одного человека к другому рассматриваются различно (от выражения эмоций говорящего или рациональных желаний до утверждения абсолютного царства ценностей). Тем не менее, во всех названных подходах утверждается, что при теоретическом подходе к морали никоим образом нельзя путать дескриптивные (описывающие реальность) и прескриптивные (предписывающие некоторый образ поведения)

суждения. Последние рассматриваются как произвольные, или, по крайней мере, выходящие за рамки теоретического анализа морали в смысле их конкретного содержания. В качестве задачи метаэтики выдвигается лишь задача логического анализа отношений между нравственными суждениями с точки зрения их противоречивости или непротиворечивости. Такой подход приводит к формализму. Ю. Хабермас, критикуя аргументы Р. Хейара, называет его подход эмпирическим, он говорит о необходимости отказаться от положения, согласно которому нормативные предложения могут иметь или не иметь силу только в смысле пропозициональной истинности. «В повседневной жизни мы связываем с нормативными высказываниями значимые притязания, которые готовы отстаивать перед лицом критики»¹.

Ряд авторов отмечают, что от самих наших исходных пониманий морали зависит и то, будут ли одни суждения противоречить другим или нет (В. Франкена, Р. Холмс). Р. Холмс полагает, что привнесение конкретной ценностной позиции в дефиницию морали неправомерно. Тем не менее, он допускает «возможность включения некоторого реального содержания (например, ссылки на общественное благо) и представление об источниках морали»². Такая позиция предполагает выход за пределы логического анализа моральных высказываний, но она, несмотря на стремление к преодолению формализма (сам Холмс называет свою позицию и позицию В. Франкены субстанциалистской), все же остается слишком абстрактной.

Объясняя, почему же индивид все-таки ведет себя как моральный субъект, Р. Холмс говорит: «Тот самый интерес, который побуждает индивида придерживаться нормальной и упорядоченной жизни, должен побуждать его также создавать и поддерживать условия, при которых такая жизнь возможна»³. Наверное, никто не будет возражать, что подобное определение (и одно-

¹ См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие.— М., 2000.— С. 88.

² Холмс Р. Мораль и общественное благо // Мораль и рациональность.— М., 1995.— С. 67.

³ Там же.— С. 72.

временно обоснование морали) разумно. Но оно оставляет множество вопросов: например, о том, в чем же все-таки заключается нормальная и упорядоченная жизнь (какие желания можно и нужно поощрять, а какие ограничивать), до какой степени индивид реально заинтересован в поддержании общих условий нормальной жизни, зачем, положим, жертвовать жизнью ради родины, если ты сам все равно уже не увидишь ее процветания (вопрос, который задавал Лоренцо Валла).

1.2. Причины неверия в возможность обосновать мораль теоретически

Как уже было видно из предшествующего изложения, попытки теоретического обоснования морали постоянно сопровождаются сомнениями в возможности и необходимости данной процедуры. Откуда берутся эти сомнения?

Прежде всего из того, что в практике реального функционирования мораль часто предстает перед индивидом в качестве чего-то незыблемого, не подверженного сомнению, того, сомневаться в чем вроде бы даже стыдно. То есть мораль постоянно оборачивается по отношению к индивиду своими абсолютными чертами. Это и порождает представление о том, что обосновать мораль невозможно, что добро может быть выведено только из него самого и в этом смысле его можно постичь лишь интуитивно (Мур). Практически функционирующая в обществе мораль, действительно, обычно претендует на абсолютность своих требований, а абсолют не может быть выведен из чего-то внешнего, если он берется в теории в качестве постулата, в качестве аксиомы, вокруг которой развиваются последующие выводы нормативного характера.

Ясно, что любая теория не может обойтись без аксиом. Однако можно задать вполне правомерный вопрос о том, почему именно мораль (некоторый нравственный абсолют, например общая идея добра) должна быть взята за исходное аксиоматическое положение теории, и что собственно существует для чего: мораль для человека или человек для морали? Так, например, ставил вопрос Ницше, подвергая критике

традиционный для христианской этики подход, в котором добро, понимаемое как универсальная любовь, как всемерное ограничение собственного эгоизма, действительно имеет абсолютное значение (именно реализация в поведении такого представления о добре, а не какие-то практические достижения, заслуги перед обществом, является в христианской доктрине важнейшим основанием для надежды на спасение, воскресение).

Абсолютные начала нравственности не могут быть полностью исключены из практического поведения. С точки зрения здравого смысла и основанной на нем теории очень трудно объяснить, почему необходимо отдавать жизнь за других. Но тогда очень трудно и придать личностный смысл подобному жертвенному поступку лишь на основе научного объяснения того, что это необходимо, скажем, для выживания рода. Однако практика общественной жизни требует таких поступков и, в этом смысле, продуцирует потребность усилить нравственные мотивы, направленные на подобного рода поведение, скажем, за счет идеи бога, надежды на посмертное воздаяние и т. д.

В кризисные периоды развития общества, когда требуется массовое жертвенное поведение, когда нет надежды на реальное быстрое улучшение жизни, абсолютные черты нравственности получают базу для своего развития. В эти периоды множатся концепции, в которых добродетель начинает рассматриваться в качестве основного мотива поведения, а вознаграждение за нее часто связывается с посмертным воздаянием.

А. Шопенгауэр впервые высказал идею о том, что рациональное обоснование морали подрывает фундаментальность ее принципов. Близкие позиции в нашей литературе высказаны также Ю.Н. Давыдовым, М.К. Мамардашвили, Л.В. Максимовым¹. Аргументы сторонников данной точки зрения часто сводятся к простому вопросу: а что если мы, например, не суме-

¹ См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность.— М., 1998; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия.— М., 1982.— С. 133—139, 154—156, 261 и др.; Мамардашвили М.К. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. Интервью с М.К. Мамардашвили // Вопросы философии.— 1989.— № 7.— С. 116; Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты.— М., 1991.— С. 11.

ем обосновать норму «не убий»? Что же тогда, все дозволено? Действительно, как мы видели, уже Плотин видел, что сознательный анализ ситуации не всегда полезен для морального действия и бессознательно человек часто действует более нравственно. Контраргументом против названной позиции, однако, может быть возражение, касающееся того, что саму теоретическую процедуру обоснования морали не следует путать с практическим основанием исполнения фундаментальных норм нравственности, основанных на сильной негативной эмоциональной реакции, возникающей в связи с мыслью об их нарушении. В обычном, неотрефлексированном рационально, восприятии эта реакция действительно воспринимается как нечто абсолютное, не вызывающее сомнения. Однако психика человека не всегда находится в устойчивом состоянии. Вне процедуры рационального обоснования морали человек может просто не заметить изменения своего состояния и, скажем, нарушить норму, поддавшись простой сильной эмоции неприязни, как это произошло в случае, когда Каин убил Авеля. Я думаю, что опасность нарушения нравственного принципа может возникнуть на уровне подсознания с еще большей вероятностью, чем на уровне сознания, ведь, как мы показали ранее, в процессе ориентировочной деятельности мозг, даже независимо от сознательной ориентации субъекта, прорабатывает различные ситуации, в том числе — ситуации нарушения нравственных норм и моральных абсолютов.

Кроме того, сознательный отказ от стремления к обоснованию морали закрывает путь к включению рациональной рефлексии поведения тогда, когда ситуация действия выглядит непривычной, когда субъект оказывается под влиянием сильного эмоционального возбуждения, чужого мнения, когда возникают противоречия в требованиях самой морали и т. д.

Анализируя аргументы И. Канта относительно натуралистической ошибки (выведение добра, блага из чего-то внешнего ему), а также позицию Дж. Мура, считавшего, что добро можно постичь только интуитивно, Л.В. Максимов отмечает, что «правильное логическое обоснование осуществимо лишь для частных и единичных моральных высказываний, но не для пер-

вых принципов»¹. Автор тем не менее признает, что хотя разумное обоснование моральных принципов и невозможно, существование моральных ценностей не является произвольным. Оно обусловлено рядом социальных и, возможно, биологических факторов². Но детерминистический подход к морали оборачивается, с его точки зрения, другой опасностью — опасностью релятивизма. «...Если разные (даже противоположные) моральные принципы равным образом детерминированы, причем нет разумного основания для того, чтобы предпочесть какой-то один из них перед другими, то, выходит, все они «равноправны»; всякая мораль «посвоему моральна». Это и есть релятивизм»³.

Здесь, на наш взгляд, делается неявное допущение того, что одинаковым образом можно объяснить (обосновать с позиций детерминизма) именно противоположные принципы, хотя это логически ниоткуда не следует. Не рассматривая подобную возможность, и не доказывая обратную, Максимов делает совершенно определенный вывод о том, что моральный релятивизм следует именно из попытки рационального обоснования морали. «Можно сказать, что моральный релятивизм придуман теоретиками, он существует как абстрактная, а не реальная возможность. В действительности никто, даже отъявленный злодей, не исповедует такого морального принципа, который противостоял бы «золотому правилу» или «категорическому императиву» (в кантовской формулировке). **Исходные основания морали едины для всех; это единство не «метафизическое», а фактическое.** Имеется только одна общечеловеческая мораль, альтернативной морали не существует... Поэтому начала морали просто не нуждаются в обосновании. Ведь обоснование нужно только тогда, когда имеется сомнение в правильности данного принципа и когда реально возможен альтернативный вариант. Для «первых принципов» морали эти условия отсутствуют»⁴.

¹ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты.— М., 1991.— С. 9.

² См.: Там же.— С. 11

³ Там же.— С. 11.

⁴ Там же.— С. 11—12.

Подобное рассуждение представляется нам весьма спорным, так как совершенно не доказано, что всякий злодей все равно принимает и понимает принципы общечеловеческой морали. Маркиз де Сад, например, приводит аргументацию злодеев, полностью отвергающих всякую общечеловеческую мораль.

Такое достаточно авторитетное философское направление, как прагматизм, вообще отвергает всякую аксиоматику применительно к вопросам об основаниях человеческого бытия или о принципах морали. Но это означает не просто сознательный отказ от возможности рационального обоснования первого принципа морали, но и сомнение в том, что такой принцип вообще существует как некоторый факт, проявляющийся в реальных взаимодействиях людей. Рассматривая принцип «не убий» с точки зрения соотношения его с идеей обоснования морали через известную кантовскую процедуру универсализуемости, американский неопрагматист Ричард Рорти говорит, что универсальность сама по себе не есть свидетельство рациональности. Можно взять множество жестких принципов: кровной мести, мести за бесчестье, причиненное женщине из вашего рода, можно осуждать гомосексуализм и т. д. Очевидно, что все названные принципы будут не столь универсальны, как принципы, сформулированные Миллем или Кантом. Однако это, отмечает Рорти, означает только то, что для принципов Канта и Милля менее важны различия между своими и чужими женщинами, между голубыми и неголубыми. «Но отнюдь не очевидно, что невыделение некоторых человеческих групп — это признак рациональности»¹. Принцип «Не убий», — отмечает далее Рорти, — вполне универсален, но можно ли считать его более рациональным или менее рациональным, чем, например, принцип: «Не убий, если только ты не солдат, защищающий свою страну, или если ты не палач, или если ты не специалист по эвтаназии»? Я не знаю, более рационален или менее рационален второй из названных принципов, по сравнению с первым, и поэтому не думаю, что сам термин «рациональный» полезен в этой области»².

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. — М., 1997. — С. 39.

² Там же. — С. 39.

Из приведенных рассуждений по крайней мере ясно, что утверждение о том, что так называемую общечеловеческую мораль, безусловно, принимают все, является большой натяжкой. Ясно также и то, что универсализация как принцип определения морали не может быть оправдана разумом как единственно возможное ее основание. На наш взгляд, сам вопрос о том, что же именно должно быть взято за исходные основания морали, представляет большую проблему. Можно, например, за исходное основание взять принцип «не убий», а можно «возлюби ближнего своего, как самого себя» или принцип сострадания. Можно исходить из античного принципа добродетели как соответствия вещи своему назначению или из римского принципа воинской доблести. Из этих аксиоматических оснований получатся разные типы этических систем. Ясно, что воинская доблесть окажется несовместимой с принципом «не убий», а сострадание, например, можно трактовать так, что оно выйдет далеко за пределы принципа возлюби ближнего, как самого себя, и будет рассматриваться, скажем, как сострадание ко всем живым существам. Здесь закономерно возникает вопрос о том, что же мы собственно собираемся обосновывать и не является ли каждый конкретный способ обоснования морали по существу способом построения определенной этической системы, которая в таком случае не может претендовать на то, чтобы выражать единую общечеловеческую нравственность.

■ 1.3. Должное и сущее

Как уже говорилось, распространенным аргументом против теоретического обоснования морали является утверждение о том, что суждения о должном никак не следуют из суждений о сущем, что они просто являются выражением воли произносящего их лица.

Но как часто признают и ученые, пытающиеся ограничить функции этики лишь задачами метаанализа, — логическая невозможность процедуры обоснования первого принципа вовсе не означает невозможность выведения морали из некоторого иного, социального или биологического основания (Брандт, допустим, счи-

тает, что наиболее глубокие основания наших нравственных суждений можно найти в рациональных желаниях). Но, ведь такое выведение морали из чего-то внешнего как раз и будет означать производство некоторого представления о ценном как должном, необходимым для того, чтобы обеспечить, например, устойчивое функционирование общественной системы, поддержать порядок или способствовать развитию тех тенденций, которые приближают желаемое будущее. Это, конечно еще не означает объяснить то, почему каждый отдельный индивид должен быть моральным в смысле его собственного поведения. Однако логические основания для утверждения необходимости должного поведения могут быть найдены, скажем, за счет введения соответствующих задачам выполнения некоторых социальных функций определений добра. Например, в аристотелевской этике добродетель определяется как соответствие вещи своему назначению. Никакого нарушения логики при подобном определении добродетели и при определении блага как совершенного порядка не происходит. Мораль при этом, правда, выводится из политики. Но почему, собственно, невозможен подобный способ обоснования морали, откуда берется идея о том, что мораль должна быть обоснована из нее самой и что добро не может быть определено исходя из чего-то внешнего? Это один из вопросов, на который предстоит дать ответ, рассматривая проблему обоснования морали.

Известный западный теоретик морали Дж. Ролз строит этику как теорию справедливости. Но он не рассматривает последнюю как исходную категорию, а, наоборот, выводит ее из некоторых базовых ценностей, касающихся не морали, а человеческой жизни в целом. На основе этих ценностей конструируется такое общество, которое при данных условиях производства согласилось бы принять все. Оно и предстает как справедливое. Мораль выглядит здесь как вполне обосновываемая исходя из более общей социальной реальности. Запрет перехода от сущего к должному тоже не срабатывает, так как должное выводится из функций социальных институтов, обслуживающих справедливое общество. Правда, это должное опять-таки касается не индивида, а фактически отражает социальную роль. Но никто не сказал, что, обращаясь к некоторой внемом-

ральной реальности (психологии, биологии), нельзя доказать, почему индивид стремится выполнять отведенную ему социальную роль, т. е. почему он стремится поступать как должно. Получается, что вся проблема обоснования морали, точнее, доказательство невозможности ее обоснования логическим путем, вытекает из факта ее абсолютизации, из того, что мораль рассматривается как первая и наиболее важная реальность в жизни человека. Если отказаться от этого, логический запрет выведения должного из сущего теряет свой смысл.

Для упрощения понимания логику обоснования морали, предполагающую выведение должного из сущего, можно сравнить с логикой обоснования целесообразности выполнения правил дорожного движения. Она может быть представлена следующим образом: 1) безопасность движения автотранспорта обеспечивается только при соблюдении определенных скоростных режимов; 2) предельно допустимые скорости движения можно регулировать с помощью дорожных знаков; 3) все участники движения в целях безопасности обязаны выполнять требования дорожных знаков; 4) вы участник дорожного движения; 5) следовательно, вы должны выполнять требования дорожных знаков. Если взять 3, 4 и 5 пункты данного рассуждения, может показаться, что модальность заложена в силлогизме, аргументирующем необходимость должного поведения с самого начала и, действительно, никак не выводится из сущего. Но при рассмотрении всего рассуждения становится совершенно очевидно, что модальность как возможность следует из пункта 2, т. е. из свойств такого объекта, каковым является дорожный знак и предстает как реальность в пункте 3 постольку, поскольку организаторы дорожного движения решают использовать свойства объекта дорожный знак. В морали модальность следует из свойств такого объекта, каковым является моральная норма. То, что моральные нормы возникают в обществе не таким путем, как дорожные знаки, то, что они способны не только стабилизировать все общество в целом, но и поддерживать определенные тенденции его развития, поощряя один тип поведения и блокируя другой — не меняет сути дела. Они все равно выводятся из определенных сторон сущего. Так что представление о том, что должное никаким

образом не следует из сущего, является неверным. В развитии самого сущего проявляются некоторые тенденции, которые становятся объектом внимания людей, которые вызывают их беспокойство, и потому порождают действия, направленные на блокирование развития данных тенденций. С другой стороны, возможны такие тенденции, которые оцениваются позитивно, которые люди хотят поддержать, обеспечить условия для их приоритетного развития. Это и вызывает противопоставление должного сущему, вводит модальность, заключенную в идее воздействия на состояние сущего.

В научном познании общая теория соотносится с фактами через частнонаучные теории, в том числе — теории эмпирического уровня. Обобщение некоторых фактов позволяет сформулировать гипотезу. На основе этой гипотезы производятся новые теории эмпирического уровня. Если они соотносятся с фактами, гипотеза подтверждается и рассматривается как общая теория. Для того чтобы соотнести подобную логику мышления с вопросом о возможности научного обоснования морали, следует прежде всего выяснить статус этики как научной теории. Этические вопросы издавна привлекали внимание философов и зачастую завершали системы философской мысли, так как рекомендации этической теории имели значение для самого важного в жизни человека — решения вопросов о смысле бытия и практического поведения. Это значение как раз и порождает иллюзию о том, что этика является предельным уровнем обобщения, общей теорией поведения. Отсюда следует утверждение о том, что добро должно быть выведено из него самого, которое сделали Кант, а затем Мур. Но данное положение вещей иллюзия. Этика по своему научному статусу может быть представлена как частнонаучная теория по отношению к общей теории человека и общества. Данное положение доказывается хотя бы таким простым фактом, что в зависимости от выбранного основания (исходного аксиоматического принципа) в качестве эмпирических теорий может быть логически продуцировано множество этик: этика добродетелей, этика долга, теория справедливости, этика сострадания, теория ненасилия... Возможно, каждый способ обоснования морали по существу и воспроизводит свою этику как

частнонаучную или эмпирическую теорию. Он, несомненно, дает представление о некоторых действительных сторонах нравственной жизни, об особенностях нравственных систем, характерных для тех или иных исторических эпох. Но в силу того, что в целях логической последовательности рассуждения, в каждом способе обоснования морали обычно пытаются использовать какой-то один базовый принцип рассуждения, получается неизбежное ограничение.

Я думаю, что только общая совокупность рациональных представлений о морали и психологии человеческого поведения в целом способна открыть путь к действительному обоснованию морали. Но при этом следует учитывать, что поскольку, как уже говорилось, в самой природе философского знания заложена возможность гипотетических выводов, даже в случае соединения всех рациональных подходов обоснование морали не будет исчерпывающим. Думается, однако, что такая неопределенность не должна служить доводом против самого рационального обоснования. Многие стороны нравственной жизни мы вполне можем понять рационально. Но человек, конечно, вовлечен в круг отношений, не поддающихся прямому рациональному пониманию. Очень трудно было бы, например, рационально обосновать, почему люди хотят иметь детей, почему для них важно оставить о себе хорошую память, почему вообще человеку не безразлично, что о нем будут думать после его смерти. Эти метафизические проблемы могут быть лишь частично обоснованы рационально.

В следующей главе будут рассмотрены основные представленные в истории этической мысли способы обоснования морали. Их анализ позволит увидеть, что каждый из способов не дает исчерпывающего ответа на вопрос о специфике морали. С моей точки зрения, это тем не менее не означает, что мораль нельзя понять теоретически. Многозначность просто соответствует вероятностной природе философского знания.

Выводы:

- Обоснование морали — теоретическая процедура, благодаря которой в этике пытаются доказать необходимость исполнения моральных требований (часто каких-то опре-

деленных) каждым человеком. В отличие от простого познания явлений нравственной жизни, скажем, от описания нравов, процедура обоснования предполагает объяснение того, почему каждый отдельный индивид заинтересован в том, чтобы быть нравственным, что дает ему мораль для улучшения качества его жизни. Таким образом процедура обоснования морали претендует не только на то, чтобы доказать, что человек должен быть нравственным (скажем потому, что в противном случае он будет осужден общественным мнением, будет испытывать угрызения совести), но и на то, чтобы убедить его в том, что он именно хочет быть нравственным.

- Достаточно распространенным утверждением, касающимся пределов теоретического обоснования морали, является идущая от Юма и получающая развитие в аналитической философии (Р. Хейр, Р. Брандт), а также в аксиологии (М. Шелер) и прагматизме (Р. Рорти) идея о том, что суждения о должном никаким образом не следуют из суждений о сущем. При этом основания для некоторой модальности практического нравственного отношения одного человека к другому рассматриваются различно (от выражения эмоций говорящего или рациональных желаний до утверждения абсолютного царства ценностей). Тем не менее во всех названных подходах утверждается, что при теоретическом подходе к морали никоим образом нельзя путать дескриптивные (описывающие реальность) и прескриптивные (предписывающие некоторый образ поведения) суждения. Последние рассматриваются как произвольные, или по крайней мере выходящие за рамки теоретического анализа морали в смысле их конкретного содержания. В качестве задачи метаэтики выдвигается лишь задача логического анализа отношений между нравственными суждениями с точки зрения их противоречивости или непротиворечивости. Такой подход приводит к формализму. Поэтому ряд авторов пытаются его как-то скорректировать (В. Франкена, Р. Холмс) или вовсе от него отказаться, разведя понятия логической и моральной истины (Ю. Хабермас).
- А. Шопенгауэром была высказана мысль о том, что попытка обоснования морали подрывает фундаментальность ее принципа, что в морали нужно исходить из факта действующей нормы, общепринятых представлений, которые, в общем-то, всем известны. Этот подход имеет широкую поддержку в современной российской действительности (М.К. Мамардашвили, Ю.Н. Давыдов, Л.В. Максимов).

- Сомнения в возможности теоретического обоснования морали происходят прежде всего из-за того, что практически действующая мораль часто оборачивается по отношению к индивиду своими абсолютными чертами. С точки зрения здравого смысла и основанной на нем теории очень трудно объяснить, почему необходимо отдавать жизнь за других. Но тогда очень трудно и придать личностный смысл подобному жертвенному поступку лишь на основе научного объяснения того, что это необходимо, скажем, для выживания рода. Однако практика общественной жизни требует таких поступков, и в этом смысле продуцирует потребность усилить нравственные мотивы, направленные на подобного рода поведение, скажем, за счет идеи бога, надежды на посмертное воздаяние и т. д. В кризисные периоды развития общества, когда требуется массовое жертвенное поведение, когда нет надежды на реальное быстрое улучшение жизни, абсолютные черты нравственности получают базу для своего развития. В эти периоды множатся концепции, в которых добродетель начинает рассматриваться в качестве основного мотива поведения, а вознаграждение за нее часто связывается с посмертным воздаянием.
- Жертвенное поведение можно объяснить, показать в результате действия каких эмоций человек идет на ту или иную жертву, но его невозможно обосновать с точки зрения условий удовлетворения личного интереса. В этом смысле мораль, действительно, не может быть до конца теоретически обоснована. Однако она может быть понята. Личный интерес каждого в морали может быть объяснен с точки зрения общего представления о справедливости и с точки зрения разъяснения вопроса о качестве самого этого интереса, демонстрации морально оправданных условий его удовлетворения. Но условия, при которых личный интерес совпадает с моральной позицией, относятся лишь к таким ситуациям действия, которые не имеют критического характера, в которых не выявляется резкое противопоставление личного и общественного интереса.

На наш взгляд, можно выделить следующие основные способы обоснования морали: 1) утилитаризм; 2) абсолютизм (абсолютно-автономные, абсолютно-гетерономные, интуитивные теории); 3) конвенционализм; 4) натурализм (классический натурализм, неонатурализм, нередуктивный натурализм, психологическое понимание морали, эволюционная этика); 5) космизм; 6) социологическое обоснование морали. Наиболее противостоят друг другу два способа: утилитаризм и абсолютизм.

Суть морального абсолютизма заключается в провозглашении морали в качестве самой важной основы человеческого бытия, а стремления быть моральным в качестве основного смыслообразующего мотива. Эта позиция была выражена Сократом, Кантом, находила выражение в стоицизме, христианской этике. Утилитаризм выступает с противоположных позиций, рассматривая мораль лишь в качестве средства достижения счастья. Для абсолютизма счастье заключается в самой добродетели, для утилитаризма добродетель — лишь путь к счастью. Это, конечно, крайние варианты формулирования того и другого подхода. В современной этике эти крайности смягчаются, в отдельных тезисах движутся навстречу друг другу. Но дилемма все равно остается.

■ 2.1. Утилитаризм

Утилитаризм предполагает выведение морали из чего-то внешнего в смысле социальных благ, необходимых для удовлетворения материальных и духовных

потребностей людей. Он наиболее отвечает так называемому целесредственному обоснованию морали, в котором мораль рассматривается как путь для достижения счастья. Но в отличие от других теорий, в которых также используется данный принцип, например, в обычных гедонистических теориях утилитаризм уже отражает тенденцию разделения общественной и индивидуальной морали. Поэтому он говорит в основном о стремлении к расширению социальных благ, не касаясь вопроса о том, как именно индивид собирается пользоваться этими благами. Наиболее явное выражение утилитаризм получает в принципе полезности, сформулированном **Бентамом (1748–1832)** в книгах «Введение в принципы морали и права» (1789) и «Деонтология, или Наука о морали» (1834). Согласно этому принципу, моральная деятельность является оправданной, если ведет к достижению наибольшего количества счастья для наибольшего числа людей. Эта теория возникает вместе с развитием капиталистического общества, скачкообразно увеличившего общее количество производимых материальных благ, поднявшего потребление на новый качественный уровень.

Однако было бы неверно говорить о том, что теория утилитаризма выражает исключительно эгоистические притязания личности. Речь идет в утилитаризме именно об общем счастье, хотя наиболее оптимальный путь достижения последнего и видится в том, чтобы каждый человек имел возможность удовлетворения своего интереса, достижения именно своего счастья, что при соблюдении определенных моральных правил мыслится как ничуть не противоречащее счастью других. Это можно разъяснить следующим образом. Если каждый будет стремиться к своему собственному счастью и если для этого ему будет необходимо так или иначе участвовать в производительной деятельности, то есть в том случае, когда удовлетворять свои потребности человек будет иметь возможность только в результате того, что он производит что-то полезное для других, общее количество произведенных благ будет возрастать: вместе с этим будут расширяться и условия обеспечения общего счастья.

Бентам предложил известный принцип подсчета суммы удовольствия: «Сложите все ценности всех удо-

вольствий, с одной стороны, и все ценности всех страданий — с другой. Если баланс будет на стороне удовольствия, он дает хорошее стремление действия вообще относительно интересов этого индивидуального лица...»¹. Этот принцип выглядит в собственно этическом смысле далеко не безупречным, так как здесь нет качественного различия между страданиями и удовольствиями. Он, например, логически не запрещает рассуждать в том плане, что если кто-то использовал другого в качестве средства для своего счастья, это могло принести ему страдание. Однако последующее счастье было столь длительным и столь интенсивным, что мимолетное страдание не идет с ним ни в какое сравнение. Следовательно, в такой ситуации вполне можно предпочесть личное счастье.

Для коррекции подобной двусмысленности утилитаризм, наряду с общим принципом стремления к возрастанию количества счастья, говорит также о необходимости соблюдения иных, более частных принципов, таких как принципы Декалога, требование «не навреди», представления о справедливости, связанные с идеей защиты основных прав человека. Это делает теорию утилитаризма весьма актуальной для современных этических дискуссий.

Важным пунктом теории утилитаризма является признание того, что для счастья человеку нужно удовлетворять не только какие-то элементарные потребности, но и высшие потребности, связанные с общественным признанием, с чувством собственного достоинства. Эти положения особенно развиты Дж. Ст. Миллем. Он отказывается от принципа количественного подсчета удовольствия, предложенного Бентамом, и подчеркивает значение качественных определений. Удовлетворение чувства собственного достоинства, с его точки зрения, «до такой степени составляет необходимое условие счастья, что те люди, в которых оно сильно, не могут даже и пожелать ничего, что противоречит этому чувству, за исключением разве какого-либо ментального ненормального состояния»².

¹ Бентам И. Избр. соч.— Т. 1.— СПб., 1867.— С. 28.

² Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. О Свободе.— СПб., 1900.— С. 103.

В классическом утилитаризме личные критерии определения того, что именно может привести к возрастанию общего счастья, то есть какой поступок для этого необходимо совершить, не были четко отделены от канонизированных обществом правил поведения, которые утилитаризм также рассматривает в качестве условия достижения большего счастья.

Современный утилитаризм разделяется на два течения, в которых как бы представлены две основные составляющие утилитаристских теорий прошлых лет, то есть оценка отдельного действия в конкретной ситуации с точки зрения принципа возрастания общего количества счастья, и оценка некоторых общественных правил, норм, которые, соответственно, рассматриваются как справедливые или несправедливые, в конечном счете, — опять же способствующие или не способствующие возрастанию общего количества счастья.

Первый вариант утилитаризма получил название утилитаризма действия. Он представлен такими мыслителями как Дж. С্মарт, Т. Спридж, А. Нарвессон. Под действием данный вид утилитаризма понимает каждый отдельный поступок, совершаемый в конкретной ситуации. Основным недостатком данного вида утилитаризма является то, что он принципиально не запрещает поступки, способные увеличить счастье, даже в том случае, если они нарушают некоторые общепринятые правила. «В утилитаризме действия не может быть абсолютных правил против убийства, воровства, лжи и т. д., потому что ситуации различны и различны люди. Таким образом все действия, которые в целом рассматриваются как аморальные, могли бы быть рассмотрены в утилитаризме действия в качестве моральных или аморальных в зависимости от того, вызовут ли они большее возрастание добра для всех в особенной ситуации»¹.

В утилитаризме правила, представленном Дж. Эрмсоном, Р. Брандтом, под действием понимаются уже типичные действия, совершаемые в сходных ситуациях, попадающих под действие правил, разрешающих данную ситуацию за счет того, что предлагаются неко-

¹ Jacques P. Thiroux, *Ethics. Theory and Practice*.— Third edition.— N.-Y.: Macmillan Publishing Company, 1986.— P. 44.

торые образцы или устанавливаются необходимые запреты. Утилитаризм правила оценивает с точки зрения возрастания общего счастья законы, вводимые в обществе. Суть дела заключается при этом в том, чтобы оценить какой-нибудь закон не с точки зрения отдельного случая его употребления, когда он может привести и к уменьшению счастья, а именно с точки зрения его систематического воздействия на общественную организацию. Философы, работающие в данном направлении, полагают, что они преодолевают основной недостаток классического утилитаризма, заключающийся в преобладании субъективных критериев, ориентированных на гедонизм. Такая методология сочетается с идеей универсализации нравственного деяния, но отнесенного именно к выполнению данного закона.

Так как для удовлетворения и элементарных, и высших потребностей человека необходимо пользование материальными благами, а, следовательно, и их распределение, в теории утилитаризма получают развитие вопросы справедливости. Они обсуждаются также представителями других этических теорий. По многим пунктам между ними может быть даже определенное согласие. Например, и современные утилитаристы, и представители этического абсолютизма будут согласны с тем, что рабство неприемлемо для современного общества. Однако аргументация тех и других будет различна. Так, абсолютисты будут взывать к незыблемым, следующим из разума, или из какой-то другой авторитетной реальности, принципам. Утилитаристы же будут аргументировать в том плане, что использование рабского труда просто невыгодно, так как это не отвечает системе организации стимулов труда в современном обществе, или же просто принципиально не может доставить человеку, решившему использовать такой труд, удовольствия. Многие теории справедливости, конструируемые современными философами, представляют собой сочетание утилитарных и абсолютных принципов, выстраивание их в последовательности необходимых для эффективного развития общества и счастья людей приоритетов.

Теория утилитаризма имеет разумные исторические основания. Практический разум показывает, что именно результаты определяют то, за что мы уважаем

человека, что обычно никто не действует просто ради демонстрации доброй воли, но — ради желания быть полезным для других, ради того, чтобы достичь собственного счастья и помочь в этом другим, что в значительной степени оказывается взаимосвязанным. Фейербах, несомненно, прав, когда говорит, что мы должны заботиться о наших возлюбленных ради увеличения нашего собственного счастья. Он только не понимает, что это не охватывает всех ситуаций, в которых совершаются моральные действия. Гедонизм и утилитаризм, конечно, неспособны объяснить поведения, не имеющего основания в собственном интересе. На каких мотивах основывается жертвенное поведение, что означают понятия достоинства, воинской чести, патриотизма, представляется трудным понять на основе утилитаризма, так как эта теория старается не использовать высоко абстрактных понятий. Говоря о возрастании счастья как о цели моральной деятельности, утилитаристы затрудняются объяснить то, почему отдельный индивид, действующий на основе частного интереса, должен заботиться о счастье всех в масштабах всего общества. В утилитаризме правила такая заинтересованность просматривается, но раскрываемые на основе данной теории мотивы действия индивида в интересах общества остаются слишком общими, индивид может не воспринимать их на эмоционально-чувственном уровне, думая, например, что правила это, конечно, хорошо, но если он один их когда-то нарушит, от этого с обществом, собственно, ничего не произойдет.

Общее различие между удовольствием и страданием также недостаточно для детального объяснения особенностей морального поведения в связи с тем, что: во-первых, есть ситуации, в которых человек решает остаться моральным, несмотря на очевидную боль, которую ему придется испытать, во-вторых, — удовольствие само по себе не столь просто для того, чтобы оно могло быть взято в качестве исходной точки для определения моральности. Что представляет собой удовольствие, а что нет, в действительности, зависит от очень многих факторов и влияний, среди которых — образование, воздействие стереотипов общественного сознания, представленных в культуре, и, даже, — влияние самой морали, так как мораль в действительности пе-

рестраивает наши чувства. Для римского солдата убийство врага доставляло удовольствие, тогда как для приверженца христианской морали убийство — боль, даже если оно вызвано особыми обстоятельствами, которые не оставляют выбора.

Обычные возражения против теории утилитаризма заключаются также в сложности определения последствий для других, оценки общего количества счастья, в несправедливости этой теории по отношению к отдельным индивидам, так как общее количество счастья можно быстрее обеспечить благодаря подавлению чьих-то отдельных интересов. Даже если согласиться с тем, что рабство неприемлемо для современного общества, что каждый стремящийся к возрастанию общего счастья (как своего, так и других) не будет счастлив в результате использования данного несправедливого института, проблема все равно не снимается. Вопрос, касающийся степени того, насколько счастье одних может быть обеспечено за счет других, все равно остается. Он, например, связан с определением степени использования других в качестве средства, определением допустимой степени социального расслоения общества и т. д. Утилитарный подход, в его классическом виде, собственно, ничего не может дать для ответа на подобные вопросы.

Основным недостатком утилитаризма, по сравнению с моральным абсолютизмом, оказывается отсутствие общеобязательного масштаба, задающего авторитет нравственного принципа как чего-то безусловного, имеющего ценность в себе самом. Но без такого принципа, несмотря на все возможные оговорки, нравственным авторитетом становится сам индивид, рассуждающий о собственном благе и благе других. Для практически действующей морали этого оказывается недостаточно. Моральная жизнь как реальный феномен, в действительности, существует благодаря влиянию исторически подтвержденных норм на личные моральные решения. Если же человек допускает возможность устанавливать правила для самого себя, ошибки будут неизбежны и непредсказуемы.

Утилитаризм правила является в настоящее время доминирующим, так как он до определенной степени согласуется с получившим широкую поддержку тези-

сом о том, что есть такие правила, которые нельзя нарушать ни при каких обстоятельствах, например, даже тогда, когда в силу некоторых исторических обстоятельств это может привести к увеличению темпов развития производства, к возрастанию общественного блага. Скажем, нельзя нарушать базовые права человека, ограничивать свободу экономической деятельности людей как равноправных участников рыночных отношений. Даже если это и дает временный успех, базовые принципы, основанные на признании демократии как ценности самой по себе, все равно окажутся более полезными в исторической перспективе. Хотя в приведенном рассуждении, в конце концов, возникает утилитарный критерий, очевидно, что тенденция к пониманию некоторых фундаментальных правил в качестве абсолютов просматривается даже при утилитаристском подходе. Но это, конечно, относится только к осознанию необходимости существования в обществе некоторых фундаментальных правил, а не к интерпретации той цели, ради которой эти правила следует выполнять. В такой интерпретации позиции утилитаризма и морального абсолютизма по-прежнему расходятся радикально.

В утилитарной теории решающее значение имеют практически ожидаемые результаты. Вопрос о том, что будет, если все сделают то же самое, выглядит близким к кантианскому подходу только формально из-за различия объектов, которые подвергаются универсализации. В кантианской теории принцип универсализации производит моральное значение из самого себя, и он, в основном, касается моральных мотивов, которые полагаются имеющими моральное значение даже вне всяких практических результатов. В утилитарной теории моральные мотивы, наоборот, рассматриваются как ценные только в связи с достигнутыми результатами.

Философы, пытающиеся отыскать смыслы моральных понятий в обыденном языке, говорят о том, что наши моральные интуиции, очевидно, противоречат утилитарному принципу. Так Питер Строссон в статье «Свобода и рессантимент», анализируя простые чувства нравственного возмущения и условия его локализации, связанные, например, с извинениями, приходит к выводу, что все это совершенно противоположно утилитарному принципу, сводящему моральные практики

лишь к технологии успеха. «Речь идет о необходимо возникающем ощущении, что вести разговор в терминах одной лишь общественной пользы — значит упускать нечто важное в нашем понимании данных практик. Живое существо способно поддерживать свои силы, опускаясь в разветвленную сеть установок и чувств, составляющих существенную часть моральной жизни, представленной так, как мы ее понимаем, они совершенно противоположны объективной установке. Только обращаясь к установкам такого типа, мы сможем, исходя из доступных нам фактов, раскрыть смысл того, что подразумевается, то есть смысл всего того, что мы имеем в виду, когда на языке морали говорим о вознаграждении, ответственности, виновности, осуждении и справедливости»¹.

Утилитаризм, следовательно, плох не тем, что обращает внимание на необходимость достижения счастья и рассматривает мораль как средство, необходимое для этого. Его беда в том, что мораль при этом не анализируется с точки зрения ее собственной специфики, с точки зрения тех мотивов, которые направлены на уважение других людей, на отношение к каждому другому как абсолютной ценности. Абсолютное, все же, фактически полностью устраняется в утилитаризме из сферы морального. Но ведь ясно, что не все средства хороши для увеличения счастья. Очевиден, например, тот факт, что само сознание собственной свободы многие люди отнюдь не готовы обменять на сытую и наполненную удовольствиями жизнь, которая по некоторым критериям вполне могла бы рассматриваться как счастливая.

2.2. Абсолютизм (абсолютно-гетерономные, абсолютно-автономные, интуитивные теории)

Абсолютистские теории морали в основном исходят из того, что нравственность — самое первое, решающее основание человеческого бытия, без нее невозможно никакое практическое развитие. Они утверждают, что есть такие незыблемые нравственные

¹ *Strawson P.S. Freedom and Ressentment.*— London, 1974.— P. 22.

принципы, которые не должны нарушаться ни при каких условиях. Их происхождение может объясняться по-разному. В **абсолютно-гетерономных теориях** нравственность часто непосредственно выводится из божественной воли, а приоритет морального мотива утверждается на основе представления о справедливом воздаянии, о том, что бог судит человека прежде всего именно за его нравственные дела. В других концепциях абсолют рассматривается как то, что постоянно оказывает влияние на весь ход развивающихся в несовершенной реальности процессов, он создает такую природу человека, в которой изначально заложены черты абсолютной нравственности, например, дано чувство стыда, стремление к нравственному совершенству, как считал Вл. Соловьев, или печаль и скорбь, как считал М. Унамуно, полагавший, что именно эти качества свидетельствуют о зависимости человеческого бытия от абсолюта. Абсолютно-интуитивные концепции исходят из идеи приоритета морального добра или долга над всеми другими, прагматическими мотивами бытия. В **абсолютистских автономных концепциях** делается попытка выведения приоритета морального мотива из способности человеческого разума, из самой мыслительной формы, в которой предельное обобщение представляется как свидетельство практического значения объединения, наличия моральной связи между людьми.

Кант впервые в истории этики вводит процедуру мысленной универсализации поступка для контроля своего поведения. Как уже говорилось, с его точки зрения, человек перед совершением любого действия должен представить, смогли бы общество или даже вселенная, состоящая из существ, наделенных разумом, существовать, если бы все поступали так же, как собирается поступить он? Если нет, от предполагаемого поступка необходимо отказаться, так как он разрушает основы морального единства человека со всем человечеством. Здесь, однако, возникает уже упоминавшийся вопрос о том, что заставляет человека действовать в интересах всего общества. Аргументация Канта при попытке ответить на данный вопрос развивается в направлении исследования тех способностей разума человека, которые отличают его поведение от иных форм адаптации к реальности, характерных для природного мира.

Кант считает, что сам разум дан человеку именно для того, чтобы он мог обнаружить у себя именно моральную способность. Движение воли, направленное на удовлетворение склонностей, могло бы, с его точки зрения, быть гораздо надежнее обеспечено инстинктом. «...Так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), — отмечает Кант, — а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный инстинкт и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на волю, — то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь цели, а *доброю волю самое по себе*»¹. Приведенное положение показывает, что Кант совершенно очевидно пытается произвести моральную способность из разума, который дает человеку свободу действовать независимо от природного инстинкта, и который, в то же время, способен показать человеку его истинное, отличное от того, что определено в нем природой, назначение, то есть назначение быть моральным существом. Таким образом, само наличие у человека разума свидетельствует, по Канту, о некотором моральном единстве людей и о том, что такое моральное единение со всем человечеством и является истинным назначением каждого человека.

В действительности, этот аргумент выглядит весьма слабым, так как в нем просто не учитываются разные по степени своего развития способности отражения действительности, не учитывается то, что разум расширяет возможности ориентировочной деятельности, дает, по сравнению с инстинктом, несравненно большие возможности опережающего отражения. Соответственно, его функция вполне может быть оправдана с точки зрения удовлетворения склонностей или, точнее, — развивающихся вместе с развитием разных форм деятельности потребностей человека.

Для Канта же разум является, прежде всего, именно тем, что позволяет обнаружить моральную способность

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 4. — М., 1994. — С. 164–165.

и реализовать эту способность как свободный выбор надежного, целиком зависящего от самого субъекта поведения. Но, по существу, человек может действовать свободно только исходя из своего интереса. Поэтому, если это не прагматический интерес достижения счастья как удовольствия, это — некоторый высший интерес, реализация которого предполагает утверждение морали как особой привилегированной сферы бытия личности. Абсолютизм состоит, следовательно, не в процедуре универсализации (она, как мы видели, используется и при других способах обоснования морали), а в том, что нравственный мотив считается высшим мотивом жизнедеятельности, что он отделяется от других прагматических мотивов бытия. Последние рассматриваются как нарушающие его чистоту, превращающие действие из бескорыстного в корыстное.

Способ обоснования морали, предложенный Кантом, представляет, по сравнению с утилитаризмом, правила гораздо большую степень идеализации, так как у Канта мораль не рассматривается как средство для обеспечения большего счастья. Кантовская процедура универсализации может только проверить индивидуальное намерение с точки зрения степени его эгоизма, но она ничего не говорит о том, что означает быть моральным в позитивном смысле. Это порождает множество вопросов о практической применимости кантовской морали. Один из них это — вопрос о том, возможно ли развивать себя в моральном смысле, не развивая иных своих социальных способностей, которые неизбежно связаны со склонностями, с интересом утверждения собственного достоинства в практической активности.

Я думаю, что попытка выделить сущность морального мотива за счет его изоляции от всякого возможного прагматического интереса неизбежно приводит к противоречию между определенными положениями, предполагающимися в исходном определении морали. Так, например, незаинтересованность нравственного мотива неизбежно вступает в противоречие с положением о свободе морального выбора, так как, если нет личного интереса, нет и основания для свободного выбора. В таком случае возможно только безразличие, которое не является выбором. Курт Байер определяет противоречие между безусловным характером мо-

ральных требований и посылкой о том, что моральная жизнь должна быть рациональной как «проблему рациональности»¹. Решение данной проблемы требует, с моей точки зрения, более широкого подхода к пониманию морали, чем тот, который представлен в кантианской этике. Для этого необходимо рассмотреть мораль не как изолированную от прагматических мотивов и всех видов социально значимых способностей человека, а наоборот, как кооперирующуюся с мотивами неморального характера, способную изменить направление действия этих мотивов, усилить их и т. д.

Шопенгауэр правильно обратил внимание на то, что отношение к себе предвосхищает отношение к другому в моральном действии. Он подтверждает это, ссылаясь на положения христианской этики. «Невозможность нарушения обязанности любви к себе,— отмечает он,— предполагается уже в высшем завете христианской морали: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», так что любовь, какую каждый питает к самому себе, заранее принята за *maximum* и условие всякой другой любви»².

Ясно, что бескорыстное нравственное деяние получает высшую моральную оценку, по сравнению с таким, в котором просматривается какая-то личная заинтересованность. Но в то же время ясно и то, что полное устранение из мотивов нравственного поступка представлений о личном счастье невозможно. Если нет представления о личном счастье, тогда нет и представлений о счастье других людей, соответственно, нет и масштаба для моральных действий в отношении других. Зачем, например, спасать кого-то от смерти, если нет уверенности в том, что жизнь сама по себе есть благо и высшая ценность? Как можно помогать другому в устройстве его жизни, в решении его жизненных проблем, если нет позитивных представлений о своих собственных целях? Где в таком случае основание для поддержки или осуждения целей других.

Можно, конечно, допустить, что в основе нравственного мотива лежит исключительно подчинение

¹ Baier K. *The Rational and Moral Order*: Chicago and la Sall: Open Court, 1995.— P. 4—7.

² Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность.— М., 1992.— С. 141—142.

долгу. Но тогда само выполнение долга превращается в механическую процедуру, лишенную нравственных исканий, убежденности, что никак не может соответствовать свободе нравственной воли.

Я думаю, что хотя теоретическая процедура идеализации явлений нравственной жизни позволяет выявить некоторые существенные стороны моральной регуляции (например, одинаковое отношение ко всем людям), на каком-то этапе идеализация доходит до такого предела, когда искажается сам феномен. Думается, что широко используемый в научном познании метод восхождения от абстрактного к конкретному (в качестве предварительного условия этот метод предполагает выделение из разнообразной реальности некоторой сущности) не применим в полной мере при исследовании явлений нравственной жизни. Попытка выделить моральный мотив в чистом виде неизбежно приводит к необходимости введения в теорию представления об идеальном субъекте нравственного требования (идеальном человеке, который испытывает влияние морали и хочет быть моральным). Но такого субъекта в действительности не существует. Последовательное теоретическое обоснование его существования приводит к противоречию в тех характеристиках, которые приписываются самому этому субъекту. Кратко, отсутствие личного интереса противоречит свободному выбору. Таким образом, совершить восхождение от абстрактной сущности (то есть от освобожденного от интереса, неэгоистичного морального мотива) к конкретной реальности свободного морального выбора не удается.

Шопенгауэр развивает свои аргументы в том же направлении. Он подчеркивает, что долг, освобожденный от личного интереса, оказывается бессодержательной абстракцией. «Повелительный голос, исходит ли он изнутри или извне, совершенно невозможно представить себе иначе, как угрожающим или обещающим; но тогда повиновение ему может быть, правда, смотря по обстоятельствам, умно или глупо, однако всегда будет носить своекорыстный характер, следовательно — лишено моральной ценности»¹.

¹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. — М., 1992. — С. 139.

Здесь, действительно, подчеркнута слабая сторона кантовской моральной философии. Человек, в самом деле, может свободно выбирать только то, что реально соотносится с его интересом. Последний неизбежно связан с его склонностями, но, согласно кантовской позиции, мы не имеем четкого представления о том, в чем заключается этот интерес. Здесь остается только одна возможность для объяснения морали: если мораль не призывает непосредственно к большому счастью, если предполагается разделение между прагматическим интересом и моральным мотивом, каждый человек должен иметь другой высший интерес, интерес быть моральным для морали самой по себе. Это конечное заключение, которое можно сделать исходя из всех кантовских рассуждений, и это заключение означает утверждение морали в качестве особой, привилегированной сферы существования индивида. Я согласен с Джастином Оклеем, который считает, что кантовская теория логически допускает наличие специальной моральной эмоции. «В отличие от того, что Кант говорил сам, можно допустить мысль о том, что требование, согласно которому, только действие, совершенное по долгу, морально хорошо, — совместимо с допущением, что эмоции, отличные от уважения морального закона, могут быть морально хороши, поскольку некто может быть мотивирован к действию из любви выполнения своего долга. Именно такие эмоции, возможно, наполняют человека чувством высшего счастья, которое возникает благодаря реализации чистого долга. Но в действительности чувство подобного рода очень сомнительно из-за бесконечной цепи отступлений: «я счастлив, увеличивая счастье других, они счастливы, еще более увеличивая счастье», но, что есть счастье само по себе, не ясно из такого подхода»¹.

Если даже согласиться с Кантом в том, что нравственная воля самореализуется потому, что разум дает единственно надежный критерий поведения, независимый от склонностей, которые разнообразны, противоречивы (что само по себе звучит не очень веско), получается, что в своих высших нравственных проявлениях человек становится лишенным эмоций. Он

¹ *Oakley J. Morality and the Emotions.*— Routledge, 1993.— P. 86.

фактически превращается в тот же обезличенный субъект, который соответствовал философской рефлексии высших уровней бытия человека в философии Декарта и Спинозы.

Если человек принадлежит к интеллигибельному (божественному) миру только разумом, он, собственно, не нуждается в каком-то конкретном бытии в этом мире. Нравственное совершенствование, которое совершается ради самого совершенствования, неизбежно замыкает субъект на самого себя, и здесь опять проявляет себя противоречие, связанное с невозможностью объяснения того, почему данный субъект должен заботиться об интересах других людей, т. е. почему он должен быть нравственным. Выход остается только один: приписать нравственные черты самому универсуму или его сущностной стороне, т. е. интеллигибельному миру. Но это и есть не что иное, как неправомерная онтологизация морали, своеобразное объединение характеристик нравственной жизни субъекта с невидимой, но полагаемой в качестве существующей, нравственной основой универсума. Такой синтез, с нашей точки зрения, и происходит в кантовской философии, в которой интеллигибельный мир оказывается гарантом высшей справедливости.

Многие сторонники абсолютной морали считают, что наиболее фундаментальные моральные принципы вообще не нуждаются в каком-либо рациональном обосновании. Здесь стоит упомянуть еще две концепции. Это **интуитивизм** Дж. Мура, который считал, что добро можно постичь только интуитивно. Ошибка всех предшествующих теорий, с его точки зрения, заключалась в том, что добро выводилось из чего-то внешнего по отношению к нему, например, из критерия возрастания счастья, достижения блага и т. д. Интуитивное постижение добра снимает эту проблему, но делает добро рационально непостижимым. Мур, однако, сохраняет в своей теории принцип возрастания добра. Поэтому его концепцию называют иногда идеальным утилитаризмом. Данный принцип был отброшен в теории так называемого **деонтологического интуитивизма**, представленной, например, Д. Россом. Деонтологический интуитивизм исходит из определяющего значения долга в нравственном поведении. Долг здесь не

зависит от любых прагматических целей, в том числе от критерия возрастания добра. Постичь его опять же, как полагается, можно только интуитивно. Желание отделить мораль от прагматических мотивов бытия вполне понятно. Есть ситуации, в которых человек действует не только вопреки своему интересу, но и вообще вопреки здравому смыслу. Это, например, описанная П.А. Кропоткиным, ситуация, когда английские моряки пытались спасти плачущего ребенка, взобравшегося на мачту утонувшего корабля, зная, что выйти в море на плоскодонной лодке в шторм невозможно. Попытки спасения продолжались всю ночь, хотя моряки видели неудачу каждой попытки, сопровождавшейся гибелью их товарищей. К утру ребенка спас проплывающий мимо корабль¹.

Абсолютистская мораль в принципе отражает факт проявления нравственных мотивов в таких критических ситуациях, когда требуется отдать жизнь за других, даже тогда, когда сам факт такого самопожертвования кажется не имеющим смысла в утилитарном плане. Однако основанная на интуитивизме и абсолютизме методология в своем логическом продолжении приводит к фактическому утверждению безответственности личности за результаты своего поступка (она как бы работает только тогда, когда человек не обращается к логике). Необходимость нравственного поступка при абсолютистском подходе оправдывается прежде всего перед самим собой. Однако при этом полагается, что по каким-то непонятным законам человек поступает не во имя себя, а во имя других. Это, конечно, необходимо при совершении нравственных действий, но недостаточно в практическом плане, так как фактически снимает иное представление о долге. Я имею в виду представление о долге перед самим собой как заботе о собственной безопасности и развитии в себе способностей, необходимых для общества. Если не реализован такой долг перед самим собой (соотнесенный, конечно, тем не менее, с общественными требованиями), допустим, не сформировано умение обращаться с оружием, то в ситуациях, где это умение необходимо, оказывается невозможно выполнить и долг

¹ См.: Кропоткин П.А. Этика.— М., 1991.— С. 277.

перед другими. Данное обстоятельство как раз и не учитывается при абсолютистском подходе к морали. Интуитивист Д. Росс, например, предполагает, что окружающая человека реальность настолько сложна, что он может действовать лишь исходя из предполагаемой им самим ситуации и ни в какой мере не отвечает за последствия своих поступков, потому что прогнозировать развитие реальности нельзя.

Абсолютизация мотива была характерна и для Канта. Он прямо утверждает, что «поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить»¹. Такой вывод вполне понятен. Строго говоря, для того, чтобы неограниченно универсализовать свое поведение, допуская оценку практических последствий, нужно было бы рассуждать за всю вселенную и обладать всем знанием о процессах, происходящих в этой вселенной. Но такого знания человек как эмпирический субъект не имеет. Он может отвечать только за свой собственный разум. События же, разворачивающиеся в причинно обусловленном мире, не имеют отношения к данному разуму и выводимой из него нравственной свободе. Отсюда и получается, что человек ответственен только за мотив, а не за результат поступка.

Наиболее характерным для абсолютистских теорий является именно первенство долга по отношению к добру, счастью и т. д. В западной теории деонтологию, т. е. учение о долге, выделяют иногда в качестве самостоятельного способа обоснования морали. Теория Росса может быть примером построения моральной концепции на базе долга как исходной категории. Но подобные концепции относительно редки. Чаще всего долг сочетается с другими категориями, раскрывающими механизмы его постижения. В абсолютистских концепциях он, тем не менее, всегда возвышается над прагматическими мотивами бытия, требует своего безусловного выполнения даже при необъяснимости поведения с точки зрения рационально понятой общественной целесообразности или личного блага.

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т.— Т. 4.— М., 1994.— С. 169.

2.3. Конвенционализм

Конвенционалистские теории исходно противостояли представлению о божественном происхождении нравственности. Это хорошо известные теории общественного договора, развитые Гоббсом, Локком, Руссо. Они одновременно являются теориями возникновения государства. Нравственно содержание этих теорий концентрируется в основном вокруг понятия естественный закон. Естественный закон рассматривается как основание справедливости. Гоббс, вводя понятие естественного закона, решал вопрос о том, чему должна подчиняться воля правителя, чем может быть ограничен его произвол.

В развитых теориях естественного договора в качестве выразителя естественного закона рассматриваются законодательные органы государства. Им принадлежит право интерпретации естественного закона. В теории Локка государство концентрирует естественный закон, улучшая взаимодействия людей и природу самого человека. В радикально-революционных теориях, например в теории Руссо, народ наделяется правом отзыва или свержения правителя в том случае, если возглавляемое им государство неадекватно выражает природный закон, если условия договора нарушаются. «Если... раб не может без ограничения подчиняться своему господину, то как может народ без всяких ограничений подчиняться своему властелину? И если раб может следить за тем, выполняет ли его господин условия договора, то неужто народ не может следить, соблюдает ли договор его повелитель?»¹

В современных условиях договорные теории получают новые основания для своего развития. Они отражают представление об этике как такой теории, которая ориентируется преимущественно на создание нейтральных по отношению индивидуальным ценностям жизни правил. После немецкой классической философии и Маркса в западной философии в целом начинает отчетливо проявляться антропологическая и иррационалистическая тенденции. Можно сказать, что философия в этот период разочаровывается в проти-

¹ Руссо Ж.Ж. Избр. соч.: В 3 т.— Т. 1.— М., 1961.— С. 684.

воположном идеям Просвещения направлении. Во множестве концепций (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, Гуссерль, Хайдеггер) человек начинает пониматься как существо прежде всего иррациональное. Определяющим в его поведении начинает полагаться не сознание, а глубинные основы психики, находящиеся за пределами последнего. Отсюда возникают представления о разных способах постижения таких основ: за счет интуиции у Бергсона; феноменологической редукции, последовательно устраняющей впечатления образов предметов, воспринимаемых сознанием, у Гуссерля; сильного эмоционального переживания перед лицом смерти в экзистенциализме. Индивидуалистическое понимание основ человеческой жизни приводит к отказу от идеи о том, что самореализация человека должна осуществляться в общественных делах, на основе совместно разделенных нравственных ценностей.

В либеральной теории это приводит к утверждению принципов так называемого нейтралистского либерализма. Нейтралистский либерализм строится на основе идеи плюрализма, уважения самобытности разных культур и права личности на ее собственные жизненные предпочтения. В отличие от классического либерализма, скажем, либерализма, выраженного в идеях А. Смита, нейтралистский либерализм отвергает идею принудительного распространения самих либеральных принципов жизни. Он считает, что одна культура может воздействовать на другую лишь силой собственного примера успешного развития. Тем не менее в теориях нейтралистского типа выражено понимание того, что в обществе невозможно жить сообща, не принимая на себя определенные ограничения, направленные на локализацию возможных конфликтов социальной жизни, противоречий между разными интересами. Это ставит задачу выработать такие правила поведения, которые принципиально не были бы ориентированы на единую идею о благе, не предполагали бы наличия общей цели как предварительного условия разработки правил общественной морали. Такая логика мысли приводит к тому, что в основу этики кладется идея справедливости. Одна из получивших большой общественный резонанс попыток построить этику как теорию справедливости была предпринята Дж. Ролзом,

опубликовавшим в 1971 г. книгу с соответствующим названием («Теория справедливости»), которая, можно сказать, стала современной классикой. Подробный анализ этой работы будет предпринят в заключительной главе настоящего учебника. Сейчас же я отмечу, что Ролз сам называет себя современным продолжателем теории общественного договора. Однако, в отличие от традиционных теорий общественного договора, он не рассматривает естественное состояние как что-то такое, что действительно имело место в истории развития общества, а просто предполагает это состояние как некоторую идеальную модель, пользуясь которой можно было бы рассуждать о том, какое общество захотел бы выбрать человек, если бы у него действительно была такая возможность.

Ролз исходит из того, что все люди обладают некоторыми общими желаниями. Он называет их базовыми ценностями. Под ними Ролз понимает что-то само собой разумеющееся, совершенно очевидное, как, например, то, что все люди хотят быть защищенными от произвола со стороны других людей или государственных институтов, все хотят иметь материальный достаток и возможность реализовать какие-то жизненные планы. Что же касается самих этих планов, то, как полагается, здесь общественная мораль не может выделить никаких приоритетов. Соответственно, в нейтралистском либерализме нельзя рассуждать с позиции того, что должен сделать каждый человек для возрастания общего блага, насколько он может реализовать себя в подобной общественной функции, как это традиционно имело место в этике добродетелей, нельзя пытаться как-то содержательно определить, в чем заключено счастье человека, какие потребности можно рассматривать в качестве высших, какие в качестве низших и т. д.

Справедливым, с точки зрения Ролза, является только такое общество, которое каждый человек согласился бы выбрать, не зная, какое именно положение он будет в этом обществе занимать. Понятно, что в таком случае никто не выбрал бы, например, рабовладельческое общество, в котором развитие одних осуществляется за счет нарушения свобод других. Справедливое общество должно прежде всего защищать базовые права человека. Оно также должно иметь эффектив-

ный механизм распределения доходов, но оно не должно быть обществом эгалитарного равенства, так как такое общество было бы неэффективным в экономическом смысле. Соотнося понятия справедливости и эффективности, Ролз говорит о различных базисных структурах общества. Наилучшим обществом оказывается, с его точки зрения, общество с развитыми демократическими институтами и рыночной экономикой. Такое общество может быть одновременно справедливым и эффективным. Любые преобразования, совершающиеся в развитии такого общества, независимо от возрастания или уменьшения степени неравенства его членов, должны, с точки зрения Ролза, сопровождаться улучшением жизни самых неимущих классов. В таком случае гарантии справедливости будут сохранены и такое общество каждый, согласно Ролзу, выбрал бы независимо от того, какое положение он в нем будет занимать, так как в любом случае условия его жизни будут лучше, чем те, которые человек имел бы в неразвитом естественном состоянии.

Конвенционалистский подход развивается также в одной из современных теорий, получивших название «этика дискурса». Это течение представлено К.О. Апелем, Ю. Хабермасом, Р. Алекси, и др. В отличие от Ролза, представители этики дискурса считают, что понятие о справедливости не может быть выработано за счет рассуждения одинокого морального субъекта, представляющего себя в ситуации выбора. С их точки зрения, дискурс, то есть разговор всех заинтересованных в выработке общих правил поведения участников моральной жизни, должен представлять реальную процедуру, способствующую принятию политических решений, утверждению норм права и собственно моральных норм.

Недостатком традиционных теорий естественного договора является наивность представления о переходе к государственному состоянию в результате договора между людьми и неопределенность понятия естественного закона, под которым законодатель фактически всегда может понимать то, что кажется ему желательным. Гегель показывает, что абстракция «естественное состояние» не дает никаких оснований для того, чтобы предпочесть одни характеристики человека другим. Тем самым не имеется никаких оснований для того, чтобы отделить случайное от необходимого, определить то, что

же именно должно стать общественным законом¹. Что же касается современных конвенционалистских теорий, то их основной недостаток, думается, заключается в высокой степени идеализации представлений о нравственной жизни человека. У Ролза это проявляется как вера в то, что функции государственных институтов могут быть построены в соответствии с представлениями размышляющего о самом себе морального субъекта. В этике дискурса — в вере в слишком широкие возможности нахождения консенсуса, в обширный дискурс, в который, опять же в идеальном плане, включены даже интересы будущих поколений. Между тем, известная до настоящего времени практика решений, в принятие которых были вовлечены большие массы людей, по крайней мере оставляет сомнение в их эффективности. Так, В.А. Лефевр, проанализировавший результаты референдумов в Калифорнии с 1884 по 1990 год, получил статистику, согласно которой все решения были приняты за счет распределения голосов на уровне так называемого «золотого сечения», то есть за счет небольшого превышения в сторону положительного ответа (62% за). Аналогичные результаты (распределение в 63% за) были получены при анализе референдумов в Швейцарии с 1886 по 1978 г. С точки зрения Лефевра, с чем можно согласиться, столь заметное постоянство ставит под сомнение эффективность самой процедуры референдума, показывает, что выбор вероятнее всего предопределяется формулировкой вопросов².

Если столь неэффективной оказывается процедура получения ответа на однозначные вопросы референдума, вероятно, еще сложнее получить убедительные, глубоко осмысленные ответы широких масс населения относительно вопросов введения конкретных социальных норм, условий детального согласования интересов всех заинтересованных в принятии того или иного решения субъектов. Процедура дискурса выглядит здесь не очень реальной, тем более что на практике решения приходится принимать в ограниченный

¹ См. Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. — М., 1978. — С. 195.

² См.: Лефевр В.А. Формула человека: контуры фундаментальной психологии. — М., 1991. — С. 45.

период времени, в то время как обширный дискурс по своей тенденции будет стремиться к бесконечности. Заинтересованные участники способны приводить все новые и новые аргументы, именно ради того, чтобы не устраивающее их решение не было принято, как это происходит, например, в английском парламенте при ограниченном во времени обсуждении частных биллей.

■ 2.4. **Натурализм (классический натурализм, неонатурализм, нередуктивный натурализм, эволюционная этика, психологическое понимание морали)**

Натурализм как принцип представлен во многих теориях морали, апеллирующих к природным основаниям человеческого бытия. Ведущим для натурализма является выведение морали из неизменного, внеисторического природного начала человека. Гедонистические, эвдемонистические теории морали строятся на натуралистических основаниях. Натурализм, однако, часто не является единственным основанием морали, в концепциях одних и тех же мыслителей. У Джордано Бруно, Спинозы он объединяется с пантеистическим принципом. Это происходит потому, что на натуралистическом основании часто оказывается трудно объяснить высшие формы нравственной активности, или особые познавательные способности субъекта, влияющие на мотивацию его нравственного поведения. Более всего натуралистические основания морали развиваются в XVII – XVIII вв. Однако и более поздние мыслители, например Фейербах, исходили из натуралистического принципа в понимании человека и его стремления к счастью. Ряд теорий нравственного чувства также строится на натуралистическом основании, апеллирующем к психологии человека. У Д. Юма это, например, чувства симпатии и сострадания.

Современный натурализм (**неонатурализм**) отличается от **классического натурализма** тем, что использует достижения современной науки, в частности этнологии, показавшей, что животные сообщества имеют взаимоотношения, сходные с выполнением некоторых

моральных обязанностей. Неонатурализм пытается сблизить человека и животных, вывести мораль из однотипной психической организации и базовых инстинктов, как полагается, присущих всем живым организмам. Некоторые современные натуралисты (Л. Трайб, Х. Ролстон) утверждают даже не только природное единство альтруистических чувств, но и отстаивают принципиальную общность основных потребностей человека и других субъектов различных форм жизни, считают, что ценности морали едины для всей природы. Ошибка неонатурализма, думается, заключается в том, что при таком подходе не учитывается не только принципиальное различие в организации психики животных и человека, но также и очень существенное различие между животными, имеющими психическую организацию (способными ориентироваться на основе идеального образа), и животными, ориентирующимися преимущественно на основе слепого инстинкта. Ясно, что последние не способны к проявлению даже зачаточного чувства сострадания, вытекающего из способности поставить себя на место другого. Их взаимные отношения могут строиться исключительно на основе связанного с привычными раздражителями инстинкта, не оставляющего никакой свободы и потому не имеющего к морали никакого отношения.

Нередуктивный натурализм (Ф. Нагел, Г. Сэткамп) отказывается от идеи общности базовых потребностей различных живых организмов и утверждает, что особенности нравственного поведения каждого живого существа можно вывести только из его натуральной истории. Считается, что, если при этом имеют место какие-либо совпадения, они определяются только этой историей, а не какими-либо заключенными в природе предрасположениями.

Эволюционная этика выводит мораль из общего всему живому стремления к сохранению рода. Ее основателем считается Г. Спенсер (1820–1903), развивавший идеи эволюционной этики на базе позитивистской методологии. Стремление к научности, отказ от метафизических проблем привели его к необходимости выведения морали из природы человека, представляющей, с его точки зрения, просто более высокий продукт эволюции, по сравнению с животными.

Спенсер опирается на дарвиновскую идею о борьбе за существование. Для него целью такой борьбы является более полное самораскрытие каждой особи, стремление к полноте жизни, что Спенсер понимал очень широко (удовлетворение разнообразных потребностей, напряженная духовная деятельность, проявление многообразных эмоций). Сам Дарвин считал, что в обществе законы биологической эволюции практически перестают действовать, так как появляется мораль, борьба каждой особи за выживание заменяется кооперацией, появляется забота о слабом и т. д. Общество, согласно Дарвину, проходит групповой отбор на моральность, иначе говоря, выживают только те общественные группы, в которых поведение каждой особи имеет альтруистические черты. Спенсер настаивает на том, что борьба за существование в обществе продолжает действовать. Она проявляется как между отдельными особями, так и между группами людей, и, по сравнению с природой, только приобретает иные формы. На каком-то этапе люди понимают, что само стремление к полноте жизни, к самораскрытию каждой особи может быть лучше обеспечено только при взаимных моральных ограничениях. Этот вывод сближает этику Спенсера с позицией Юма. В своем основном произведении, посвященном изложению этической теории — «Основания этики» (1892 — 1893) — Спенсер разделяет все действия на действия, направленные на достижение личного благополучия, и действия, рассмотренные с точки зрения их влияния на других. Эти действия классифицируются как справедливые и несправедливые, благотворные и злоторные. При оценке действий как справедливых речь идет просто о том, чтобы собственные действия не мешали осуществлению целей других людей. Благотворные действия в отрицательном смысле означают самоограничение, направленное на то, чтобы не причинять страдание другому, в положительном смысле — направленные на то, чтобы доставлять другому удовольствие.

Основания этической концепции Спенсера гедонистические. Он считает, что нравственность связана с пользой, которая есть источник наслаждения. По аналогии с эволюционной целесообразностью специализации функций и различия видов Спенсер аргумен-

тировал необходимость разделения общества на классы. С его точки зрения, поведение человека направлено на его сохранение как вида. Это регулируется нравственными чувствами, правилами морали. Но если на ранних этапах развития общества имеет место противоречие между личным интересом и задачей выживания человека как вида, то на более поздних этапах развития оно постепенно эволюционно сглаживается. В будущем это противоречие, согласно Спенсеру, будет полностью устранено. Действия индивида, направленные на удовлетворение своих потребностей, будут одновременно служить как его собственному благу, так и благу всего общества. Таким образом, Спенсер использует натуралистический принцип, совмещенный с теорией эволюции. Его нравственный императив звучит следующим образом: «стремись к личному счастью в пределах, предписанных общественными условиями».

Воззрения Спенсера подвергались решительной критике не только со стороны марксистов, но также со стороны западных антропологов. Например, его решительно критиковал американский антрополог **Марвин Фарбер (1901–1980)**. Он отмечал, что принципы исследования, приемлемые для одной области знания, не могут быть произвольно перенесены на другую область. Поэтому законы биологической эволюции не применимы к эволюционному развитию человеческого общества. Дарвин тоже говорил, что законы биологической эволюции не действуют в человеческом обществе. Поэтому то, что в литературе часто называется социал-дарвинизмом, в общем-то, более правильно называть социал-спенсеризмом.

К критическим замечаниям Марвина Фарбера можно добавить, что этика Спенсера также совершенно не видит значения морали в плане призыва к самосовершенствованию. Он не понимает того, что в действительности потребности, в соответствии с которыми действует индивид, пусть даже в совершенном обществе, являются исторически развитыми. В каждом конкретном случае, когда мы рассматриваем влияние морали на отдельную личность, необходимо принять во внимание то, что высшие, исторически развитые потребности, не даны индивиду от рождения. Они еще должны быть сформированы. Поэтому ни в каком совершенном об-

шестве благо не будет достигаться просто от того, что каждый будет действовать в соответствии со своими биологическими потребностями. Сами эти потребности являются предметом моральной оценки, сами они отражаются в содержании должного, через которое отдельному индивиду фактически предписывается его исторически развитая социальная сущность.

Следует отметить, что натурализм не единственное основание для развития идей эволюционной этики. Например, уже упоминавшийся Марвин Фарбер, отвергая спенсеровский зоологизм, тем не менее, полностью признает идею эволюции. Он утверждает идею космической перспективы человечества как закономерное продолжение его эволюционного развития. В концепции Тейяра-де-Шардена эволюция человека изображается в единстве с эволюцией всего универсума, в основе чего лежит божественная воля.

При всех различиях в объяснении общей причины эволюции мораль в рамках данной концепции все же понимается как то, что скрепляет общество во имя некоторой высшей цели, во имя выживания человеческого рода как чего-то уникального во вселенском смысле. Эта логика рассуждения не является безупречной, так как в ней в общем-то не объясняется, почему человек должен действовать во имя рода и всегда ли такое действие является нравственно оправданным.

Очень часто сторонники эволюционной этики либо прямо говорят о том, что человек имеет некоторые нравственные инстинкты, эволюционно развитые нравственные чувства, либо считают, что человек должен сделать для себя какие-то нравственные выводы, принимая во внимание идею эволюции. Это рассуждение тоже не является безупречным, так как его основания остаются до конца не проработанными. Эволюция не является субъектом. Она не преследует никаких субъективных целей, и совсем непонятно, почему человек субъективно должен рассуждать с позиции эволюции, причем так, как он понимает ее на основе некоторого, им же самим наблюдаемого этапа.

Выдающимся представителем эволюционной этики был П.А. Кропоткин. Он обращался к природным основаниям нравственности для идеологического обоснования течения анархизма. Особенностью этики

Кропоткина (этики анархизма) является то, что он, в отличие от теорий многих натуралистов, выводит из факта биологической эволюции не только альтруистические эмоции сочувствия и сострадания, но также и более общие способности к сознанию справедливости и активному действию на благо общества во имя ощущения полноты жизни. В последнем положении Кропоткин опирается на идеи Марка Гюйо, выводящего высшие проявления нравственной активности из стремления к риску. С точки зрения Кропоткина, при благоприятных условиях жизни все добрые начала, заложенные в человеке, развиваются, и его поведение строится исключительно на самоконтроле. Никакие политические и правовые институты, соответственно, оказываются не нужны. В этике Кропоткина преодолевается один из основных аргументов, который можно выдвинуть против натурализма. Он заключается в том, что у человека разрушена инстинктивная связь со средой обитания. Поэтому даже наличие каких-то альтруистических эмоций у животных не свидетельствует в пользу наследования таких эмоций человеком в процессе эволюции. Кропоткин не выводит нравственность человека непосредственно из инстинкта, а полагает, что стремление к общительности и понимание справедливости возникают на основе заимствования опыта животных. Он преодолевает представление об инстинктивной природе нравственных чувств, рассматривает их как результат работы сознания, мысленно помещающего человека в ситуацию другого. Кропоткин приводит очень любопытное описание поведения обезьян, требующих у охотника выдачи трупа члена своей стаи¹. Современные сторонники эволюционной этики, социобиологи, этологи приводят массу других интересных описаний, свидетельствующих о наличии у животных способности испытывать чувства, в какой-то степени отражающие взаимные обязанности или просто показывающие способность оценить ситуацию как неловкую, такую, за которую в какой-то степени приходится испытывать сходное со стыдом чувство. Так, Лоренц описывает весьма любопытные факты

¹ См.: Кропоткин П.А. Этика.— М., 1991.— С. 287.

проявления смущения у гусей: «Бывшие партнеры по «триумфальному крику» (что характеризует «дружбу» у гусей) вдруг могут проявить агрессивность и вступить в драку. Однако «победитель никогда не преследует побежденного, и мы ни разу не видели, чтобы между ними возникла вторая схватка. Наоборот, в дальнейшем эти гусаки намеренно избегают друг друга, если гуси большим стадом пасутся на болотистом лугу за оградой, они всегда находятся в диаметрально противоположных точках. Если они случайно — когда не заметят друг друга вовремя — или в нашем эксперименте, оказываются рядом, то демонстрируют, пожалуй, самое достопримечательное поведение, какое мне приходилось видеть у животных, трудно решиться описать его, рискуя попасть под подозрение в необузданной фантазии. Гусаки — *смущаются!* В подлинном смысле этого слова! Они не в состоянии друг друга видеть, друг на друга посмотреть, у каждого взгляд беспокойно блуждает вокруг, колдовски притягивается к объекту его любви и ненависти — и отскакивает, как отдергивается палец от раскаленного металла. А в добавление к тому оба непрерывно через что-то перепрыгивают, оправляют оперение, трясут клювом что-то несуществующее и т. д. Просто уйти они не в состоянии, ибо все, что может выглядеть бегством, запрещено древним заветом: «сохранять лицо» любой ценой. Поневоле становится жалко их обоих, чувствуется, что ситуация чрезвычайно болезненная»¹.

Таким образом, в пределах самой эволюционной этики начинается преодоление некоторых исходных оснований ее построения, связанных с представлением об общественном моральном инстинкте. Мы уже говорили, что чувства сострадания, симпатии являются результатом высокого уровня психической организации, связанной с ориентированием на основе идеального образа. Они никак не могут быть рассмотрены на основе инстинктов, вообще, не предполагающих каких-либо чувств, а действующих просто на основе раздражителей. Кропоткин хорошо понимал сложную природу нравственных чувств и продвинулся в этом отношении дальше многих своих коллег.

¹ Лоренц К. Агрессия.— М., 1994.— С. 213.

Тем не менее, многие современные представители эволюционной этики, прежде всего — социобиологи, пытаются вывести нравственность непосредственно из каких-то биологических основ организации жизни, например, из стремления гена к самосохранению (Р. Доукинс). При этом не учитывается, что ген это просто носитель некоторой информации, которая не может быть реализована вне функционирования отвечающего ей целостного организма, или без того, чтобы встроиться в другой организм, вызвав изменение направленности развития некоторых его процессов. Сам по себе ген не обладает никакими волевыми качествами, направленными на самосохранение. Кроме того, даже если предположить, что когда-то какие-то закодированные на генетическом уровне механизмы альтруистического поведения будут достоверно обнаружены, это вряд ли можно будет назвать моралью. Как справедливо отмечает, критикуя социобиологию Р.Г. Апресян: «Даже тогда, когда результат действия является исключительно положительным для других людей, но само действие совершено в силу обстоятельств, по привычке, из подражания другим, оно является именно положительным, одобряемым, но не моральным в строгом смысле этого слова. Стечение обстоятельств, привычка, подражание, — все это такие факторы поведения, которые проявляются в пределах сущего. Если здесь и можно говорить о выборе, то он сводится к предпочтению, к выражению своего вкуса. Моральный же выбор воплощается в деянии, сориентированном на *должное*; он персонален, принципиален, духовен»¹.

В ряде социобиологических концепций (Э.О. Уилсон, М. Рьюз) признается то, что на наши нравственные представления оказывает влияние социокультурная среда, что различные нравственные идеи являются исторически обусловленными. Тем не менее в этих теориях также допускается и определенное биологическое влияние. Как отмечает, например, М. Рьюз: «согласно современным эволюционным представлениям, на то, как мы мыслим и действуем, оказывает тонкое, на структурном уровне, влияние наша биология»². Этот

¹ Апресян Р.Г. Идея морали.— М., 1995.— С. 58.

² Рьюз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопросы философии.— 1989.— № 8.— С. 39.

вывод, правда, не получает никакого обоснования. Мораль, согласно взглядам Рьюза, вообще, может быть основана только на некоторых интуициях. «...Я считаю,— говорит Рьюз,— поскольку мы взялись за биологическое объяснение происхождения человеческой морали, требования оправдания (в смысле обоснования) являются незаконными. Скорее, эволюционно-этическая позиция ориентирует на то, что чаще известно как «этический скептицизм» или «моральный нигилизм». Мы исповедуем наши моральные убеждения потому, что иметь такие убеждения для нас полезно в адаптивном смысле — только и всего. Мораль обладает не большим онтологическим значением, чем иные полезные человеку средства адаптации, такие как рука или глаз»¹. Приведенное положение, по моему представлению, делает бессмысленной всю концепцию. Во-первых, с тем, что мораль полезна в адаптивном смысле для выживания общества и нормальных условий жизни индивида согласятся не только социобиологи, но и все здравомыслящие люди, делающие нравственную жизнь предметом своего рассмотрения. Во-вторых, скептицизм, хотя он и полезен для коррекции наших представлений, сам по себе, тем не менее, не способен дать какой-либо позитивной установки на необходимость нравственного поведения. В-третьих, если мы не уверены в том, что именно биологические структуры определяют мораль, если утверждается, что она прежде всего основана на вере в ее полезность, зачем говорить о предопределенности морали со стороны биологических факторов? Вера как таковая скорее определяется совокупностью психологических и социокультурных факторов, которые, конечно, имеют отношение к биологии, в том смысле, что, например, позволяют в ряде случаев преодолеть пассивный стресс, обрести смысл бытия, но это отнюдь не является непосредственно детерминированным со стороны каких-то биологических структур. Здесь нет никакого «тонкого» влияния.

Что же касается попыток выведения из факта эволюции, стремления к активному действию на благо общества ради полноты жизни, то здесь применительно к человеческому обществу также возникают боль-

¹ Рьюз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопросы философии.— 1989.— № 8.— С. 43.

шие сложности. Мы думаем, что объяснить все высшие формы нравственной активности на основе стремления к риску нельзя. Дело в том, что природа человека, освобожденная от инстинктивных ограничений, очень подвижна. Человек сознательно рефлексивирует цели собственного бытия и может произвольно менять их в зависимости от принятой концепции. Философия Кропоткина, как и вообще всякий натурализм, исключает идею о социальной стимуляции поведения личности. Между тем стоит сравнить идеи античности о спокойном состоянии духа и незаинтересованном созерцании, скажем, с мотивами деятельности Фауста, стремящегося к великим свершениям, для того чтобы стало ясно, что в разных культурах сами цели общественного объединения могут пониматься очень по-разному, а риск — даже осуждаться.

Конечно, в вопросе биологической эволюции остается еще много неясного, например, непонятны механизмы, заставляющие отдельных особей жертвовать собой ради других во время массовых миграций, неясны механизмы, поддерживающие принципиальное равновесие в рождении особей разного пола (в том числе и у человека). Это дает аргументы в пользу сторонников эволюционного обоснования морали. Но даже если допустить, что на развитие человечества действуют какие-то неясные пока механизмы общеэволюционного характера, это, с нашей точки зрения, вряд ли можно будет назвать этикой. Этическое знание все-таки связано с сознательным выбором поведения. Закономерности эволюции могут быть здесь лишь одним из аргументов.

Кроме того, следует учитывать, что в современном обществе во внимание все более принимаются цели индивидуального бытия. Наука и медицина работают над задачей продления индивидуальной жизни, социальные работники думают над проблемами старости, пытаются помочь в наполнении этого периода определенным жизненным смыслом. Законы же биологической эволюции, наоборот, действуют в направлении обеспечения выживаемости группы, в их масштабе жизнь отдельной особи оказывается ценна только с точки зрения репродуктивной способности. Моделирование процессов эволюции в организации жизни общества, конечно, имеет место, но возможности подражания оказываются весьма

ограниченными именно из-за того, что возникает принципиально иная установка — забота о каждом отдельном индивиде, что и соответствует подлинному гуманизму. Я думаю, что подход эволюционной этики имеет историческое оправдание на ранних стадиях развития общества, где выживание рода всегда рассматривалось в качестве приоритетного, но высшая цель морального развития заключается как раз в том, чтобы преодолеть ограниченность этого подхода.

Психологические теории морали также строятся на натуралистическом базисе. Это прежде всего заложенные в основах организации человеческой психики способности к состраданию, жалости, симпатии и антипатии, благодарности. Как полагается в психологическом подходе, долг может выражаться с помощью априорно приписываемых человеку нравственных чувств. Но чувства при этом имеют некоторую особую природу, они не выводятся в таких концепциях из идеи личного счастья. На разной методологической базе такие утверждения делаются в концепциях Д. Юма, А. Шефтсбери, Ф. Хатчесона, А. Шопенгауэра. Во многих концепциях обозначенного типа способность к состраданию рассматривается как обусловленная возможностью мысленно поместить себя в ситуацию другого.

Мелани Кляйн рассматривает зависть и благодарность как первичные чувства, возникающие в процессе контакта ребенка с матерью, с ее грудью как источником живительной энергии. Она полагает, что на основе этих чувств развиваются в дальнейшем деструктивные и конструктивные процессы психической жизни. В нормальном случае позитивное чувство благодарности к источнику жизни и ко всем, кто ее поддерживает, вытесняет негативное чувство зависти, определяемое отсутствием необходимых для самообеспечения условий бытия ресурсов. Зависть рассматривается Кляйн как самое негативное чувство, так как оно, с ее точки зрения, направлено против всех добродетелей¹. В соответствии с методологией психоанализа первичные впечатления представляются в данной концепции как оказывающие влияние на все последующее развитие.

¹ Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. — СПб., 1997. — С. 29.

Это, однако, можно подвергнуть сомнению, так как в ряде исследований показано, что ребенку более зрелого возраста все равно, кто его кормит, он стремится к близким отношениям с тем, кто с ним играет. Сама же игра у человека, в отличие от тренировочных игр у животных, выполняет прежде всего культурно-воспитательную функцию. Параметры игры задаются со стороны общества и основаны на самостоятельной потребности в общении. Эта потребность проявляется в виде специфического эмоционального возбуждения, комплекса оживления (Фигурин и Денисова), вызванного реакцией взрослого на совершаемое действие¹. Проявление комплекса оживления как ответа на реакцию взрослого определяет принципиальные отличия человеческих подражаний от подражаний животных, позволяет им развиваться как подражаниям по представляемому образцу. «Важная особенность подражательных действий по представляемому образцу, — отмечает А.Н. Леонтьев, — состоит в том, что роль подкрепления в процессе их формирования выполняет не тот или другой раздражитель, воздействующий в результате их осуществления, а само совпадение действия с представлением заданного образца. Благодаря этому подражание приобретает новую функцию; в то время как у животных оно ограничено рамками уже наличных у них возможностей поведения, у ребенка оно способно переходить эти рамки и создавать новые возможности, формировать совершенно новые типы действий»². В развитых видах игры (играх с правилами, играх драматизации) развивающаяся личность моделирует нравственные отношения, испытывает эмоции морального характера в общении со сверстниками. Этот процесс включает самостоятельный нравственный опыт, но он также не обходится без влияния воспитателя, а в более широком смысле — культуры общества, так как форма игры, несмотря на вариации, остается заданной наличными образцами реальной деятельности, осуществляемой людьми на данном этапе исторического развития. Под-

¹ См.: Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики.— М., 1972.— С. 368.

² Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики.— М., 1972.— С. 380 — 381.

ражание по представляемому образцу сохраняется, следовательно, и в развитых видах игры. Первоначальное развитие нравственных качеств, думается, происходит именно в развитой игровой активности, и связано оно отнюдь не с удовлетворением первичных витальных потребностей, благодарностью к тому, кто это обеспечивает, а с подражаниями, моделирующими весь комплекс наличных общественных отношений.

Л.И. Божович считала первичным основанием развития психики потребность в новых впечатлениях¹. Думается, что такая потребность у человека существует. Она имеет основание в инстинкте ориентировочной деятельности, обеспечивающим уже у многих животных превентивную вооруженность, основанную на предварительном изучении характера среды обитания. Но, представляется, что в развитии социальных, волевых, в том числе и моральных качеств, решающую роль играет именно комплекс оживления и основанные на нем подражания по представляемому образцу.

Таким образом, некоторые биологические начала, конечно, не могут быть устранены из этического анализа. Но они, с моей точки зрения, не влияют на нравственное поведение непосредственно. Все зависит от того, как эти начала встраиваются в организованную воспитателем деятельность, а в более широком контексте — от того, как происходит процесс освоения личностью всего культурного богатства общества на данном этапе его развития. Каких-то универсальных схем, в соответствии с которыми биологические и психологические предпосылки поведения оказывали бы влияние на нравственность, быть просто не может, так как даже в рамках одной культуры конкретные условия социального окружения проявляют себя в зависимости от специфической индивидуальной реакции. Например, так называемый негативист, попав в окружение плохих людей, может в своем естественном желании сопротивления развить в себе позитивные качества, тогда как конформист легко попадет под влияние дурной компании, хотя в других условиях он мог бы развиваться в ином, нравственно положительном направлении.

¹ См.: Божович Л.И. Личность и ее формирование в детском возрасте. — М., 1968. — С. 188 — 195.

Шефтсбери и Хатчесон отстаивали независимость нравственных чувств от каких-либо социальных условий деятельности личности, считали их присущими природе человека в таком виде, в каком она была создана творцом. Эти чувства, с их точки зрения, всегда ориентируют поведение личности в интересах достижения гармонии целого. Последнее положение разделяется также Шопенгауэром, выведившим мораль из чувства сострадания. Подобные теории, хотя нравственные чувства и выводятся в них из каких-то свойств природы человека (в этом смысле они могут быть рассмотрены как натуралистические), по характеру своих выводов, тем не менее, тяготеют к моральному абсолютизму.

В некоторых концепциях нравственные чувства считаются воспитуемыми и зависимыми от социальных обстоятельств (А.Э. Вестермарк, А. Роджерс, Ф. Шарп). Эти теории уже выходят за рамки морального психологизма и приближаются к идеям социального детерминизма. Последний, однако, не понимается у Вестермарка и Роджерса как зависимость морали от каких-то базисных структур общества.

Значительный вклад в развитие психологического подхода к морали представляет исследование условий самореализации личности. Эта проблематика получает разработку в неофрейдизме, персонализме, марксизме, гуманистической психологии. Ограниченный природный базис понимания морали в названных теориях в значительной мере преодолевается, так как в качестве условий самореализации рассматриваются совместно разделенные с другими людьми, социально обусловленные цели жизни. Фромм, в частности, описывает условия подлинной самореализации, используя категории продуктивной и непродуктивной ориентации, показывая преимущества модуса бытия перед модусом обладания. В качестве основы деятельности индивида у него, тем не менее, рассматриваются природно обусловленные влечения, реализация которых должна быть организована так, чтобы исключить ситуацию конфликта и невротического замещения. У Мунье совместно разделенные цели бытия, работа человека по преобразованию вселенной рассматривается как основное условие обретения им высшего жизненного смысла, хотя последний в то же время не может

быть обретен без ощущения связи с богом. Марксизм в наибольшей степени претендовал на преодоление природного базиса понимания нравственности. Это, однако, привело к упрощению в понимании самих природных влечений, к идее полного социального детерминизма, в котором новая, формируемая, природа рассматривается как совершенно адекватная социальным условиям жизни. Я же полагаю, что эта природа остается конфликтной, и как раз задача разрешения конфликта накладывает на человека особые нравственные обязательства по отношению к самому себе.

2.5. Космизм

Близко к эволюционной этике примыкает направление, называемое космизмом. Для всей космической философии принципиальной является идея выхода человечества в космос, освоения небесного пространства. Думается, что здесь отражается взгляд, согласно которому земной мир сам по себе, даже в смысле его естественных законов, несовершенен. Отсюда происходят и неизбежные беды человека. Соответственно, для обретения подлинного счастья и смысла бытия, в том числе — для обретения бессмертия, необходимо выйти в космос. Другое основание для стремления к освоению космического пространства составляет желание преодоления пределов земного бытия, обретения такого поля деятельности, которое открывает человеку бесконечные возможности самореализации.

Тенденция космологизма представлена в философии с самого начала ее возникновения (Гераклит, Платон, Аристотель, стоики, Плотин, идея микрокосма в эпоху Возрождения, М. Шелер и др.). Но космизм как самостоятельное философское течение, полагающее не только зависимость человека от космических сил, но и наполняющее эту зависимость особым нравственным смыслом, превращающим факт ее осознания в ведущий нравственный мотив поведения, а также допускающим практический выход человека в космос, — преимущественно русское явление. Это объясняется системой представлений, созданных благодаря влиянию ортодоксальной православной христианской доктрины,

хотя, конечно, не весь космизм имеет религиозную направленность. Вл. Лосский отмечает близость эволюционных идей, высказанных В. Соловьевым, О. Конттом, Н. Федоровым, С. Булгаковым, характерной для Восточной церкви идее обожения космоса¹, предполагающей переход последнего от неустойчивого, хаотического состояния к совершенной организации, наполненной божественной любовью, преобразованной под влиянием божественных энергий. Всякая тварь, согласно этим представлениям, стремится к движению от неполной благодати к состоянию обожения, «ибо тварь уже в своем первоначальном состоянии была разлучена с Богом, так как обожение, соединение с Богом было ее целью, ее конечным завершением»². Этот процесс, согласно ортодоксальным христианским воззрениям, мог бы совершаться в раю. Но на его пути встал первородный грех, что усложнило эволюцию всего космоса. Для выправления пути человека к Богу потребовалась жертва Христа. Но человек не может ограничиться пассивным принятием этой жертвы. Он, виновный в искажении собственной природы и в нарушении нормальной эволюции всего космоса, включается в работу по преобразованию последнего, ощущает заботу о всякой твари. «Ощущение «космического», — отмечает Вл. Лосский, — никогда не было чуждо духовному аспекту Восточной Церкви. Оно выражается как в богословии, так и в литургической поэзии, в иконографии, а может быть, главным образом в аскетических творениях учителей духовной жизни: «Что такое сердце милующее?» — спрашивает себя св. Исаак Сирий и отвечает: «Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари»³. Таким образом, ясно, что «на пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преобразен благодатью»⁴. Нет необходимости доказывать, насколько

¹ См.: Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. — Киев, 1991. — С. 167.

² Там же. — С. 159.

³ Там же. — С. 166.

⁴ Там же. — С. 166 — 167.

ко эти идеи близки ряду положений эволюционной этики, особенно тем течениям, в которых человек как венец эволюции рассматривается в качестве силы, закономерно управляющей природными процессами.

Широкую известность в рамках данного направления получил русский философ Н.Ф. Федоров, отстаивающий возможность воскрешения мертвых путем духовной концентрации, так что сын за счет духовного сосредоточения воскрешает своего отца, этот отец — своего и т. д. Федоров также отстаивал идею «исторического кладбища» как места сохранения останков, полагая, что создание обстановки «музея древностей» помогает человеку концентрироваться. Но основные нравственные вопросы возникают для Федорова не в связи с самим воскрешением, а в связи с тем, ради чего следует его осуществлять (или искать возможность его осуществления). Преодоление смерти является у Федорова условием остановки истории, что представляется ему необходимым для обретения высшего смысла бытия, так как в совершающейся истории настоящее обязательно приносится в жертву будущему. Выход в космос при этом оказывается необходимым в связи с тем, что без достижения его совершенного состояния история, само собой разумеется, не может быть завершена. «Отказавшись от обладания небесным пространством, — говорит Н.Ф. Федоров, — мы должны будем и отказаться... от нравственного существования человечества, от безусловной нравственности, т. е. «души»¹. Эволюционные идеи восприняты здесь именно в смысле завершения эволюции. Что же может представлять собой отвечающая этому завершению, наполненная высшим нравственным смыслом душа, остается большим вопросом? Ведь эмоциональная, да и интеллектуальная жизнь души возможна только в динамике. Динамика же несовместима с завершением.

Философию Федорова обычно называют религиозным космизмом. В определенной степени сюда же могут быть отнесены такие мыслители, как Тейяр-де-Шарден, Вл. Соловьев.

Были предложены также эстетические основания космической философии, согласно которым мир неизбежно приходит к прекрасному целому, в котором гар-

монически сочетаются все отдельные компоненты. По существу это — возрождение древнего взгляда о космосе как упорядочивающем начале, которое противостоит хаосу. Выраженные в художественной форме у В.Ф. Одоевского, А.В. Сухова-Кобылина названные идеи предстают в плане поиска смысла истории, который обнаруживается в упорядочивающей земное бытие и небесное пространство деятельности человека.

Естественно-научный космизм представлен философией К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского. Идея несовершенства земного бытия получает в естественно-научном космизме развитие в плане утверждения необходимости и разработки конкретных средств управления земной эволюцией с позиций упорядочивания всего универсума, превращения его в сферу разума.

Поэтому Вернадский разрабатывал свое знаменитое учение о ноосфере, в которой разум организует все околоземное пространство, полностью гармонизирует отношения общества и природы. Он полагал, что жизнь существует вечно. Она появляется на Земле тогда, когда для этого создаются подходящие условия. Все пространство заполнено излучением. Вещество биосферы концентрирует энергию космического излучения и равномерно ее распределяет. В этическом плане жизнь, поэтому, в принципе невозможна без кооперации. Но развивающийся разум доходит до этого не сразу, а лишь в ходе определенной эволюции. В итоге этой эволюции он становится организующей силой планетарного и даже вселенского масштаба. Для перехода к ноосфере требуются три условия: вселенскость, единство человечества, усиление роли народных масс в общественной жизни. Ноосфера затем переходит в космосферу, что означает достижение еще большей упорядоченности в отношении человека и природы. Важным достижением человечества на этом пути является переход от гетеротрофного производства продуктов питания к автотрофному, что Вернадский связывал с производством искусственного белка. Переход к автотрофному типу производства позволит избежать уничтожения себе подобных для поддержания жизни, в результате чего осуществится великий нравственный идеал. Человек перестает насиловать свою природу сознанием того, что он уничтожает себе подобных.

Чижевский интересуется влиянием активности Солнца на глобальные изменения климата и другие события земной истории. Цель опять же заключается в том, чтобы поставить подобные явления под контроль набирающего мощь человеческого разума.

Циолковский прорабатывает очень конкретные вопросы создания ракетной техники, думая, однако, о ракете, прежде всего, как о средстве распространения разума от одной планеты к другой. Среди естественно-научных космистов концепция Циолковского в философском плане, пожалуй, наиболее интересна. Он строит монистическую концепцию вокруг идеи атома водорода как элементарного бессмертного существа. «Живое существо,— полагает Циолковский,— есть только союз других существ, более простых, например, клеточек. И клеточка только союз сложных... материй; и всякая материя есть союз из металлов, газов и жидкостей. И эти последние — союз водородных атомов. А водородный атом — союз неизвестных элементов природы. Где же истинное начало жизни? Где первобытный гражданин вселенной? Конечно, это атом»¹. Атом водорода, согласно представлениям Циолковского, определяет всеобщую чувствительность материи и даже ее способность к нравственным характеристикам.

Роль разума во вселенной проявляется в устранении зла. Одной из главных причин несовершенства во вселенной, по мысли Циолковского, является автогония, т. е. самозарождение жизни. Разум ставит процесс распространения жизни под свой контроль. Способные к злу лишаются права производства потомства. Он пишет, что сознательные существа, каких среди разумных меньшинство, должны взять на себя труд по «исправлению» человеческой природы. Поэтому все, уклоняющееся к злу, оставляется без потомства. Это своего рода суд, но не страшный, а милостивый «для несовершенных», ведь после их естественного умирания без потомства, они впоследствии вновь оживают для лучшей жизни. Устраняя несовершенную жизнь на некоторых планетах, совершенные будут заселять их своим зрелым родом. «Разум

¹ Циолковский К.Э. Научная этика.— Калуга, 1930.— С. 27.

и могущество высших существ, зародившихся на высших планетах, ликвидирует зачаточную жизнь на иных планетах и заселяют их своим потомством»¹.

Таким образом, разум отбирает совершенные формы жизни, устраняя несовершенные. Это в конце концов приведет к преобразованию самого первичного носителя жизни. Он окажется неспособным источать импульсы несовершенного существования. В результате во вселенной установится новая мораль, наступит состояние всеобщего счастья.

В работе «Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие» Циолковский формулирует несколько нравственных императивов: «делающий добро другим делает его себе»; «делая зло другим, человек причиняет зло самому себе»; «не должно быть никаких страданий ни на Земле, ни на других планетах, ни вообще в космосе».

Идея связи человека с космосом, представление о неуничтожимости жизни, ее вечности как космического феномена, позволяет человеку объединять смысл своей преобразовательной деятельности с деятельностью вселенского разума или высших сил иного порядка (энергетических, негэнтропийных). В плане индивидуальной мотивации это имеет огромное значение, так как позволяет найти определенный смысл объединения своего бытия с бытием более общего целого: в пределе — бытием космоса как пронизанного разумом образования. При этом устраняется такой антропоцентризм, под который подводится элементарная основа, например идея спасения, как эгоистическое желание бесконечного продолжения своей собственной жизни.

Однако метод рассуждения космистов является исключительно системным. Он не оставляет места представлению о мире как о хаосе. Поэтому принижается роль случайности, а значит, и сужается поле для самостоятельного нравственного выбора, производимого каждой отдельной личностью в конкретных обстоятельствах жизни. Случайность здесь, так же как и в гегелевской диалектике, может рассматриваться лишь как форма проявления необходимости. Современная

¹ Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы.— Калуга, 1928.— С. 5.

же философская теория все более рассматривает случайные и необходимые факторы как кооперирующиеся друг с другом на равных. В нравственном плане это гораздо более привлекательно, так как иной взгляд закономерно формирует позицию, стремящуюся уничтожить случайность. Но такое уничтожение будет означать и уничтожение индивидуальности, подчинение человека не им выработанным, незыблемым правилам жизни, по существу ликвидирующим свободу, а следовательно, и ограничивающим творческое самовыражение личности.

Индивидуальная ответственность в такой концепции подменяется коллективной. Но остается непонятной, кто конкретно будет говорить от имени вселенского разума, кто будет принимать окончательные решения. Коллективная анонимная ответственность, в действительности, является очень опасной, так как отдельные индивидуальные решения получают в ней форму «сакрального» одобрения и воспринимаются как безусловно верные. Кроме того, слишком большое упование на разум может быть так же опасно, как и его недооценка, ведь не следует забывать, что реально принимающий решения разум ограничен, это отнюдь не всевидящий и всезнающий божественный разум. Стихия эволюционного, исторического развития опирается на такие законы, которые способствуют отбору практически целесообразных, жизнеспособных форм вне контроля разума, и это является сдерживающим механизмом против ошибок самого разума. Высокоорганизованный разум поэтому не должен стремиться ограничить существующее в природе и обществе многообразие, подвести все под единый стандарт совершенства. В этом отношении зловеще и неверно выглядят призывы Циолковского организовать контроль высшего разума над низшим, допускающий уничтожение низших цивилизаций, или утверждение Тейяра-де-Шардена о необходимости тотального общественного контроля над процессами деторождения в целях предотвращения ухудшения генофонда¹.

¹ См.: Тейяр-де-Шарден П. Феномен человека.— М., 1987.— С. 221—222.

2.6. Социально-детерминистический способ обоснования морали

Последний из перечисленных способов обоснования нравственности был назван социально-детерминистическим. Необходимость ограничения эгоизма ради поддержания стабильности социальной организации признается в очень многих моральных теориях. Но не это составляет специфическую черту данного способа обоснования морали. При социально-детерминистическом подходе общество рассматривается именно в качестве базовой, основной реальности, из которой выводится необходимость морали, обращение к общественным отношениям, прежде всего к базовым — производственным, полагается достаточным и для объяснения процесса возникновения моральных норм и для характеристики специфики моральной мотивации.

Так как общество изменяется, моральные нормы при данном способе построения нравственной теории выглядят как релятивные, зависимые от этапа общественного развития, от взглядов конкретного исторического субъекта, организующего производственную деятельность, контролирующего процесс воспроизводства общественной связи. Это, конечно, не исключает допущения некоторых общих принципов, которые в силу своей фундаментальности сохраняются при разных типах общественной организации. Однако то, как эти принципы включаются в целостную систему моральной мотивации, с точки зрения социального детерминизма, все равно представляется исторически относительным.

Относительность морали, принадлежащей разным классам, подробно аргументируется Ф. Энгельсом в работе «Анти-Дюринг». Там утверждается, что моральным системам разных классов, даже если они взаимно сосуществуют, принадлежат разные моменты истинности. Наиболее истинна, с точки зрения Энгельса, та мораль, которая отвечает условиям деятельности прогрессивного общественного класса, утверждающего себя в качестве организатора нового способа производства. По этому поводу надо заметить, что моральные принципы прогрессивных общественных классов

обычно всегда пропагандировались как общедоступные, желательные для подражания. Они противопоставлялись корпоративной морали классов, уходящих с исторической арены. В этом смысле прогрессивный общественный класс, т. е. тот класс, который предлагает новый тип общественной связи и берет на себя задачу контроля механизмов ее воспроизводства, действительно, более нравствен, более справедлив по отношению ко всем другим слоям населения, чем консервативные классы.

Характер преобразовательной деятельности прогрессивного класса таков, что он неизбежно вовлекает в нее достаточно широкие слои населения. Это соответствует всеобщему способу выражения нравственного требования, зафиксированному в процедуре его мысленной универсализации. Однако нам кажется, что сам термин «истинный» не вполне подходит для оценки моральной системы того или иного класса, ведь в любом случае последняя возникает не случайно, и, если она существует достаточно длительный исторический период, она является истинной, прежде всего в том смысле, что отражает фактически существующие общественные отношения. Когда же она отрицается, она не только перестает быть истинной, но и вообще перестает быть. Что же касается справедливости моральной системы определенного класса, то она зависит от многих причин, прежде всего от того, какую именно связь пытается организовать данный класс, какие для этого используются средства, какой простор оставляется для существования других нравственных идей. Все это исторически очень конкретно и плохо соотносится с идеей возрастания истинности от века к веку, от народа к народу.

Одним из основополагающих моментов социального детерминизма является принцип сведения индивидуального к социальному. Согласно данному принципу, мотивы деятельности личности формируются преимущественно под воздействием социальной группы, к которой она принадлежит. В классовом обществе мотивы прежде всего зависят от классовой принадлежности. Поэтому лица, находящиеся в одинаковых обстоятельствах жизни, действуют принципиально одинаково. В марксистской теории данный принцип рассмат-

ривается как решающая основа преодоления субъективизма в социологии¹. Он, действительно, имеет определенное значение при объяснении массовых действий людей, и потому в социологии и политике, в определенных пределах вполне применим. В морали же, где каждое действие человека понимается как результат индивидуального выбора, которому предшествуют длительные нравственные искания, данный принцип может быть использован лишь с известными ограничениями. Чем более развита индивидуальность личности, чем более глубока ее саморефлексия, тем меньше значение этого принципа для объяснения индивидуального поведения. В современном мире мы сталкиваемся с огромным количеством примеров мотивации, при которой человек выходит за пределы локального общения и пытается принять на себя ответственность за судьбы человечества.

В результате безграничного применения принципа сведения индивидуального к социальному в марксистской философии, особенно в том варианте, в каком она развивалась в советский период, произошло некритическое объединение субъективных свойств человека с субъективными свойствами социально-исторических общностей людей. Первые приписывались последним без каких-либо ограничений и разъяснений относительно того, как, скажем, отдельная личность может влиять на позицию своего класса. Классы утверждались в качестве субъектов производственных отношений, в то время как субъектами любых общественных отношений, в действительности, являются люди, способные принимать определенные решения от себя лично или от имени своего класса. Все это привело к упрощению теории, в частности, к упрощению проблемы моральной мотивации, которая у Ленина в целом объяснялась на основе подчинения морали политическому интересу, а позднее, когда подобная постановка вопроса стала очевидно неточной,— на основе нравственной потребности. Последняя, как предполагалось, заставляла личность действовать в интересах общности и объяснялась на основе тех же механизмов формирования, которые характерны для обычных по-

¹ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч.— Т. 1.— С. 138—140, 159.

требностей, т. е. по существу на основе возникновения некоторой эмоциональной зависимости от привычного способа достижения цели. Здесь социальный детерминизм, как это ни парадоксально, приближался к эволюционной этике, хотя редукционизм и биологизм в марксизме всегда осуждались.

Следующей важной чертой социально-детерминистического способа обоснования морали является идея практического подтверждения целесообразности выполняемых в обществе норм. Под практикой здесь понимается выживаемость, успех в борьбе за существование тех социальных групп, которые выполняли данные нравственные принципы. Например, как полагается в данной системе рассуждений, в древнюю эпоху выжили те племена, которые не нарушали запрет кровосмешения, следовали принципу «договоры должны исполняться», в средние века — те группы, которые выполняли цеховые правила и т. д.

Практическое подтверждение целесообразности определенных нравственных норм, собственно, не вызывает возражения. Непонятно другое: как норма, которая еще практически не подтверждена, выполнялась в жизни по крайней мере нескольких поколений. На наш взгляд, без какой-то метафизической основы, без представления об очень существенной значимости данной нормы, невозможно объяснить постоянства в ее исполнении. Только в результате основанного на духовных представлениях постоянного отношения к норме может осуществиться ее практическое подтверждение. Так что социально-детерминистический способ, замкнутый лишь в круге идей практического подтверждения нормы и выживания группы, оказывается недостаточным для понимания специфики морали.

На наш взгляд, ошибка всех традиционных подходов к обоснованию морали заключается как раз в абсолютизации какого-то одного основания. Стремление к этому лежит в системном мышлении. Человек в своей практической жизни привык иметь дело с ограниченными в пространстве явлениями и отношениями. Как предметно-деятельное, преобразовывающее природу существо он всегда стремился подчинить себе эти отношения. Разум и чувства человека работают, поэтому, по

системному принципу. Но современный мир не во всем похож на систему. По крайней мере, эта система все в большей и в большей степени включает в себя элемент хаоса. Последнее не является отрицательным моментом. Можно организовать общественные взаимодействия людей так, чтобы сам хаос стал приемлемым, потерял свой разрушительный характер. Но для этого надо принять некоторые новые теоретические идеи, в том числе и идеи, касающиеся построения этической теории.

Выводы

- Как мы видели, подходы к обоснованию морали весьма многообразны. Можно выделить шесть основных способы обоснования морали: 1) утилитаризм; 2) абсолютизм (абсолютно-автономные, абсолютно-гетерономные, интуитивные теории); 3) конвенционализм; 4) натурализм (классический натурализм, неонатурализм, нередуктивный натурализм, психологическое понимание морали, эволюционная этика); 5) космизм; 6) социологическое обоснование морали. Наиболее противостоят друг другу два способа: утилитаризм и абсолютизм.
- Утилитаризм пытается обосновать необходимость выполнения требований морали исходя из традиционного подхода, в котором мораль связывалась с определением условий достижения счастья. Но, в отличие от других теорий, в которых также используется целесредственный принцип, например в обычных гедонистических теориях, утилитаризм уже отражает тенденцию разделения общественной и индивидуальной морали. Поэтому он говорит в основном о стремлении к расширению социальных благ, не касаясь вопроса о том, как именно индивид собирается пользоваться этими благами. Согласно утилитарному принципу, сформулированному Бентамом, моральная деятельность является оправданной, если ведет к достижению наибольшего количества счастья для наибольшего числа людей. Моральный абсолютизм исходит из того, что утилитарные блага, счастье не являются главным вопросом морального поведения, что необходимо быть моральным при любых обстоятельствах, в том числе тогда, когда в силу определенных обстоятельств исполнение нравственных требований явно несовместимо с достижением личного счастья. Для абсолютистского подхода глав-

ным в оценке нравственного поступка является его мотив, тогда как для утилитарного — его результат.

- В абсолютистском подходе выделяется автономный способ обоснования нравственности, ведущий свое происхождение от идей Канта. Кант полагал, что мораль выводится из способностей человеческого разума, она основана на доброй воле, свободно полагающей необходимым помыслить условия своего собственного существования как равные с условиями существования другого, постичь с помощью разума некоторую трансцендентальную нравственную связь, которая не проявляет себя явно в эмпирическом мире, но может быть схвачена разумом, исходя из размышления над наиболее общими условиями существования человека и тенденциями развития общества. Кантовский подход направлен против натуралистического понимания морали, так или иначе сводящего ее к выражению определенных потребностей людей. Его идеи активно используются для критики натурализма и утилитаризма. В то же время современная западная этика во многом представляет собой поиск, направленный на соединение некоторых положений кантовской этики с разумными требованиями утилитарного подхода. Наиболее отчетливо это представлено в конвенционалистских теориях морали. Конвенционалисты отказываются от кантовского положения о незаинтересованности нравственного мотива, но используют его процедуру мысленной универсализации поведения для контроля различных норм на их общую приемлемость.
- Многие из перечисленных способов, как, например, социологическое обоснование морали, эволюционная этика являются по существу просто объяснением того, почему мораль нужна для стабилизации общества или выживаемости рода. Другие способы пытаются ответить на вопрос о том, почему именно отдельный индивид хочет быть моральным. Например, обращение к неограниченному сообществу у Хабермаса связывается с идеей самореализации, автономный способ обоснования морали у Канта строится на базе рассуждения о том, что разум дает единственный надежный, независимый от случайных страстей критерий поведения. Поэтому, хотя он и неопределенный, следовать, согласно Канту, нужно именно критерию, вытекающему из одного разума, т. е. категорическому императиву.

- Ни один из способов не дает окончательного представления о необходимости морали, о том, что каждый во имя собственного же блага должен исполнять фундаментальные нравственные требования. Тем не менее, все они демонстрируют определенную логику развития нравственной мысли, содержат важные аргументы, которые в их совокупности представляются вполне достаточными для того, чтобы сделать вывод в пользу необходимости нравственного поведения, понять, что без нравственных ориентиров человек не может достичь подлинного счастья, что, противопоставляя себя обществу, отказываясь стремиться к совместно разделенным с другими людьми целям, он разрушает условия собственного бытия.

ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МОРАЛИ

■ 3.1. Специфика духовно-практического освоения действительности

Духовно-практическое освоение является принципиально важным способом практической адаптации человека к действительности, которая всегда осуществляется на основе сознания, во-первых, позволяющего расширить возможности предвосхищения состояний действительности, ее опережающего отражения, во вторых, — дающего возможности конструировать действительность, создавать искусственную среду, свойства и проявления которой оказываются наиболее точно прогнозируемыми в связи с тем, что сама среда создается за счет активности сознания. Сознание в любом случае действует как коллективный общественный адаптационный инструмент, хотя качество самосознания и понятийного мышления принадлежит только отдельному индивиду. Коллективный характер сознания проявляется в том, что сами понятия вырабатываются в общении, наполняются личностным смыслом только благодаря той информации, которая становится значимой в общественной коммуникации людей, в связи с тем, что воспринимающий понятие индивид фактически всегда воспринимает не отвлеченный набор знаков, скажем, не простую последовательность цифр (такой информационный процесс может иметь место и в счетно-вычислительной машине), а стоящие за этими знаками устойчивые, общественно-канонизированные реакции на определенные явления, в прогнозирую-

ваний которых он всегда лично заинтересован. Даже предельно общие математические понятия становятся в индивидуальном сознании именно понятиями только потому, что для того, чтобы, например, поровну разделить между двумя людьми четыре яблока, надо дать каждому по два, а если попробовать дать по три, то кто-то обязательно останется в проигрыше.

В научном познании мира коллективный характер сознания проявляется в том, что изучение объективных свойств действительности идет за счет совместно разработанного аппарата представлений о тех базисных структурах, которые обеспечивают закономерность явлений (что опять же важно в практическом плане, в плане ожидания проявления устойчивых качеств). Несмотря на то, что современная наука показала несостоятельность таких понятий, как теплород, эфир, на каком-то этапе развития научной мысли они сыграли свою роль, точно также, как сейчас важную роль в представлении о физической картине мира выполняет, например, понятие гравитации, хотя природа этого явления не объяснена. Я привел эти примеры только для того, чтобы показать субъективную и одновременно коллективно опосредованную (парадигмальную) сторону процесса познания, без чего последний не был бы процессом, основанным на человеческом понятийном мышлении. Общественная природа сознания, следовательно, проявляется в познании как процесс совместного поиска истины, основанной на приемлемых, получивших коллективное одобрение, объяснениях действительности. Таким образом, практический, адаптационный характер деятельности сознания проявляется и в теоретическом знании, хотя оно может быть весьма далеко от непосредственной практики, может развиваться на основе собственной логики понятий, связанных с поиском истины, отвлеченным от непосредственного практического интереса исследователя.

В морали и в социальной жизни человека в целом мы сталкиваемся с новым аспектом коллективности сознания, с непосредственным проявлением его адаптационного характера. Так как люди выступают в качестве партнеров по совместной деятельности, они ждут устойчивости проявления определенных качеств уже не только от явлений мира, но и друг от друга. Для

этого создается новая реальность, реальность социальных отношений, в которой предметом работы общественного сознания становится сам человек. Обычная для природного мира адаптация к среде обитания превращается у человека в конструктивную деятельность, выражается в создании новой, искусственной среды, свойства которой становятся не только прогнозируемыми, но и отвечающими желаниям человека, созданными в соответствии с его собственными ценностными представлениями. Мораль выражает важнейшую сторону этой новой реальности, так как в ней в результате коллективной работы общественного сознания вырабатываются такие понятия, которые позволяют людям сплотиться в единое целое, обрести общий смысл бытия и иметь достаточно надежные гарантии устойчивости их поведения в отношении друг друга. Моральные понятия как раз и вырабатываются в процессе духовно-практического освоения действительности, в ходе которого происходит одновременное отражение существующей реальности, конструирование новой, несуществующей ранее действительности и ее практическая проверка на истинность, выступающую, прежде всего, в качестве жизнеспособности.

Раскрывая суть концепции духовно-практического освоения действительности, необходимо отметить, что в своем общественном бытии личность сталкивается с достаточно сложной, противоречивой ситуацией. Хотя социальная среда создается в результате деятельности самого человека, она приобретает свои особые системные качества, в ней проявляются тенденции развития, которые ограниченное по своим возможностям сознание неспособно полностью отразить и контролировать, то есть собственное общественное бытие оказывается неподвластно целиком воле человека. Это создает специфические сложности в процессе мотивации: с одной стороны, планирование отдаленных последствий своих действий требует от личности составления некоторого целостного представления об обществе, с другой стороны, индивид может отражать лишь достаточно ограниченный круг социальных отношений, соответственно, он не способен сделать заключение о жизни всего общества на основе этого ограниченного социального окружения. Выходом из данной ситуации

оказывается усвоение некоторого практического мировоззрения, основанного на общественном сознании, отражающем коллективный опыт общественной жизни.

Однако и общественное сознание не способно полностью охватить все общественное бытие, создать его исчерпывающую теоретическую картину даже тогда, когда уже ясны многие основы научного понимания общества, ведь жизнь людей представляет процесс, включающий стихийные взаимодействия, случайные связи и отношения, и он так изменчив, что не может быть выражен в завершенной теоретической модели. Почему же тогда идеи о характере социальной связи, о приоритетных целях в организации собственного бытия, о практических нормах отношений с другими людьми, выраженные в общественном сознании, оказываются ценными для личности, помогают ей в ориентации своего поведения? Дело в том, что почти во всех формах общественного сознания (таких как мораль, религия, искусство, за исключением научного) имеет место не просто познание окружающих явлений, а именно их практическое освоение, т. е. происходит не просто отражение действительности, а и ее ценностная реструктуризация. *Практический характер освоения мира обуславливает закрепление в общественном сознании в качестве устойчивых образований только таких идей, которые соответствуют действительно необходимым в данных условиях образцам поведения.* Подчинение данным образцам способствуют улучшению качества жизни, гармонии самоощущения, говоря в целом, способствуют успешному выживанию определенных социальных групп, классов, сословий или более общих социально-исторических общностей людей.

В гносеологическом (познавательном) аспекте общественное сознание отражает общественное бытие. В результате создаются различного рода теории, представления о рациональных способах организации общественной жизни. Однако в социологическом (практически-действующем) плане сознание всегда не только отражает некоторую реальность, но и конструирует новую. Как на микроуровне, т. е. на уровне жизни отдельных личностей и малых групп, так и на макроуровне — уровне жизни крупных социально исторических

общностей людей, происходит такое приспособление к существующей реальности, которое одновременно сопровождается возникновением новых отношений, утверждением новых, практически целесообразных способов жизни. В этом и заключается суть процесса духовно-практического освоения действительности.

Важнейшим итогом практического освоения общественным сознанием общественного бытия выступают социальные нормы. Социальные нормы представляют канонизированные в культуре данного общества, часто подтвержденные законом и поддерживаемые авторитетом государственной власти формы взаимодействия людей. Существование социальной нормы придает человеку определенную уверенность в том, что он может ожидать от другого человека. Без такой уверенности в ожиданиях относительно действий другого человека общественная жизнь была бы совершенно невозможна. Скажем, деловое общение, бизнес были бы совершенно невозможны, если бы не было никакой веры в надежность партнеров, в то, что они будут стремиться к исполнению своих обещаний.

Маркс рассматривал проблему возникновения социальных норм в обществе, пытаясь ответить на вопрос о том, как люди обеспечивают основные социальные условия производственного процесса. Принципиальное значение в его теории имеет разграничение всех общественных отношений на первичные и вторичные. Первичные, или базисные, социальные отношения возникают, согласно взглядам Маркса, независимо от воли и сознания людей. Они выступают как результат рыночного обмена, объективно необходимые пропорции общественного воспроизводства. Вторичные отношения складываются, проходя через волю и сознание людей, хотя они тоже не являются результатом простых волевых актов.

Маркс называл вторичные отношения идеологическими. В современном мире термин идеология многих отпугивает тем значением, которое он получил в результате длительного противостояния на мировой арене двух различных социальных систем (капитализма и социализма). Но во времена Маркса данный термин не имел столь негативного вида, и в его учении понятие «идеологические общественные отношения» в основном оз-

начало отношения, которые не существуют в обществе без специальных осознанных усилий людей, направленных на их воспроизводство. Конечно, такое воспроизводство не обходится без определенной идеологии, без идей, которые так или иначе связаны с классовыми и групповыми интересами. В то же время основное значение теоретического рассмотрения понятия вторичных отношений заключено не в том, что выявляется идеологическое противостояние некоторых идей, а в том, что раскрывается механизм, позволяющий успешно жить и действовать в неизвестной реальности, в реальности, которая не может быть полностью контролируема. Именно изучение способа, в результате которого вторичные отношения возникают и воспроизводятся в обществе, позволяет раскрыть внутреннюю связь различных уровней общественной организации. Последнее для нас особенно важно, так как это и осуществляется за счет социальных норм, возникающих в результате практически-духовного освоения действительности.

Признавая целесообразность понятия «идеологические отношения», мы стремимся подчеркнуть значение учения Маркса о взаимосвязях различных уровней общественной жизни. Это, кстати говоря, почему-то очень мало подчеркивалось идеологами марксизма в дореформационной России, которые в основном сосредотачивались на утопических идеях Маркса, связанных с представлениями о коммунистическом обществе.

В традиционном марксистском понимании к идеологическим отношениям относятся все вторичные отношения, то есть отношения права, морали, традиции, обычаи и другие отношения такого типа. В то же время «вторичность» подобных отношений не умаляет их значимости. Все виды практических взаимоотношений людей, в том числе их производственные отношения, поддерживаются за счет влияния морали, законов, традиций. Но почему последние сами по себе обладают определенной устойчивостью? Это обеспечивается либо благодаря деятельности специальных общественных институтов, призванных следить за исполнением социальных норм, либо благодаря прочной укорененности в культуре данного общества определенных идей, воздействие которых на сознание человека нередко имеет не меньшее значение, чем страх быть наказан-

ным за неисполнение какой-то нормы. Идеология как определенная устойчивая система идей в основном и создается именно ради поддержки устойчивых форм коммуникации людей, убеждения их в необходимости исполнения социальных норм, что и означает постоянное воспроизводство их вторичных отношений. Например, рыночные отношения и рыночный обмен предполагают, что собственность должна быть неприкосновенна. Этот принцип поддерживается законом, моралью, в результате чего у людей появляется уверенность в стабильности условий собственного существования, а мотивы деловой активности получают развитие и обретают долговременный смысл.

Идеологические отношения, согласно Марксу, складываются, проходя через волю и сознание людей. Но очень важно то, что процесс практического утверждения идеологических отношений в обществе имеет долговременный характер, а сознание и воля людей составляют лишь субъективные стороны данного процесса. Объективную сторону составляет практическое подтверждение возникающих отношений. В конце процесса мы имеем приемлемые, сохранившиеся благодаря практическому отбору образцы поведения, которые представлены в общественном сознании. Таким образом, за счет более или менее длительного процесса практической проверки идеи, которые выражают исходные представления о необходимых формах коммуникации, превращаются в устойчивые социальные нормы, поддерживаемые системой вторичных (идеологических) отношений. Неверные же идеи и представления рано или поздно отбрасываются исторической практикой в результате их негативного влияния на развивающиеся процессы общественной жизни.

На наш взгляд, именно разделение различных общественных отношений на первичные и вторичные и рассмотрение их взаимосвязи составляет основной вклад Маркса в теорию общества. Традиционный тезис о том, что Маркс показал роль материального производства и вскрыл тайну прибавочной стоимости, в действительности неточен. Совершенно очевидно, что многие философы, например Лейбниц и Гегель, понимали значение технических систем, писали об автоматах и машинном производстве. Что же касается теории при-

бавочной стоимости, то идея этого понятия принадлежала Рикардо, что признавал и сам Маркс¹. Однако ни Лейбниц, ни Гегель не поняли действительных причин развития человеческого общества и не объяснили процесс возникновения социальных норм. Поэтому они попытались объяснить историческое развитие за счет обращения к мистическим силам, к монаде и абсолютной идее. Для создания научной теории общества важно не указание на сам факт роли материального производства, а именно определение механизмов взаимосвязи различных уровней общественной жизни, что и было сделано в концепции духовно-практического освоения, которое, по мысли Маркса, отличает процесс возникновения идей в истории общества от того, как они представлены в голове отдельного мыслителя².

В вопросе о возникновении социальных норм, если отвлечься от идеи их божественного определения, в самом общем плане конкурируют две позиции. Это позиция юридического позитивизма, с одной стороны, и идея естественного права — с другой. Идея естественного права исторически более ранняя. Она составляет основу большинства теорий общественного договора. Но, как показал в своей критике естественного закона Гегель, под естественным в действительности всегда понимается то, что выгодно законодателю. Когда в исследовании общества стали применяться социологические методы, и когда наука об обществе стала стремиться освободиться от всякого рода метафизических построений, идеи естественного права были подвергнуты критике и в качестве противостоящей им теории как раз был выдвинут юридический позитивизм. Эта концепция говорит, что статусом «ис-

¹ В четвертом томе «Капитала» Маркс совершенно определенно писал, что теория прибавочной стоимости у Рикардо имеется, хотя он и не различает ее особых форм. (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 26.— Ч. 2.— С. 182.). Вклад самого Маркса в эту теорию заключался в том, что он более глубоко проанализировал источники прибавочной стоимости, показал различие ее форм, а также условия возникновения средней нормы прибыли.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 12.— С. 728. Маркс употреблял термин «практически-духовное освоение», но я считаю, что духовное должно быть поставлено на первое место, так как в начале процесса лежит именно определенная идея о целесообразной форме поведения.

тинного» закона обладает все то, что принято парламентом или каким-либо иным законодательным органом государства, то есть закон это исключительно искусственное изобретение людей. Но данная теория конечно односторонняя, в том смысле, что она ничего не говорит об основаниях утверждения некоторого закона и не обсуждает, что происходит в том случае, если законодательные органы государства принимают плохой закон. В действительности закон, принятый органами государства, становится фактически действующим, исторически «истинным» законом только в том случае, если он удачно вписывается во всю систему общественных требований, обеспечивающих воспроизводство данной системы общественных отношений. Неудачные законы нарушаются, «обходятся» и, в конце концов, достаточно быстро отменяются в силу того, что становится очевидным их негативное влияние на практику жизни. Духовно-практическое освоение действительности как совершающийся во времени социальный процесс, таким образом, имеет место не только в морали, но и в праве, несмотря на то, что юридические законы обретают свою действенность в результате авторитетных решений, принимаемых в определенный момент времени.

Практика, вообще говоря, представляет собой процесс перевода идеального в материальное потому, что идеальный образ может превратиться в изготовленную из материи реальную вещь; или, применительно к разбираемому нами вопросу, идея о необходимости новой формы коммуникации людей может превратиться в реально осуществляемую коммуникацию, т. е. в действующую социальную норму. Одновременно практика является единственным критерием истинности для исторического подтверждения правильности новых идей людей о необходимом типе их общественной связи.

В марксистском анализе общества много внимания было уделено развенчанию идеологии как ложного, превращенного сознания. Принимая во внимание, что одни классы могут осуждать идеологию других как ложную, несправедливую и т. д., следует в то же время отметить, что логическое понятие истины и лжи, применимое к научному познанию, не работает в полной мере при анализе идеологического состояния общества. Общество не может существовать без той или иной идеологии именно потому, что она необходима для

воспроизводства системы общественных отношений. Идеология в широком смысле слова составляет то устойчивое основание, которое нужно для воспроизводства нормы поведения в жизнедеятельности ряда поколений или, по крайней мере, в течение достаточно длительного периода исторического развития, необходимого для того, чтобы норма подтвердила себя практически. Это основание совсем не обязательно является истиной в научном смысле. Объясняя, например, необходимость экзогамного запрета, древние люди считали, что от этого рождаются люди со свиными головами. На более поздних стадиях общественного развития могут приводиться иные, более развернутые, тяготеющие к научному пониманию, обоснования норм. Но даже если они оказываются очень тесно связанными с научными основами понимания общества, основной их характеристикой является не это, а то, что они практически обеспечивают типизацию поведения людей.

Таким образом, для идеологических отношений принципиально важным оказывается не то, насколько ложна или истинна та или иная идея, лежащая в основании нормы, а то, что построенные на базе данной идеи отношения обеспечивают условия для воспроизводства общественной связи, что сама эта связь, сознательно поддерживаемая людьми на уровне их осознанных взаимодействий, оказывается необходимой для воспроизводства базисных структур общества, что она сохраняется достаточно продолжительное историческое время, если эти базисные структуры прогрессируют. Только в этом смысле можно понимать мысль Маркса о первичности материального производства. Из этого положения вовсе не следует, что нравственные, юридические и иные идеологические отношения просто отражают взаимодействия людей на некотором первичном уровне общественной жизни. Границы первичного и вторичного, определяющего и определяемого, в общественной жизни являются относительными. В известном смысле нравственные идеи являются как раз первичными для развития новых базисных структур. Это прекрасно показал Вебер, рассматривая влияние протестантской этики на процесс становления капиталистического общества. Во многих аспектах моральные представления являются определяющими по отношению к материальному производству потому,

что создают потребности, ради которых осуществляется само это производство. Например, желание производства предметов роскоши, как уже отмечалось, имеет наиболее глубокие корни в стремлении выражения достоинства человека. Лишь потом оно зачастую приобретает извращенные формы желания обладать вещью без всякой нравственной заслуги.

Идеологические отношения складываются и утверждаются в общественной жизни двумя путями: либо в результате управляющей деятельности определенного общественного субъекта, либо стихийно в так называемых неинституциональных способах регуляции, т. е. в морали, традициях, обычаях. Отдельные элементы общественного сознания, необходимые для функционирования идеологических отношений, могут быть продуктами специализированного духовного творчества, духовного производства, осуществляемого в интересах субъекта социального управления. Но в целом утверждение системы идеологических отношений всегда носит практический характер.

Наиболее трудно проследить путь от определенной идеи к практическому отношению именно в регуляторах неинституционального типа. Важная для решения данной проблемы методология содержится в положении О.Г. Дробницкого о нормативных отношениях как связующем звене между нормативно-оценочными формами сознания и поведением людей¹. К сожалению, сам статус нравственных отношений, представленный в исследованиях авторов, работавших на базе марксистской методологии, выглядел достаточно неопределенно. Большинство из них однозначно относило все процессы, связанные с функционированием нравственных отношений, к вторичным сферам общественной жизни, исключая их тем самым из общественного бытия². В лучшем случае к бытию относилось социально-реализованное поведение³. Между тем важно подчеркнуть именно практический, бытийственный харак-

¹ См.: Дробницкий О.Г. Понятие морали.— М., 1974.— С. 250.

² См.: Рыбакова Н.В. Моральные отношения и их структура.— Л., 1974.— С. 4—5; Архангельский Л.М. Марксистская этика.— М., 1985.— С. 35.

³ См.: Василенко В.А. Мораль и общественная практика.— М., 1983.— С. 68.

тер самого процесса складывания нравственных отношений и их реального функционирования в общественной жизни, а не просто тот факт, что реализованное поведение составляет момент общественного бытия.

В объяснении процесса возникновения нравственных отношений в прошлом также существовало много упрощений. В частности, доминирующей была схема, согласно которой последние утверждаются вслед за нравственной практикой. То есть дело изображалось таким образом, что имеющие уже место распространенные поступки постепенно способствуют тому, что поведение такого типа закрепляется в устойчивых нравственных отношениях. Это, конечно, совершенно неверно, так как прежде, чем какой-то нравственный поступок может быть совершен, отношение, порождающее мотив данного поступка, уже должно иметь место.

В 80-е гг. некоторые авторы увидели наметившиеся в теории упрощения и пытались возражать против них, в частности тем, что подвергли сомнению представление о регулятивной функции морали как ее основной общественной функции. В абсолютизации регулятивной функции виделся основной методологический порок, приводивший к ориентации на усвоение уже созданных нравственных норм, а не на их творческое восприятие и обновление, способствующее развитию общества и личности. Такой упрек, в частности, делался Ф.Н. Щербак относительно концепции О.Г. Дробницкого, которую он называл регулятивной¹.

На мой взгляд, возражения против абсолютизации регулятивной функции морали связаны с тем, что сама регуляция понимается неправильно, рассматривается исключительно по модели социального управления. В последнем всегда предполагается наличие специализированного органа, получающего и обрабатывающего информацию о различных частях системы, а затем отдающего команду с целью корректировки выявленных отклонений, пресечения нежелательных тенденций развития. Между тем мораль по глубине отражения процессов общественной жизни всегда выходит за рамки деятельности какого-либо определенного субъек-

¹ См.: Щербак Ф.Н. Мораль как духовно-практическое отношение.— Л.: ЛГУ, 1986.— С. 13.

та социального управления. Общественно-историческая практика в целом, а не деятельность управляющих органов позволяет во всех видах неинституциональной регуляции находить правильные формы поведения и выражать их в виде фиксированной информации. Формой же хранения такой информации выступает общественное сознание, которое обладает спецификой целостного отражения процессов общественной жизни и не сводится прямо даже к сознанию крупного, контролирующего многие отношения управляющего субъекта (например, господствующего класса). Более того, информация, характеризующая протекание глобальных общественных процессов, не является внешней по отношению к обществу. Следовательно, и общество в данном случае нельзя рассматривать как субъект управления, получающий информацию извне. Таким образом, традиционный кибернетический подход оказывается неприменим в полной мере к исследованию закономерностей нравственной жизни.

С нашей точки зрения, социальное управление — это только те процессы, в которых реализуется осознанная цель воздействия управляющего субъекта на определенные стороны общественной жизни и поведения людей. Под социальной регуляцией следует понимать более общие явления, в которых приведение во взаимное соответствие процессов, развивающихся в обществе, и обеспечение типизации действия людей согласно тенденциям развития данных процессов происходит помимо воли управляющего субъекта. При этом регуляция предполагает не просто влияние одних процессов на другие, а заключается именно в том, что в обществе складываются механизмы, благодаря которым одни общественные отношения и необходимые для их воспроизводства элементы общественного сознания (стереотипы поведения, нормы) оказывают влияние на другие общественные отношения, выполняя, таким образом, регулируемую функцию. Процессы, отвечающие нравственной жизни общества, развиваются как раз в соответствии с механизмами регуляции. Они никогда не находятся целиком под контролем какого-либо определенного субъекта общественного управления. Это определяется прежде всего самими условиями возникновения и утверждения в общественной жизни нравственных норм.

Спонтанный характер моральной регуляции, специфическое для нее совпадение субъекта нормотворчества и объекта действия норм затрудняет понимание процесса возникновения новых норм и может породить представление о том, что данный процесс происходит как бы стихийно, методом проб и ошибок. Но это, конечно, не так. Утверждение в общественной жизни новых норм морали связано с сознательной творческой деятельностью людей, в основе которой лежат рациональные представления о необходимом характере их общественных взаимосвязей.

Однако эти представления вырабатываются не какими-то специализированными органами общества, социальными институтами, а отдельными людьми, прежде всего теми, которые в силу особых способностей становятся руководителями, неформальными лидерами некоторого, пусть даже очень небольшого, коллектива. Их идеи о необходимых формах взаимосвязи, требуемых для осуществления той или иной, в том числе трудовой, деятельности, получают поддержку со стороны всех членов первичного коллектива, а затем, если они оказываются перспективными и исторически оправданными, и более широкое распространение. Эти идеи поддерживаются другими коллективами, составляющими в целом данную социально-историческую общность людей.

В общественном плане ценность представляет сама норма, а не ее творец, поэтому он или даже, вероятно, несколько таких творцов, предлагающих одинаковые нормы, часто забываются. Но даже если память о творце нормы сохраняется, если необходимые для ее обоснования идеи связываются с конкретной личностью, как это имеет место, например, в религиозных системах, почва для утверждения норм все равно предварительно подготавливается процессами духовно-практического освоения, развивающегося в локальных социальных группах. В момент выдвижения какого-то практического принципа взаимоотношений, подходящего для локального общения, еще никто не знает его исторических перспектив и не думает, что подобный принцип может стать всеобщей нравственной нормой. Достаточная длительность процесса распространения и утверждения нормы приводит к тому, что социально-истори-

ческая общность, вырабатывающая нормы морали, как и другие неинституциональные нормы, не осознает себя в качестве их творца. Это порождает представление неизвестности того, откуда берутся законы.

Тайна возникновения неинституциональной нормы как реального отношения людей, возникающего в связи с ее функционированием, заключается в том, что сама общность консолидируется вокруг определенных духовных образований, выражающих идеи относительно необходимой для решения практических задач формы связи. При этом в морали сама связь предполагает такие средства собственного воспроизводства, которые способствуют в целом гуманизации общественной жизни, облегчают условия существования людей.

В процессе консолидации общности первостепенное значение приобретает фактическое исполнение нормы, а не духовные основы ее создания. Поэтому в итоге своего развития общность более всего сохраняет именно представление о практической целесообразности нормы, передающиеся от поколения к поколению в устойчивых оценках поведения, производимых на основе утвердившейся нормы. Это, конечно, не означает, что сама норма выполняется бездумно, без всякого объяснения со стороны воспринимающего ее субъекта. Без такого объяснения, как уже говорилось, не был бы возможен и сам процесс возникновения нормы. Но в итоге формирования нормы ее теоретическое или мифологическое обоснование выступает уже не просто как духовное представление. Оно становится ценностным основанием нормы, несущим онтологическую нагрузку. Система идей, обосновывающих норму, развивается теперь на основе факта действия данной нормы, что дает веский аргумент для убеждения в истинности соответствующих данной норме духовных представлений. Подчеркнем еще раз, что представления о необходимости исполнения нормы могут быть не научными, а иллюзорными, мифологическими, основанными на ложных с точки зрения науки предположениях. Тем не менее, практическое подтверждение целесообразности нормы придает этим представлениям абсолютный характер, превращает их в метафизические идеи, встающие над реальностью.

Утверждение нормы в общественной жизни вносит в отношения людей неизбежный и необходимый

момент формализации. Он заключается в том, что норма проявляет себя даже тогда, когда личность не понимает и, возможно, не принимает ее объяснения. Это означает, что нормативное регулирование обязательно предполагает самостоятельные мотивы поведения, реализующиеся на основе нормы без обращения к более общему пониманию того, зачем нужна норма, насколько она улучшает возможности удовлетворения потребностей людей и т. д. В правовой регуляции эти мотивы развиваются на основе страха перед санкцией, фиксирующей строго определенные наказания за нарушения определенных норм. В моральной регуляции санкции тоже имеют место, хотя они не являются столь жесткими и могут быть представлены, например, в виде осуждения со стороны общественного мнения, а также в виде угрызений собственной совести.

В исследованиях российских обществоведов в 1960–80 гг. однозначно преобладал деятельностный подход. Это приводило к ряду упрощений. В частности, порождало некоторый схематизм в описании отношений личности и общества. Например, в педагогике этапы развития личности преимущественно рассматривались по предложенной А.Н. Леонтьевым схеме смены ведущих типов деятельности (игровой, учебной, трудовой). В то же время ясно, что данная схема еще ничего не говорит о ведущих мотивах деятельности, что учебный процесс может, например, развиваться совсем не только на основе прямого интереса к учебной деятельности, что трудовая активность также может быть мотивирована как внешними по отношению к самому процессу труда факторами (материальное вознаграждение, слава), так и интересом к самому процессу труда. Кроме того, смена тех видов деятельности, которые организует общество, хотя это и составляет предмет размышлений развивающейся личности, тем не менее, не определяет все мировоззренческие проблемы в динамике их развития, например, не определяет этапа, на котором каждый человек задумывается о своей конечности, о целях своего бытия. В объяснении мотивационного процесса деятельностный подход однозначно приводил к выводу о том, что человек делает все ради какой-то своей потребности. Между тем, это верно лишь применительно к абстрактно-историческому

понятию человека, используемому при рассмотрении предельно общих условий осуществления человеческой деятельности, например, таких как отношения общества и природы, производительные силы и производственные отношения, и неверно применительно к описанию мотивов деятельности конкретной личности.

Понятие моральной деятельности также широко употреблялось в литературе в соотношении с такими понятиями, как поступок, линия поведения, нравственные отношения. Полагалось, что совокупность нравственных поступков, совершаемых личностью, представляет ее линию поведения, что постоянное совершение положительных поступков говорит о надежности поведения, о высокой степени уверенности в том, что и в новых, даже необычных обстоятельствах, линия поведения будет продолжена. Между тем, объединение разных по системе своей мотивации поступков в единое понятие моральной деятельности выглядит методологически несостоятельным. Человек может, например, совершить один геройский поступок, который будет противоречить всей его предшествующей линии поведения, так как соответствующие ему мотивы будут выявлены в таких обстоятельствах, которые в предшествующем поведении просто не имели места. Возможна и обратная ситуация, скажем, вполне респектабельный в обычных условиях жизни человек при чрезвычайных обстоятельствах совершает предательство. В определенной степени понятие линии поведения, конечно, приемлемо. Но оно в основном работает тогда, когда речь идет о поведении при однотипных условиях жизни.

Что же касается понятия моральной деятельности, то оно представляется мне достаточно спорным из-за прямых структурных аналогий моральной мотивации с мотивами, отвечающими различным конкретным видам предметно-преобразовательной и социальной активности, строящимися на основе известной последовательности: потребность, интерес, мотив, цель. На мой взгляд, более правильно говорить о моральных мотивах, развивающихся в многообразных видах деятельности, которые сами по себе не могут быть названы моральными. Даже тогда, когда речь идет о спасении другого человека, о ситуации, в которой моральный мотив, казалось бы, целиком направляет развивающуюся деятельность, в действительности всегда могут

быть выявлены и другие мотивы. Например, утилитарные, показывающие заинтересованность общества в сохранении его членов во имя успешного совместного производства. Кроме того, совершение какого-то одного поступка в чрезвычайных обстоятельствах, это фактически не деятельность, а лишь отдельное действие.

Во всяком случае, применение обозначенного понятия деятельности к морали без необходимых методологических ограничений приводит к явным ошибкам. Прежде всего — к формулированию понятия «нравственная потребность». Оно широко использовалось в советской этике 60 — 70-х гг. Применяя методологию деятельности подхода, многие ученые как раз и полагали, что в результате постоянного совершения деятельности определенного типа у человека формируется соответствующая направленности такой деятельности, отвечающая самому процессу этой деятельности потребность. В действительности, данное понятие просто компенсировало бессилие теории в объяснении мотива, связывающего интересы индивида с интересами общества. Изображение нравственного поведения по аналогии с процессом удовлетворения потребностей (нужд организма), в том числе — даже высокоразвитых, несомненно, было бы огрублением. С нашей точки зрения, понятие «нравственной потребности» неправомерно, так как в моральной мотивации нет периодического колебания напряжения эмоций, характерного для механизма удовлетворения потребностей. Человек, обладающий нравственной потребностью, стал бы выходить на улицы и искать случая сделать добрые дела, неоправданно вмешиваясь в жизнь других людей. Если такое при каких-то обстоятельствах и имеет место, то скорее выглядит как патологическое поведение. Несомненно, что в большинстве случаев, когда моральные мотивы проявляются наиболее явно, человек не ищет возможности проявить себя в качестве морального субъекта, а просто реагирует на внешнюю ситуацию. При этом долг выступает в качестве самостоятельного мотива поведения, ведь, конечно же, не ради удовольствия (положительного подкрепления) человек в критических ситуациях жертвует жизнью ради других.

Сказанное означает, что человек совсем не всегда действует на основе своих потребностей, что результатом духовно-практического освоения может быть ут-

верждение такого отношения к действительности, которое неизбежно приобретает по отношению к отдельной личности абсолютный характер. Именно эта необходимая черта всякого нормативного регулирования гипертрофируется в абсолютистском подходе к морали, затрудняя реальное познание сути нравственного отношения человека к миру.

■ 3.2. Моральные нормы

Социальные нормы представляют собой формализованные правила поведения. В них наиболее четко и с наибольшей степенью императивности, обязательности исполнения выражаются отвечающие условиям организации общественной жизни способы взаимодействия людей. Именно поэтому функционирование социальных норм всегда предполагает соответствующие средства, гарантирующие исполнение заключенных в этих нормах предписаний. В юридической литературе в качестве элементов социальной нормы выделяются гипотеза, диспозиция и санкция. В гипотезе очерчивается круг лиц, к которым обращена данная норма, и определяются иные ограничения сферы ее действия и условий применения. Диспозиция раскрывает основное содержание нормы. Санкция выражает способ обеспечения исполнения нормы, показывает, какой мере общественного воздействия подвергнется ее нарушитель. Иногда санкция рассматривается как отдельная норма, связанная с условиями применения нормативных требований. Хотя многие социальные нормы, например нормы морали, не имеют однозначно выраженной санкции, их реальное функционирование в обществе все равно предполагает определенное воздействие общества на нарушителя нормы, то есть санкцию.

Действие социальных норм реализуется, следовательно, только в системе общественных отношений, возникающих по поводу самих этих норм. Будучи важнейшим регулятором поведения людей, социальные нормы не могут функционировать вне этой системы, охватывающей собой и способы обеспечения норм и способы их закрепления в общественном сознании,

позволяющей установить зависимости между реальным массовым поведением и его идеальным выражением.

В эмпирической социологии под нормами поведения часто понимаются просто повторяющиеся явления во взаимоотношениях людей, проявляющиеся в массовом поведении как устойчивые реакции на поступки определенного типа. Соотношение между массовым поведением и его идеальным выражением не носит, однако, характера однозначного отражения одного другим. «Социальная функция норм двуедина: это и отражение действительности и воздействие на нее»¹. Такое воздействие, разумеется, не ограничивается просто пресечением отклонений от распространенных образцов поведения, но предполагает поощрение развития или ограничение некоторых тенденций, проявляющихся в поведении людей. Поэтому в социальной норме не только подводятся итоги каких-то принятых черт поведения, но именно определяются такие условия деятельности людей, которые способствуют превращению желательных для того или иного субъекта нормотворчества поступков в массовое общественное явление.

Невозможность сведения социальной нормы лишь к идеальному отражению действительности, видимо, порождает стремление некоторых исследователей рассматривать норму и в виде образования общественного сознания, и в виде компонента самой объективной связи общественной жизни. Однако однозначного решения этот вопрос в литературе еще не получил². Ясно, что специфику социальных норм как общественного явления нельзя понять вне анализа реальных условий взаимосвязи сознания и поведения людей, определяемого

¹ Пеньков Е.М. Социальные нормы — регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории.— М., 1972.— С. 49.

² А.К. Уледов отмечает, что под нормами поведения следует понимать реальные отношения между людьми (См.: Уледов А.К. Структура общественного сознания: Теоретико-социологическое исследование.— М., 1976.— С. 83.). Близкую к этой позицию занимает В.Д. Плахов (См.: Плахов В.Д. Социальные нормы. Философские основания общей теории.— М., 1985.— С. 24). В то же время другие авторы считают неправомерным смешивать понимание нормы как элемента общественного сознания с реальными отношениями. (См.: Поросенков С.В. Социальные нормы как форма отражения действительности // Философские науки.— 1981.— № 5.— С. 138—139).

практикой их общественных взаимодействий, успехами осуществления управленческой, организационной деятельности. Тем не менее данное обстоятельство еще не означает, что сама норма представляет (включает в свое содержание) эти практические взаимодействия.

Позиция, прямо отождествляющая норму с теми отношениями, которые становятся предметом нормативной регуляции и поведением людей, вступающих в эти отношения, методологически слаба тем, что не позволяет учитывать момент развития общества, изменения характера общественных отношений и соответствующего им массового поведения людей.

В работе В.Д. Плахова, где наиболее последовательно проведен этот взгляд, делается попытка понять природу социальных норм на основе одной единственной категории меры, в связи лишь с одним законом диалектики. На наш взгляд, такой подход в принципе ошибочен. Измерение, оценка составляют лишь одну из функций норм, причем не только социальных. Для социальных норм основное составляет, несомненно, не измерение, а утверждение определенного типа социальной связи через предписанный эталон действия. С помощью нормы, конечно, можно измерять. Но это не главное. Еще до такого измерения необходимо направить поведение, что фактически означает сконструировать новую реальность, открыть простор для новых практических взаимодействий людей.

Норма оказывает активное воздействие на действительность, а не просто измеряет и подправляет поведение. Последнее становится устойчивым именно благодаря тому, что оно регулируется с помощью социальной нормы, запрещающей или предписывающей личности необходимый для воспроизводства данных общественных отношений вид действий. Многие виды бытовых, семейных, политических отношений, хозяйственных взаимосвязей попросту не могут сложиться без соответствующих, выступающих способом их закрепления, социальных норм. Поэтому в норме, представленной в общественном сознании, отражается не просто само поведение, а прежде всего, — вызывающие его условия общественной жизни.

В то же время реальное функционирование социальных норм в системе общественных отношений по-

казывает невозможность их рассмотрения исключительно как элементов общественного и индивидуального сознания (идеальных образов) в противопоставлении поведению и тем практическим отношениям, которые складываются между людьми по поводу исполнения норм. Разрыв единства сознания и поведения людей связан с недооценкой человеческой практики, недостаточным пониманием механизмов обратного влияния сознания на бытие людей.

Нормы сами по себе, собственно, предполагают идеальные модели взаимодействия, устойчивые формы коммуникации людей. Но тогда, когда идеальное превращается в устойчивую форму коммуникации, оно уже, собственно, перестает быть только идеальным, а получает некоторую степень материализации и новую степень истинности. Это уже не просто соответствие образца действительности, способное, скажем, существовать в голове отдельного субъекта, а некоторое интересубъективное отношение, взаимно разделенная ценность. Материализация данного отношения выражается в том, что вокруг него, т. е. вокруг действующей нормы, складываются некоторые практические отношения по поводу ее исполнения. В них фиксируются привычные реакции на нарушение нормы, в юридических нормах — определяются условия применения санкций.

Данные отношения являются необходимым условием функционирования социальных норм в качестве действенных регуляторов поведения людей, так как в них выражаются практические реакции общества на исполнение или нарушение норм, а соответственно, определяются и условия представления этих норм в индивидуальном сознании. Любая социальная норма является значимой для того или иного лица, влияет на индивидуальные мотивы поведения только в том случае, если имеется отношение данного лица к другим лицам или учреждениям, обусловленное исполнением соответствующей нормы. Однако данные отношения следует, конечно, отличать от тех отношений, которые составляют предмет нормативной регуляции. То, насколько в отношениях по поводу исполнения некоторой нормы оказываются приняты во внимание смыслы отношений, подвергающихся нормативному регулированию, зависит от многих обстоятельств. Прежде

всего, — от состояния массового общественного сознания, от степени нравственного развития большинства членов общества. Данные обстоятельства в основном и определяют степень формализации, заключенную в том или ином конкретном способе нормативного регулирования, в той или иной конкретной норме.

Нормативное регулирование, как уже говорилось, обязательно предполагает наличие мотива, связанного с исполнением нормы, вне непосредственной связи данной нормы с некоторой потребностью личности. В морали этот мотив связан в основном с внутренними санкциями, основан на угрызении совести, чувстве стыда, а также на упреждающей активности сознания, направленной на то, чтобы не испытывать подобных чувств, то есть не совершать плохих поступков.

Я думаю, что в той мере, в какой мораль выступает как система нормативной регуляции, ее предписания реализуются именно на базе отрицательных эмоций, которые личность стремится избежать, предвосхищая возможные последствия нравственно неодобряемого действия. В отдельных ситуациях человек рассуждает по принципу «я не буду человеком», «я не смогу жить, если не сделаю этого» (например, оставлю другого человека в беде) или, наоборот, сделаю что-то решительно нравственно неодобряемое (например, выдам тайну врагу). Предвосхищающая роль отрицательных эмоций подтверждается известным феноменом из практики воспитания, который подчеркивал, в частности, Сухомлинский. Он утверждал, что ребенка ни в коем случае нельзя быстро прощать, иначе у него возникнет мысль о вседозволенности, т. е. как раз не формируется устойчивый комплекс негативных эмоций, возникающих в связи с нарушением нравственного требования. Отрицательные эмоции, возникающие в связи с мыслью о нарушении нравственного требования, как раз и обеспечивают мотив поведения, не связанный непосредственно с какой-либо определенной личной потребностью.

В праве мотив исполнения нормы связан с угрозой санкции. Не исключено, конечно, что личность может следовать правовой или моральной норме на основе убеждения в ее справедливости, понимания ее общественной целесообразности. Это означает, что она переходит уже к другому — ценностному уровню само-

регуляции. Но для понимания специфики социально-нормативного регулирования важно подчеркнуть, что личность реагирует на факт существования нормы даже тогда, когда не убеждена или не полностью убеждена в ее целесообразности, когда сомневается по поводу того, применима ли норма к данной ситуации. Поэтому даже в морали, где человек свободно выбирает надлежащий тип поведения, элемент формализации, факт противостояния индивиду придуманной не им нормы не может быть совершенно исключен.

В морали элемент формализации, однако, выражен не столь явно, как в праве. Нормы имеют здесь расширенное основание. Они аргументируются через систему ценностей и представляются в нравственном сознании общества как необходимые для нормального общежития и блага самой личности. Последнее показывает огромное значение той проблематики, которую можно было бы назвать метафизической, т. е. не связанной непосредственно с прагматическим интересом какого-либо субъекта социального управления, стремящегося более рационально организовать общественные взаимодействия людей. Но абсолютизация этого момента также может привести к неверным выводам, принизить значение нормативного элемента, а следовательно, и всего процесса духовно-практического освоения действительности.

Выделение в механизмах регуляции собственно социальных норм происходит на достаточно поздней ступени общественного развития, главным образом в процессе возникновения и развития классового общества. До этого господствуют более элементарные правила, которые либо непосредственно закрепляют целесообразность каких-то действий сугубо производственного характера (правил общения со средствами труда), либо регулируют сложившиеся в данной общности индивидуальные ролевые распределения. Возникновение собственно социальных норм осуществляется двумя путями. Во-первых, это абстрагирование в содержании нормы общественного значения действия (различение этого значения с простой последовательностью операций, необходимой для достижения какого-то производственного результата). Для понимания сути данного процесса большое значение имеет пред-

ложенный в свое время Н.Н. Мокроусовым принцип разграничения действий на действия-операции и действия-поступки¹. Первые выражают технологические моменты отношения людей к природе, вторые — людей друг к другу, т. е. представляют поведение в собственном общественном смысле слова, фиксируют значимость совершаемых действий в связи с отношением людей к обществу, коллективу и т. д. Данное разграничение используется многими авторами для обозначения предмета социально-нормативного регулирования. Во-вторых, формулирование социальных норм происходит в связи с необходимостью воспроизводства отношений, возникающих в результате крупного общественного разделения труда, т. е. таких отношений, которые закрепляют социальные и классовые различия между людьми. Во втором случае создание социальных норм означает возникновение принципиально новой реальности, не имеющей до того каких-либо фактических природных или искусственных (накопленных опытом) производственных аналогов в действительности.

Оба названных пути формирования развитых норм социальной регуляции, конечно, не являются независимыми друг от друга. Общественное значение действия, в сколь бы абстрактной форме оно не выражалось в социальной норме, тем не менее, чаще всего воспринимается все-таки через призму социальной принадлежности личности. И это происходит не только потому, что у представителей разных социальных групп, классов имеется различное понимание задач воспроизводства социальных связей. Различаются весь их образ жизни, представления о приоритетных ориентациях жизнедеятельности, о том, что они лично могут сделать для общества в смысле выражения общечеловеческого интереса. Понятно, что возможности для этого неодинаковы даже в силу различия профессий.

Факты истории убедительно свидетельствуют, что дифференцированные социальные нормы появляются именно тогда, когда возникают какие-то постоянные социальные различия между людьми, за различными группами закрепляются особые производственные

¹ См.: Мокроусов Н.Н. Проблема нравственной оценки поступков (поведения) // Вопросы философии. — 1965. — № 9. — С. 38 — 39.

функции. Первыми собственно социальными нормами, развивающимися на указанной основе, были обычаи, закрепляющие особый статус лиц, выполняющих функции управления и отправления религиозных культов. Затем, вместе с возникновением классового общества, произошло правовое закрепление социальных различий, связанных с отношением к собственности.

При определении социальной нормы некоторые авторы стремятся к полному исключению действий-операций из сферы социально-нормативного регулирования¹. Это выглядит не случайным. Ряд действий, совершаемых людьми в обществе, не имеет предметно-преобразовательной направленности, например, политическая борьба, защита определенной формы собственности. Воспроизводство некоторых субъект-субъектных отношений имеет целью гарантировать общие условия деятельности. Отношение к природе представлено в таких действиях весьма опосредованно, через всю систему существующих производственных отношений и может даже не осознаваться отдельной личностью, исполняющей какую-то конкретную норму.

С другой стороны, многие субъект-субъектные отношения появляются непосредственно в связи с предметно-преобразовательными действиями, выражают ответственные зависимости между людьми, возникающие в связи с совершением таких действий. В этом плане справедлива позиция тех авторов, которые настаивают на том, что действия-операции и действия-поступки — одни и те же действия, взятые в разных отношениях². Видимо, то, что такую позицию отстаивают ученые-этики, закономерно. Область распространения нравственной активности личности шире социальной. В нравственном отношении отражается не только заинтересованность в обеспечении исходных, выступающих со стороны данного способа производства, форм собственности, условий бытия общественного субъекта, но и выражается заинтересованность в

¹ См.: Пеньков Е.М. Социальные нормы — регуляторы поведения личности.— М., 1972.— С. 46.

² См.: Анисимов С.Ф. Мораль и поведение.— М., 1979.— С. 27—28; Бахштановский В.И. Моральный выбор личности: цели, средства, результаты.— Томск, 1977.— С. 35.

существовании общества как такового, в росте всего общественного богатства и развитии личности как высшей общественной ценности. Все это заставляет более полно учитывать в мотивации нравственного поведения различные факторы, детерминирующие деятельность. В том числе — учитывать уровень развития производительных сил в плане осознания конкретного этапа развития противоречия общества и природы, нравственно обосновывать цели деятельности людей, порожденные стремлением разрешения данного противоречия.

Конечно, отношения людей к природе также являются и предметом правового регулирования, прежде всего тогда, когда речь идет о выполнении каких-то инструкций, правовом обеспечении организационно-технических отношений. Однако неизбежная для правовой регуляции значительная формализация взаимосвязей людей, а также цели правового регулирования, связанные с согласованием антагонистических интересов, никогда не позволяют выразить суть отношения людей к природе так широко, как в моральной регуляции, предполагающей единство коренных интересов. В современных условиях правовая регуляция, правда, часто сближается с нравственной волей масс в решении глобальных проблем. Это выражает тенденцию возрастания степени единства коренных интересов людей, проявляющих себя в связи с задачей предотвращения ядерной войны, экологической катастрофы, поддержания стабильного роста производства и т. д. Тенденция возрастания единства коренных интересов является одной из практических причин популярности абсолютизма как способа обоснования морали. У людей появляется желание найти такое веское основание для нравственного действия, которое заставило бы всех отказаться от частных интересов, способных разрушить общественную организацию, уничтожить необходимые константы бытия, и вместо этого пойти на взаимные уступки во имя выживания человечества.

Более широкий, по сравнению с правом, круг общественных отношений, охватываемый в процессах моральной регуляции, а также тот факт, что нормы морали предполагают свободный выбор личности при их исполнении, определяет то, что в нравственности

согласование интересов людей не может быть осуществлено без учета качественной природы этих интересов. Это означает, что мораль активно влияет на формирование интересов людей, в то время как право фиксирует в основном лишь общие условия удовлетворения интересов, показывает каналы, по которым они могут быть реализованы так, чтобы избежать резких конфликтов с интересами других людей. Регулятивные функции морали оказываются, следовательно, более разносторонними. Их реализация всегда выходит за пределы воли какого-то определенного субъекта социального управления, хотя влияние последнего на моральные представления в целом тоже исключить нельзя.

3.3. Моральные ценности как основания моральных норм

Определяя понятие ценности, очень часто обращают внимание на желательность объекта, обозначенного той или иной ценностью для человека, способность той или иной вещи, идеи, художественного произведения и т. д. удовлетворять определенную личную или общественную потребность. В таком случае ценность определяется через значение, она соответственно предстает как объективное отношение, а оценка представляется его субъективным выражением. В работе известного исследователя морали С.Ф. Анисимова, посвященной вопросам аксиологии, критикуются характерные для многих западных ученых определения ценностей, в которых это понятие утверждается в независимом от человека, универсально объективном смысле. «Подлинно научное определение философского понятия ценности, — пишет С.Ф. Анисимов, — может быть дано только в границах той полной реальности, каковой является целостная человеческая жизнедеятельность как совокупность субъект-объектных отношений: практических, познавательных, ценностных, в которой объективное и субъективное находятся в неразрывной связи друг с другом. В аксиологии совершенно необходимы понятия: значения, значимость, значимое, ценностное отношение, шкала значений,

иерархия ценностей и др.»¹. С этими выводами автора можно в полной мере согласиться. Однако само определение ценностей, предлагаемое в рамках настоящего подхода, вызывает некоторые вопросы. «...Ценность, — отмечает С.Ф. Анисимов, — есть положительное значение. А значение вообще — любое качество ценностного отношения, состоящее в способности (или отсутствии) удовлетворить какую-либо потребность действующего субъекта этого отношения. Значимость — количественная мера этой способности, то есть значения»². В приведенном определении, на первый взгляд, казалось бы, тоже все выглядит вполне корректно, логически правильно. Однако возникает вопрос о том, кто устанавливает значение, из каких потребностей субъекта мы должны исходить, определяя значение для него тех или иных предметов? Сами потребности человека развиваются исторически, являются весьма подвижными, они формируются у каждой отдельной личности под влиянием культурных представлений данного общества, следовательно, и под влиянием определенных ценностей. Здесь закономерно возникает вопрос о том, что же нужно поставить на первое место: ценность или потребность? Определение ценности через значение не учитывает, с нашей точки зрения, исторической относительности и индивидуальных психологических особенностей в отношении человека к миру, не дает возможности понять это отношение как субъективно интерпретированное. Характерное для западной аксиологии стремление интерпретировать ценностное отношение как независимое от субъекта, как обладающее по отношению к нему нормативным, обязывающим смыслом, должно быть объяснено, и принято во внимание, а не просто отвергнуто как несостоятельное.

Представляется неправильным отличать ценности от норм, утверждая желательность первых в личном восприятии и вызванную принудительной императивностью отчужденность вторых, ибо как желательная воспринимается лишь наполненная личностным смыслом общественная ценность. У личности могут быть сформированы стремления, отвечающие ценностным

¹ Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию.— М., 2001.— С. 64.

² Там же.— С. 69.

представлениям о преимуществах того или иного образа жизни, о назначении человека. Однако свободное самоутверждение на основе общественных ценностей начинается, с нашей точки зрения, тогда, когда уже проявляют себя потребности к творчеству, труду, познанию. Такие потребности невозможно сформировать без включения личности в соответствующие им виды деятельности. Но это во многом происходит как раз под воздействием общественных требований. В них же ценности представлены именно как надличностные образования, соотносимые с социальными нормами. Они так же, как и нормы, имеют определенные способы выражения в общественном сознании, независимые от понимания отдельной личности.

Без норм ценности лишаются общеобязательного значения и, собственно, перестают быть ценностями общественного сознания, превращаясь в индивидуальные оценки. В культуре каждого общества существует единая система общественного требования. Последнее включает две стороны: нормативную и ценностную. Нормативная сторона непосредственно предписывает желательные для общества образцы поведения. Ценностная же сторона способствует аргументации данных образцов как желательных для общества и самой личности в смысле свободного выбора разделяемых ею с другими людьми условий собственного бытия, условий достижения личного счастья.

Это может быть выражено следующей схемой:

нормативная сторона: (от общества к личности)

общественное требование _____

ценностная сторона:

1. (от общественных представлений о совершенной личности к индивиду);
2. (от личности к обществу), т. е. каким должно быть совершенное общество, чтобы в нем могла жить совершенная личность.

В результате обратного движения от представлений о совершенной личности к идее совершенного общества происходит формулирование общественного идеала. В этом процессе мораль выполняет социально-критическую роль. Так как идеальное общество всегда противопоставляется его наличному, современному состоянию.

Многие ценности, представленные в общественном сознании, непосредственно относятся к системе отношений, необходимых для воспроизводства данных социальных норм. Например, в ценностях современного общества защищаются нормы, гарантирующие основные права и свободы граждан. Без ценностей оказывается невозможным раскрыть смысл многих общих нравственных принципов (патриотизм, коллективизм, индивидуализм) и добродетелей (трудолюбие, доблесть, великодушие). В разъяснении данных принципов и добродетелей обязательно производятся суждения, связанные с утверждением некоторых ценностей (ценностного приоритета выживаемости рода, или, наоборот, — ценности индивидуальной жизни, ценности труда как способа поддержания жизни и развития самого человека и т. д.).

В западной моральной теории, в аксиологии в ценностях часто пытаются найти некоторый устойчивый онтологический пласт морального бытия. Ценности объявляются особой реальностью, существующей наряду и независимо от материального мира и мира смыслов, порожденных сознанием. В утверждении мира ценностей как особой метафизической реальности прослеживается желание противопоставить ценность и оценку, найти основание морально должного, которое было бы более значимым, чем относительная оценка, производимая тем или иным конкретным историческим субъектом.

В подобных теориях субъективное бытие, по существу присущее только индивидуализированным формам жизни, способным ориентироваться, воспринимать и перерабатывать информацию, неоправданно приписывается морали, космическому духу, самим ценностям (М. Шелер, Н. Гартман), то есть общим понятиям, произвольно сконструированным метафизическим конструкциям. Даже если принять такую позицию (что само по себе безосновательно), неизбежно возникает вопрос о том, почему отдельный человек должен заботиться о жизни духа, почему существование какого-мира ценностей является значимым для него самого. Предлагаемый ответ чаще всего заключается в утверждении того, что человек просто принадлежит к подобным мирам какой-то своей частью, что по существу является ничем иным,

как обычным механицизмом, упрощенным представлением, демонстрирующим теоретическую несостоятельность дать действительный ответ.

С моей точки зрения, подлинная онтология морали должна быть найдена в бытии тех субъектов, которые живут нравственной жизнью. Этими субъектами, конечно, прежде всего являются отдельные личности. Но их сознание объединяется с нравственным сознанием социально-исторических общностей и общества в целом за счет процессов, которые так же, как и в ходе возникновения новых норм морали, замкнуты на практическое освоение. Личность раскрывает для себя смысл нравственной нормы, как бы участвуя в процессе ее возникновения, осуществляя сотворчество данной нормы. Но, в отличие от процессов духовно-практического освоения в масштабах общества, для личности исходным является общественное требование, предписываемое ей в форме должного. Это создает впечатление того, что в морали должное соотносится с абсолютно ценным и предшествует ценностно относительному, что оно носит абсолютный, надличностный характер и, как бы, может быть объяснено только исходя из представления о наличии особого метафизического мира.

Желание представить ценности в виде особой онтологической реальности связано также с тем, что в процессе складывания социальных норм онтологическая нагрузка исходного ценностного отношения к действительности возрастает. Из простого ценностного суждения это отношение превращается уже в устойчивое, закрепленное в культурных представлениях, стереотипах и специальных институтах данного общества нормативное представление. Недоучет того обстоятельства, что исходная оценка и ценность, соотносимая с подтвердившей свою жизнеспособность нормой, есть разные по своему онтологическому статусу отношения, что во втором случае ценность оказывается не просто мнением, оценкой отдельного субъекта, а именно получившим объективацию нормативно-ценностным отношением, приводит к неверному утверждению того, что признак самостоятельного бытия якобы присущ ценности изначально. На самом деле сложившееся, закрепленное в культурных представлениях данного

общества ценностное отношение всегда соотносится с нормой. Оно прежде всего есть факт выражения ценности самой нормы, хотя в сознании обычно представляется как-то, что ей предшествует. Последнее обусловлено непониманием специфики практической адаптации сознания к процессам бытия, неоправданным переносом онтологического статуса ценности, выступающей в качестве основания сложившейся нормы, на отношения типа исходных оценок.

Ценностное отношение, следовательно, представлено в процессе духовно-практического освоения действительности в нескольких взаимосвязанных аспектах.

Во-первых, это исходные для процессов духовно-практического отражения оценки действительности. Им же, видимо, соответствует определенный класс нравственных отношений, связанных с наиболее общими моральными суждениями, основанными на рациональной аргументации, апеллирующими к справедливости, ответственности, благу и т. д.

Во вторых, ценности выражают факт существования уже утвердившихся социальных, в том числе и моральных, норм (норма как ценность). С этим классом ценностей связаны нравственные отношения нормативного характера. Они могут возникать не только в связи с вербально выраженными нормами, каких в морали не так уж много, но и в связи с понятиями нравственного сознания, получающими некоторую формализацию в устойчивых представлениях людей, стереотипах житейской мудрости, пословицах и поговорках. Именно в данных отношениях заключено онтологическое основание нравов. Оно содержится в самой морали, а не в производстве и материальных отношениях, которые лишь опосредованно, через понимание интересов и объективных условий их удовлетворения оказывают влияние на мотивы поведения человека.

В-третьих, ценностное отношение дано в системе аргументации необходимости исполнения социальных норм, предлагаемой личности со стороны общества.

В-четвертых, ценностное отношение дано в оценках отдельных поступков, осуществляемых на базе уже действующих, утвердившихся в обществе социальных норм.

Наконец, в-пятых, ценностное отношение представлено в сознании личности в виде итога постижения всей системы общественных требований. Норма показывает личности исходную необходимость постижения разрешенных (социально санкционированных) каналов взаимодействия с другими людьми. Ценность же не только подтверждает необходимость выполнения нормы, но в целом способствует и более глубокому пониманию ее содержания.

Обычно ценность рассматривается в качестве основания именно нравственной нормы, предполагающей добровольное принятие ее в качестве руководства к действию со стороны каждой отдельной личности. Конечно, добровольное исполнение моральной нормы, отсутствие жестких санкций необходимо предполагает, что содержание нормы понимается не только в смысле фактического предписания, но и в смысле общественного значения. Однако ценностное основание имеют и другие нормы. Дело в том, что только элементарные традиционные нормы действуют в обществе в качестве таких регуляторов, содержание которых исчерпывающе передается в самой норме. Более сложные типы норм, такие как нормы права, морали, обычая, действуют в определенных системах регуляции, представляют такие регуляторы поведения, содержание которых не может быть понято вне связи с этими системами. Это относится как к смыслу обоснования необходимости исполнения данных норм в целом, так, в значительной мере, и к пониманию направленности конкретных действий, необходимых для выполнения требований, содержащихся в той или иной норме.

Благодаря расширенному обоснованию системы социальных норм личность все более переходит к ценностному уровню сознания, способному достаточно далеко отходить от исходной формальной нормативности. В этике это получает выражение в крылатой фразе, высказанной еще Демокритом: «Не следует мудрецу повиноваться законам». То есть у мудреца закон в его душе или, что по сути то же самое — в ценностных уровнях его сознания.

3.4. Активность личности в процессе усвоения и преобразования общественных требований

Смысл регулирующего действия любой нормы заключается в упорядочивающем воздействии, оказываемом данной нормой на поведение людей. Последнее зависит от того, насколько и как принятая в обществе социальная норма становится элементом индивидуального сознания. Следует, однако, подчеркнуть, что принципиальное значение имеет не только то, какие именно элементы нормативного сознания общества вошли в сознание личности, в конце концов, каждая личность обязательно имеет представление об основных нормах, а то, как нормы представлены в сознании, на основе каких доминирующих мотивов они выполняются.

Непосредственный мотив исполнения нормы определяется личностным смыслом (А.Н. Леонтьев), формируемым у личности в связи с ее содержанием. Личностный смысл не тождествен понятию ценностного отношения к действительности. От того, что личность сознает общественную ценность поведения, фиксируемого данной нормой, последняя не перестает быть формализованным средством регуляции, достаточно жестко определяющим характер взаимоотношений между людьми. Именно поэтому человек, скажем, испытывает угрызения совести от вынужденного нарушения нравственной нормы, несмотря на то, что это может диктоваться какими-то чрезвычайными обстоятельствами, определяющими ценность иного по отношению к данной ситуации, не соответствующего норме поведения (ложь во имя победы над неприятелем при ведении справедливой войны, убийство при защите собственной жизни или жизни другого человека). В личностном смысле исполнение норм включает не только сознание их общественной ценности, но содержит также и представленное на эмоциональном уровне психической организации, закрепленное в автоматизмах поведения стремление к бессознательному подчинению требованиям общества.

Без последнего формализованные средства регуляции в принципе не могут существовать. И даже если личность, переосмысливая содержание нормы, реша-

ется на ее полное или частичное нарушение в силу исторической целесообразности, бессознательные установки служат сдерживающим фактором, предохраняющим человека от поспешных решений.

Во многих моральных нормах отдельные требования к поведению увязаны с реализацией общих целей бытия. Это непосредственно определяет личностный смысл их исполнения. Наиболее явно такая увязка осуществляется в религиозных системах, где наградой за правильное поведение чаще всего оказывается освобожденная от страданий жизнь в раю или соединение с абсолютными началами бытия. Но и в светской морали можно найти связь между общими целями бытия и отдельными нормами. Например, в средние века в феодальных государствах, где на первый план был поставлен статус личности, связанный с ее происхождением, значительное внимание уделялось правилам этикета, внешним признакам достоинства, отражающимся в кодексах дворянской чести. Сознание своего статуса позволяло точнее понять содержание правил этикета и норм чести в конкретных ситуациях общения с равными себе по званию или стоящими на ступеньку ниже.

Сложнее оказывается раскрыть содержание нормы в ситуациях, когда речь идет не просто об отношениях людей, соответствующих общим чертам социальной связи, а о совершении конкретных предметных действий, всегда требующих значительного разнообразия во взаимоотношениях партнеров, занятых какой-то одной работой или непосредственно связанных взаимной зависимостью в связи с результатами труда друг друга. В сильно формализованных правовых регуляторах противоречие между общим характером выражения некоторых норм и конкретным поведением, которое должно строиться на их основе, часто разрешается путем утверждения инструкций, разъясняющих, какое именно поведение соответствует данной норме в данных условиях, а что считается нарушением нормы. В морали толкование требований, зафиксированных в тех или иных нормах, во многом остается задачей, которую выполняет сама личность. При этом она, конечно, опирается на силу примера и мнения других людей, на культурно-исторический опыт и собственную практику жизни.

Понятно, что норма не была бы нормой, если бы ее трактовка целиком оставалась в сфере компетенции личности. В то же время в морали мы часто не находим четко выраженных, вербально зафиксированных правил поведения. Имеется лишь общее представление о необходимом, соответствующем нравам данного общества поведении.

Раскрывая смысл нормы, личность соотносит известные ей общие вербальные положения с условиями действия в данных обстоятельствах, в ряде случаев — с совокупностью организационно-технических норм, определяющих порядок совершения предметных действий. Это, разумеется, предполагает творческую активность, направленную на поиск средств, адекватных задаче реализации данной нормы. Творческий поиск стимулируется также тем, что поведение очень часто попадает под действие ряда норм, между которыми возможны противоречия. Разрешение этих противоречий всегда остается творческой задачей, выполняемой самой личностью.

Перед личностью возникает проблема вычленения многих социальных, особенно моральных норм, не имеющих четкого вербального выражения, из совокупности различных образований общественного сознания, фиксирующих представления о правильном поведении (например, образов художественной литературы, народных сказаний, прямых указаний, опирающихся на авторитет церкви, государства, общественных организаций), а также из реально наблюдаемого поведения людей и реакций общественного мнения на отклоняющиеся поступки. Сравнение того и другого дает личности представление о степени императивности выделяемой нормы, позволяет оценить возможные последствия своих будущих действий.

Освоение содержания общественных требований имеет активный и заинтересованный характер, во-первых, потому, что личности необходимо прогнозировать реакцию окружающих на ее поступки (для чего нужно как можно более точное понимание нормы), во-вторых, потому, что сознание человека стремится к целостному охвату действительности, хочет снять те моменты отчуждения, которые возникают в связи с непрояс-

ненными до конца мотивами поведения, не принятыми к добровольному исполнению нормами. Последнее достигается через ценностное обоснование норм. При этом в тех нормах, которые касаются совершения предметных действий, такое обоснование неизбежно связано с общими проблемами взаимоотношения общества с природой, вопросами целесообразной организации системы производства, что требует расширения рациональных форм познания, приобретения специальных знаний.

Таким образом, в процессе обоснования нормы, во-первых, более глубоко постигается ее содержание (раскрывается короткая вербальная формулировка, в том числе — обобщается определенный класс соотносимых с данной нормой поступков). Во-вторых, обоснование дает стимул к развитию персональных качеств личности, необходимых для конкретной практики общественной жизни.

Подобный процесс обоснования не означает полного освобождения от нормативности. Историческая эволюция этических учений в целом показывает, что человек стремится к онтологизации своих моральных воззрений. Это оказывается необходимым для того, чтобы по отношению к отдельной личности они имели объективное выражение, которое в ряде случаев приобретает абсолютный характер. Несмотря на свободу морального выбора, отсутствие жестких санкций за нарушение моральных норм, в обществе возникают институты, присваивающие себе право трактовки моральных понятий и выражающие обобщенные реакции общественного мнения, соответствующие определенной идеологии. Церковь, общественные организации, профессиональные объединения и даже политические партии разрабатывают собственные нравственные кодексы и производят соответствующие им оценки поступков.

По сравнению с воззрениями Античности, в которых, особенно в период эллинизма, добродетели в основном аргументировались через стремление к правильному выражению сути индивидуального бытия (даже если для этого и приходилось обращаться к единому закону универсума), в средние века происходит переориентация на внешний источник нравственных

установлений. Онтологизация и институционализация морали осуществляется здесь в гораздо большей степени. Личность в парадигме мышления, подчиненного ортодоксальной христианской религии, уже не сама ищет возможные критерии правильного поведения, а воспринимает нравственные требования как безусловные, основанные на божественном откровении.

В протестантской теологии, несмотря на исходные положения Лютера об индивидуальном общении человека с Богом, институционализация нравственных отношений также постепенно усиливается, указываются авторитетные источники, придающие моральным понятиям всеобщий смысл. Желание найти веские основания для практически ориентированной активной нравственной позиции личности явно прослеживается и в эволюции взглядов К. Барта и Д. Бонхёффера. Так, первый от концепции диалектической теологии, оставляющей для личности возможность поиска собственного пути к Богу, переходит к трактовке теологии как знания, непосредственно опирающегося на церковь, к исследованию конкретного содержания веры, основанной на откровении. «Барт, в юности страстно выступавший против обезличивания и нивелировки индивида в обществе, к концу жизни начал ясно и недвусмысленно высказываться в защиту авторитета церкви, а также в пользу подчинения внутренней, субъективной жизни человека общественным интересам»¹. У Д. Бонхёффера Бог постепенно устраняется из «повзрослевшего мира», человек находит в себе самом моральные основания социальной ответственности. Но институт церкви при этом сохраняется, его роль даже возрастает, что закономерно, так как на смену одному внешнему источнику норм морали приходит другой.

В современном мире одно религиозное сознание, конечно, не способно создать авторитетный источник интерсубъективного смысла нравственных понятий. Требуются иные основания. В светской жизни авторитет моральных требований может подтверждаться в декларациях разного рода союзов, движений, в уставах и программах политических партий. Конечно, по

своему эмоциональному воздействию эти декларации не могут сравниться с действием христианских заповедей на сознание верующего человека. Но ведь и сама вера не является непоколебимой.

Думается, что в наше время обоснование социальных норм, раскрытие содержания общественных требований все более требует комплексного подхода, осуществляемого на базе развитых способностей личности к саморефлексии, заинтересованному отражению оснований собственного бытия. Это предполагает достаточно глубокое знание каждым человеком психологии, философии, наличие у него представлений об историческом процессе развития общества и целях собственной жизни.

Особую роль в комплексном постижении системы общественных требований играет именно моральное сознание. По мере того как личность все более и более сталкивается с многообразием окружающей действительности, в ее нравственном сознании возникает необходимость обосновать все общественные требования с точки зрения их справедливости, что толкает к поиску ответов на вопросы об условиях организации социальной жизни, закономерностях развития общества, т. е. стимулирует развитие ее общественного мышления в целом. Нравственное сознание, поэтому, является своеобразным мостиком между элементарными, выраженными на уровне общественной психологии стереотипами поведения, представлениями о социальных нормах, исполнение которых осуществляется бездумно, как конформное поведение, и теоретическим сознанием, причем сознанием уже не только собственно нравственным, но и представленным в других общественных формах (политической идеологии, правосознании, научном познании).

Глубина понимания основ социальной жизни на данном этапе развития общества влияет на нравственные запросы, наполняет общие представления о долге более конкретными характеристиками. Но такая конкретизация происходит не только в результате работы сознания. Она во многом представляет такой же процесс духовно-практического освоения действительности, какой совершается и в ходе социально-исторического творчества новых моральных норм. В процессе

жизни меняется в определенных пределах характер нравственных отношений, складывающихся вокруг каждого действующего субъекта. В них отражаются конкретные социальные роли, результаты прошлых, запечатленных в собственной памяти человека и памяти других людей поступков, личные симпатии и антипатии. Эта новая реальность в свою очередь становится предметом отражения, материалом для саморефлексии.

В силу сказанного можно сделать вывод о том, что содержание норм, имеющих общий характер выражения, а также смысл общих моральных понятий раскрывается не путем простого сообщения, передачи информации от общества к личности, и не за счет элементарного копирования поведения других людей (наблюдения, подражания, приспособления и т. д.), а в результате творческого процесса освоения социальной действительности, в котором ведущим является желание субъекта утвердить свое «Я», найти собственное место в жизни на основе разумного сотрудничества с другими людьми.

Принципиально важным представляется подчеркнуть здесь и то, что для субъекта, осуществляющего развитые виды общественной деятельности (работа, политическая борьба, воспитание, содержательный досуг), нравственные отношения воспринимаются в связи с определением возможностей общества в обеспечении его потребностей, условиями самовыражения, оценкой собственного трудового вклада в создание общественного богатства, т. е. в связи с теми отношениями, которые не имеют уже исключительно нравственного характера. Это показывает невозможность абсолютизации морали, не позволяет создать представление о ней как об особой высшей сфере бытия личности.

Достижение гармоничного представления обо всей системе общественных требований и фактический успех жизни в этой системе служит способом подтверждения истинности смысла общих нравственных понятий, полученного в процессах духовно-практического освоения, ведь их содержание зависит не только от абстрактных установок личности на сотрудничество с другими людьми, но и от конкретных форм социаль-

ной связи, поддерживаемой неморальными нормами, а также от социально опосредованных целей развития личности.

Личность, сформировавшая целостное представление обо всей системе общественных требований, постигшая качественную разницу между различными типами норм, выявившая определенные тенденции общественного развития и глубоко понимающая задачи собственной профессиональной деятельности, оказывается способной творчески действовать в непредусмотренных обстоятельствах. Способность к таким действиям, разумеется, в разной степени присуща различным личностям, как различна и степень постижения ими социальной реальности, осознание ситуации, требующей творческого действия.

Многое здесь определяется также тем, насколько общество поощряет активность личности, способную вывести ее за привычные формы детерминации, предложить новые способы организации жизни. При жестком определении условий деятельности, отвечающем застойному характеру производства, социальные связи меняются очень медленно. Наоборот, там, где само производство уже не может обойтись без быстрой перестройки технико-организационных структур, невозможно обойтись и без высоко развитой способности личности к совершению самостоятельных действий. Но сказанное не означает полного преодоления нормативности в морали. Автономия нравственного сознания и свобода морального выбора выражаются не в том, что совершенно устраняется нормативный элемент морального сознания, а в том, что личность, идентифицирующая себя с нормой, наполняет ее конкретным содержанием, применяет к особым условиям своей общественной деятельности. Но любая индивидуальная трактовка должна быть в то же время произведена так, чтобы быть понятой со стороны других людей, чтобы они могли считать целесообразным и морально оправданным действовать так же в подобных обстоятельствах. Без апелляции к такому общезначимому выражению поведение уже нельзя будет рассматривать как ориентированное на данную норму.

Как видим, процесс освоения содержания общественных требований во многом протекает в соответ-

ствии с теми же механизмами духовно-практического освоения, которые имеют место и в процессе возникновения новых социальных норм. Неизбежным и закономерным, поэтому, является то, что, обосновывая общественные требования, личность пытается развить их содержание. В ряде случаев это связано с необходимостью формулирования новых требований, которые, будучи поддержанными другими людьми, приобретают формализованный характер, получают определенную институционализацию, т. е. становятся новыми социальными нормами.

В эпохи быстрого преобразования общества, когда привычные условия детерминации нарушаются, необходимость теоретической рефлексии бытия, направленная на изменение всей системы социально-нормативной регуляции, возрастает. При этом возрастают и условия для многообразия нравственной практики. Множится число организаций, разного рода кружков, тайных обществ, политических партий, пытающихся предложить новые нравственные принципы бытия и вообще новые способы организации социальной связи, поддерживаемые новыми нравственными идеями. Так что теоретическая рефлексия и в этом случае не устраняет работы механизмов духовно-практического освоения.

Но познание действительности, понимание значения упорядочивания определенных сторон общественных отношений еще недостаточно для того, чтобы сформулировать норму. Последнее предполагает также знание о некоторых общих чертах, способах организации самой нормативной связи, например, наличие представление о том, что есть договор, какими способами он может быть обеспечен. В зависимости от степени формализации нормы можно, скажем, предположить, что для выполнения договора достаточно простого удостоверения, или же, наоборот, утверждать, что для этого требуются какие-то особые внешние подкрепления, показывающие, что будет с человеком, отступившим от этого договора. Но в любом случае требуется общее понятие о том, что есть договор. Точно так же в более развитых средствах регуляции оказывается необходимым знание о том, что есть правоотношение, что такое права и обязанности и т. д.

Для формулирования нормы необходимо иметь представление и о том, какие способы и формы взаимодействия людей являются целесообразными, наиболее оптимальными в тех или иных конкретных условиях практической деятельности. Это определяется, во-первых, общим характером общественной взаимосвязи, во-вторых, — характером непосредственных производственных задач, конкретной сферой деятельности людей, в которой их отношения подвергаются нормативному регулированию. Во втором случае субъект нормотворчества должен иметь развитые представления уже не только об общих способах организации социальной связи, но и о конкретных производственных задачах, включая технологическую сторону вопроса, а также знания об управлении производством в его конкретных звеньях, об эффективных стимулах труда, условиях обеспечения должной степени ответственности.

Таким образом, нормотворчество как особый общественный процесс включает в себя не только познание действительности, но и творческую деятельность по созданию самих норм, предполагает способность к моделированию образа будущей действительности, что в свою очередь требует целого ряда специальных знаний или способностей к лидерству (в процессе создания неинституциональных норм).

Социальная группа, вставшая во главе политического движения и предлагающая новые принципы социальной взаимосвязи, естественно, видит эту связь в такой форме, которая максимально отвечает ее интересам, позволяет ей занять лидирующее положение в системе общественного производства, и, в конечном счете, получать экономические выгоды оттого, что именно она управляет процессом воспроизводства социальных связей. Но никакая общественная группа, в то же время, не может конструировать социальную связь произвольно, без учета объективных потребностей общественного производства и интересов других людей, ведь по самой логике своего образования общественная взаимосвязь предполагает объединение всех участников общественного производства. Данная связь, следовательно, создается так, что она в определенной степени отвечает интересам всех.

Поскольку мораль отражает единство коренных интересов личности и общества, поскольку в конечном счете критерием нравственной ценности любой общественной деятельности выступает ее значение для человечества в целом, общность, вырабатывающая нравственные императивы, в своем сознании как бы идентифицирует себя с человечеством. Но последнее не живет еще по тем нормам, которые отражают сознание передовых общественных групп, не хочет принимать предлагаемые ими новые формы социальной связи. Отсюда возникает конфликт нравственных ценностей, в котором выражается социально-критическая роль морали. Моральное сознание действует в периоды радикального преобразования общества в единстве с сознанием политическим, оно отражает необходимость утверждения в общественной жизни новых экономических и политических отношений. «Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, — отмечал Ф. Энгельс, — то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя, что появились другие экономические факты, в силу которых он стал невыносим и несохраним»¹.

Процесс формирования социальных норм, как уже говорилось, содержит в себе момент абсолютности, так как сознание общности часто не сохраняет представление о творце, воспринимает норму как появившуюся ниоткуда, обусловленную незыблемым порядком бытия, или, наоборот, рассматривает самого творца в священном смысле. Данная абсолютная сторона нормативного содержания морали влияет на формирование и сохранение устойчивости любого значительного политического субъекта, несмотря на то, что в своей политической идеологии он способен к достаточно быстрому переосмыслению старых нравственных представлений, подгонкой их под новые условия своего фактического социального положения. Но этот субъект обязательно оказывается нежизнеспособным и закономерно приходит к своему краху, если он нарушает те «абсолютные» (нормативные) основания, которые первоначально утвердились им же самим как условия собственного бытия.

Выводы:

- Духовно-практическое освоение действительности является важнейшим механизмом практической коллективной адаптации человека к условиям его бытия, к природной и социальной среде его обитания. Такое освоение включает в себя элемент отражения, познания окружающей реальности. Но познание составляет лишь исходный пункт духовно-практического освоения действительности. Принципиально важным является то, что в процессе практической адаптации к условиям собственного бытия человек вырабатывает специфические, искусственно сконструированные адаптационные инструменты, прежде всего — социальные нормы и ценности. С помощью них в результате того, что определенные массы людей начинают подчиняться данным искусственным образованиям, всегда создается новая действительность, возникают новые социальные отношения. Эти отношения оказываются устойчивыми в том случае, если они воспроизводятся в жизнедеятельности социально-исторических общностей людей, если сами эти общности прогрессируют в своей жизненной практике. Таким образом, в ходе духовно-практического освоения действительности познание мира, конструирование новой реальности и ее практическая проверка на истинность (целесообразность) происходят как единый процесс.
- Социальные нормы в целом представляют собой формализованные правила поведения. В них наиболее четко и с наибольшей степенью императивности, обязательности исполнения выражаются отвечающие условиям организации общественной жизни способы взаимодействия людей. Именно поэтому функционирование социальных норм всегда предполагает соответствующие средства, гарантирующие исполнение заключенных в этих нормах предписаний. В юридической литературе в качестве элементов социальной нормы выделяются гипотеза, диспозиция и санкция. В гипотезе очерчивается круг лиц, к которым обращена данная норма и определяются иные ограничения сферы ее действия и условий применения. Диспозиция раскрывает основное содержание нормы. Санкция выражает способ обеспечения исполнения нормы, показывает, какой мере общественного воздействия подвергнется ее нарушитель. Иногда санкция рассматривается как отдельная норма, связанная с условиями при-

менения нормативных требований. Хотя многие социальные нормы, например, нормы морали, не имеют однозначно выраженной санкции, их реальное функционирование в обществе все равно предполагает определенное воздействие общества на нарушителя нормы, а также внутренние санкции, связанные с угрызением совести, идеальным предвосхищением состояния беспокойной совести, что удерживает от нарушения выраженного в норме требования. Это означает, что любые нормы предполагают мотивы поведения, связанные с самой нормой, а не с теми или иными потребностями индивида. Последние выражают общие отношения человека к миру, которые проявляют себя не во всех конкретных случаях поведения. Норма как социокультурное явление самим фактом своего существования, конечно, удовлетворяет определенную общественную потребность (потребность в упорядочивании общественной жизни, сохранении общества как целостного образования), но это совсем не означает того, что мотив исполнения нормы связан с какой-то определенной потребностью личности. Более того, сами индивидуальные потребности в ряде случаев могут формироваться под воздействием обычаев, традиций, морали, то есть под воздействием средств нормативной регуляции поведения. Но в отличие от обычая, традиций, мораль не просто транслирует некоторые культурно обусловленные цели деятельности от одних поколений людей к другим, она подвергает их критическому рассмотрению, делая тем самым предметом критики и потребности человека. В морали формулируется обращенный к личности призыв переделать ее собственную природу, отказаться от одних желаний ради обретения других, полагаемых высшими, отвечающими заданному в нормах и ценностях идеалу совершенства.

- Представляется неправильным отличать ценности от норм, утверждая желательность первых в личном восприятии и вызванную принудительной императивностью отчужденность вторых, ибо как желательная воспринимается лишь наполненная личностным смыслом общественная ценность. Свободное самоутверждение на основе общественных ценностей начинается тогда, когда уже проявляют себя потребности к творчеству, труду, познанию. Последние, однако, невозможно сформировать без включения личности в соответствующие данным потребностям виды деятельности. Но это во многом происходит как раз под

воздействием общественных требований. В них же ценности представлены именно как надличностные образования, соотносимые с социальными нормами. Они так же, как и нормы, имеют определенные способы выражения в общественном сознании, независимые от понимания отдельной личности. Без норм ценности лишаются общеобязательного значения и, собственно, перестают быть ценностями общественного сознания, превращаясь в индивидуальные оценки.

- В культуре каждого общества существует единая система общественного требования. Последнее включает две стороны: нормативную и ценностную. Нормативная сторона непосредственно предписывает желательные для общества образцы поведения. Ценностная же сторона способствует аргументации данных образцов как желательных для общества и самой личности в смысле свободного выбора разделяемых ею с другими людьми условий собственного бытия, условий достижения личного счастья.
- Моральные нормы отличаются от других социальных норм тем, что они имеют всеобщую форму выражения, то есть в основном (кроме норм профессиональной морали) обращены ко всем людям, даже шире — ко всем существам, обладающим сознанием. Это обусловлено тем, что способ жизни, предлагаемый авторами моральных требований, представляется как наиболее желательный и, в принципе, доступный для всех. В данном аспекте мораль существенно отличается от норм обычая, традиционных норм, требования которых обращены к локальным сообществам. В праве тоже имеют место всеобщие императивы, но они выполняют там иную роль, подчеркивая не просто общедоступность, желательность определенного образа жизни, а жестко определяя сами его условия как строго необходимые для всеобщего исполнения. Функционирование правовых норм предполагает, поэтому, создание специальных общественных институтов, призванных следить за тем, чтобы нормы соблюдали все члены общества.
- Полагая собственные требования доступными для всеобщего подражания, мораль одновременно рассматривает их как справедливые, приемлемые для различных групп людей, объединенных в то же время единой социальной (в том числе и моральной) связью. Но условия воспроизводства социальной связи не являются постоянными. Они изменяются в критические периоды развития общества,

прежде всего при переходе от одного способа производства к другому. Новые социальные силы, выступающие за более гуманные, более прогрессивные способы организации производства, опираются на широкую поддержку народных масс. Их идеи о необходимости новых форм взаимоотношения людей вызревают в недрах старого общества постепенно и органично включаются в спонтанно развивающиеся процессы духовно-практического освоения действительности. Поэтому неудивительно, что в периоды ломки старого общества возникает множество неформальных объединений людей, политических партий, тайных обществ. Их деятельность способствует консолидации новых социально-исторических общностей, что, в конечном счете, составляет условие возникновения новых норм и принципов морали.

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ И КАТЕГОРИИ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

4.1. Общие представления о понятиях нравственного сознания

Основные понятия морального сознания служат для выражения различных сторон нравственного отношения человека к действительности, производства общих оценок самой реальности и поступков отдельных людей с точки зрения их желательности или, наоборот, нежелательности для нормального существования общества и для счастья самого человека.

В самом общем плане основные понятия, или категории, этики (они же категории морального сознания) могут быть разделены на категории, отражающие общие оценки действительности с точки зрения их желательности или нежелательности для человека: «добро», «зло», «справедливость», «счастье и смысл жизни»; категории, фиксирующие способы упорядочивания совместной жизни людей: «норма», «принцип», «оценка», «идеал»; и категории, отражающие индивидуальные механизмы работы нравственного самосознания: «долг», «совесть», «стыд», «честь и достоинство», «моральные чувства».

Такое разделение, конечно, относительно. Дело в том, что многие категории, например, такие, как долг, совесть, честь и достоинство, нравственные чувства одновременно выражают как сами, взятые в общем виде контрольные механизмы нравственного сознания, так и конкретное содержание, состояния сознания субъекта нравственного действия. Так, долг (должное)

это одновременно и представление о форме предъявления нравственного требования и представление о личных моральных обязанностях, совесть — и взятая в общем виде способность критически оценивать собственные поступки и состояние личного морального сознания (спокойная/неспокойная), достоинство и честь — также и общий мотив поведения и конкретное представление о форме, в которой нужно утвердить достоинство или сохранить честь. По отношению к отдельной личности понятия общественного морального сознания нередко приобретают нормативный смысл. Усваивая представления о том, что такое совесть, долг, достоинство, личность одновременно формирует собственное понимание того, как нужно прожить, чтобы иметь спокойную совесть, в чем заключается ее личный долг, каковы пути утверждения личного достоинства и т. д.

В автономной этике такое совпадение доходит до тождества. Так, например, в кантовской этике из понимания того, что такое мораль, что такое свободная автономная воля, добровольно принимающая на себя нравственные обязательства, т. е., попросту говоря, воля, осознающая, что мы живем в сообществе других равных нам людей, — следует и содержание требования, т. е. запрещение использования другого человека в качестве средства, запрещение поступать по отношению к другому недолжным (недозволенным) образом. Фактически это означает запрещение превращать одинаковую для всех ситуацию равного отношения друг к другу в особенную ситуацию неодинакового отношения одних людей к другим людям. Но такой предельный универсализм, как уже говорилось, признается не во всех этических теориях. Этот подход часто обвиняется в формализме.

В тех теориях, где так или иначе допускается историческая относительность моральных требований, содержание категорий получает более определенное выражение, соотносится с историческими задачами, решаемыми обществом на данном этапе его развития, с социальной и профессиональной принадлежностью личности, из чего следуют ее особые обязанности перед обществом. Категории морального сознания, конечно, отражают представления о механизмах моральной

регуляции, но не только так, как это сделал бы теоретик морали. В обыденном сознании они всегда наполнены таким личностным смыслом, который оказывает непосредственное влияние на мотивацию поведения.

Некоторые категории традиционно выделяются парами. Это, например, такие категории, как: добро (благо) и зло; долг и склонность; любовь и ненависть; любовь и дружба; стыд и совесть; честь и достоинство; свобода и ответственность; счастье и смысл жизни. Смысл объединения категорий по парам заключается в том, что одна и та же реальность общественной жизни фиксируется в них с разных сторон. Иногда это прямо противоположные понятия, радикально противопоставленные друг другу оценки (добро — зло), иногда — разные стороны отношения к явлениям в целом оцениваемым положительно и близким по своему характеру (честь и достоинство, любовь и дружба).

Далее мы рассмотрим некоторые основополагающие категории морального сознания как в их противопоставлении друг другу, так и в оттенках их собственного содержания. Основной целью рассмотрения будет поиск ответа на вопрос о специфике нравственной мотивации.

4.2. Добро и зло

Категории добра и зла являются наряду с долгом основополагающими для этики. Все этические теории в наиболее общем плане делятся на аксиологические (телеологические) и деонтологические. Аксиологические теории строятся на основе понимания добра или блага как исходной категории, определяющей высшую ценность (Аристотель, Фейербах, Мур). Так как стремление к благу составляет конечную цель деятельности, эти теории называют также телеологическими. Они, в свою очередь, могут быть разделены на аксиологически-онтологические, аксиологически-психологические и аксиологически-абсолютные. В первых теориях благо представляется идущим от какой-то внешней самому индивиду реальности, определяется заданным образом. У Аристотеля — божественной формой, у Маркса — условиями совершенной организации общества

и т. д. В аксиологически-психологических теориях добро представляется заключенным в самом субъекте, в определении им самим желательного для себя состояния, долг же оказывается условием достижения такого состояния (Демокрит, Фейербах). Наконец, в аксиологически-абсолютных теориях добро представляется не выводимым ни из какой определенной реальности. Оно выступает в качестве исходного, элементарного понятия, постигаемого интуицией (Мур), или просто связывается с идеей бога как абсолютного добра, особого мира ценностей, в котором заключен критерий для определения того, что есть добро (М. Шелер).

Деонтологические теории исходят из первичности долга (Кант, Росс, Ролз). В этих теориях добро фактически отождествляется с долгом.

Определение добра в абсолютном смысле связано с желанием возвысить мотивы нравственного поведения человека над всеми другими прагматическими мотивами бытия. По существу в этом стремлении отражено понимание того, что все люди в основном должны обладать одними и теми же базовыми нравственными качествами. Еще в античности софистами была выражена идея о том, что стыдом и совестью все должны обладать в равной степени, в то время как другие таланты могут и должны быть различны (каждый должен быть умен в своем деле).

Тогда, когда не вскрываются реально представленные в общественной жизни онтологические основания морали, строятся метафизические системы, выводящие добро за рамки практических взаимоотношений людей. В этом случае добро, естественно, становится неопределимо. Оно утверждается в виде первичной онтологической реальности всего мироздания, провозглашается как важнейшее качество творца, или просто рассматривается как управляющий всем миром закон. В последнем случае совпадающее с долгом добро составляет предмет особой онтологии, неявно присутствующей у многих мыслителей, работающих в парадигме деонтологической этики.

Как категория нравственного сознания добро получает наибольшее значение для телеологических этических теорий. Оно может быть определено как соответствие поведения некоторому идеалу, а также и как

сам этот идеал. В широком смысле добро тождественно благу. Собственно, таков был первоначальный смысл употребления понятия добра. Добро все то, что способствует выживанию, увеличению мощи рода, что способно дать надежную защиту от врагов. Зло, соответственно, — все противоположное. Постепенно в этических учениях было сформулировано более узкое понимание добра: как правильного поведения. То есть к добру перестали относить такие явления, как богатый урожай, животворный дождь и т. д. После этого категории блага и добра получили свое различное определение. Благо оказалось шире морального добра. Категория же зла продолжала использоваться как противоположная и благу и добру.

Процесс сужения понимания добра, отнесения его лишь к явлениям, связанным с непосредственными поступками в отношении других людей, получил завершение в христианской этике. Более узкое значение, т. е. значение недостатка добра, недолжного поведения, — получает в христианстве и определение зла. Это является закономерным, так как христианская доктрина сосредотачивается в основном на борьбе с внутренним злом, на том, что можно назвать борьбой с греховными помыслами. Борьба же против внешнего зла перестает иметь решающее значение, так как и вообще весь земной мир объявляется временным, преходящим.

Тем не менее, я думаю, что все же нельзя ограничиться столь узкими определениями добра и зла, т. е. рассматривать то и другое в основном применительно к мотивации поведения, направленного на выполнение некоторых фундаментальных заповедей, обеспечивающих совместное общежитие людей, скрепляющих общество в единый организм. Это, конечно, очень важно, но недостаточно.

Дело в том, что нравственные мотивы поведения проявляются и в том, что может быть названо противостоянием внешнему злу. Скажем, несомненно то, что морально положительным поведением можно назвать поведение врача, рискующего своей жизнью ради спасения больных во время эпидемии. Более того, только при таком подходе, когда добро и зло соотносятся с объективными явлениями, также как и с мотивами поведения, можно, строго говоря, рассмотреть посту-

пок в единстве его мотива и результата, показать, какова ответственность личности за предметный результат ее действия, т. е. в конечном счете вменить личности профессиональную компетенцию как необходимое условие обеспечения ее нравственной ответственности.

Рассмотрение добра и зла исключительно в узком смысле слова, как понятий, связанных с «собственно» нравственными характеристиками, неизбежно приводит к отделению субъект-субъектных отношений, выраженных в моральных нормах, от отношений людей к природе. Это означает абсолютизацию морального бытия человека, которая оборачивается тем, что ответственность вменяется субъекту лишь за достаточно ограниченный круг действий, в которых есть прямая угроза нарушению интересов другого. Такой подход отвечает ситуациям, в которых мораль играет ограничительную роль, подходит для этики, получившей название этики долга, но он неприемлем для более широкой области этики, в которой нравственной оценке подвергаются позитивные устремления личности, направленность ее действий на увеличение общественного блага, т. е. — для этики добродетелей. Нередко кантовские принципы построения этики долга неправомерно распространяются на всю область морали. Это упрощает проблему нравственной мотивации, универсализирует способ ответа на многие жизненные ситуации, связанные с разрешением моральных конфликтов, с вариациями поведения, так или иначе имеющего отношение к тому, что составляет область операциональных действий.

В истории этики возражения, направленные против узкого понимания добра, иногда получали форму его полного отрицания. Так Ницше критиковал христианское понимание добра, объявляя его носителями людей слабых и ничтожных, пытающихся с помощью их понимания добра защитить себя перед сильным и в каком-то смысле благородным противником, т. е. перед героем, человеком способным утверждать новые формы бытия. Его критика, однако, не учитывает то, что общество действительно нуждается в некотором усредненном масштабе нравственной и правовой оценки. Оно, например, не может позволить более умелому водителю ездить по дорогам, нарушая скоростные ре-

жимы, так как это внесет беспорядок в общий транспортный поток. Кроме того, герой, это совсем не тот, кто просто делает то, что он хочет, невзирая на других, а наоборот тот, кто видит счастье своей жизни в реализации совместно разделенных с другими целей.

В широком значении, отвечающем и этике долга и этике добродетелей, добро может быть определено как все то, что поддерживает гомеостаз, обеспечивает увеличение общественного богатства, способствует росту производства материальных и духовных (интеллектуальных) благ, все, что обеспечивает развитие всех продуктивных способностей каждой личности. Зло может быть определено как все то, что разрушает систему, ведет к ее деградации, в том числе в результате того, что в этой системе постоянно нарушается достоинство какой-то части людей, развитие одних осуществляется за счет других и т. д. Такая система не может долго прогрессировать, хотя на каком-то отдельном этапе она и может добиться известного успеха, скажем, — в производстве материальных благ.

Понятия добра и зла соотносительны. Одно определяется через другое. Однако, как уже было сказано в разделе учебника, посвященном христианской этике, правильно понимать добро более субстанциальным, чем зло. Мы строим всю этическую систему с позиции утверждения приоритета жизни над смертью. Мы не можем рассуждать с позиции безликой эволюции природы, равнодушно уничтожающей одни существа и создающей другие за счет случайных комбинаций и отбора совершенных признаков. В этом отношении заложенное христианской этикой понимание добра как онтологически реального и зла как относительного состоянию добра, как его уменьшения, сохраняет свое значение.

Однако субстанциальность добра нельзя понимать в смысле его какого-то независимого от человека существования. Такие попытки в истории этики в принципе делались неоднократно и продолжают повторяться сейчас. Один из интересных подходов к данному вопросу содержится в парадоксальной этике Н. Бердяева. Он связывает добро с божественной реальностью, представленной троичным христианским Богом, а зло понимает как противостоящую ему ничем не огра-

ниченную свободу. В известной мере такой подход позволяет дать ответ на вопрос о том, какие препятствия Бог преодолевает в своем творчестве, чем возбуждается его творческая энергия. Согласно Бердяеву, он как раз отвечает свободе.

Аналог бердяевской неограниченной свободы (ее понимание он заимствует у христианских мистиков) может быть найден в психике человека, в гипотезо-творческой, модельной природе активности человеческого мозга. По существу неограниченная свобода и есть прорабатывание всех возможных вариантов действия, лишенных каких бы то ни было ограничений. Тем не менее, я считаю, что онтологическая картина, нарисованная Бердяевым в принципе неправильна. Это связано с тем, что свобода у него также некоторая творческая энергия, способная существовать сама по себе. Бердяев также как и Ницше считал, что в своем творчестве человек может встать по ту сторону добра и зла. Для него это означает — преодолеть объективированные формы человеческого существования, связанные с подавляющей творческую личность социализацией, с представлением о человеке, как «автомате добра». Этому как раз и способствует понимаемая в онтологическом смысле независимая от человека свобода.

Однако сама постановка задачи исследовать добро и зло как независимую от человеческих представлений самостоятельную реальность не выдерживает никакой критики. Неограниченная свобода имеет смысл только тогда, когда она включена в некоторую систему с заданными параметрами. Например, датчик случайных чисел имеет смысл в некоторой игре, осуществляемой по определенным правилам. Вне такой игры, или вне какой-то другой системы с заданными параметрами, он в онтологическом плане лишен всякого смысла. Я думаю, что Бердяев делает принципиальную ошибку, рассматривая человека как самоопределяемое по всем параметрам существо. Но субъект не может самоопределяться сразу по всем параметрам (даже если он в высшей степени развит), тогда его субъективное бытие просто разрушилось бы из-за отсутствия оснований для формулирования субъективных задач. Это означает, что человек в принципе не может встать по ту сторону добра и зла, он просто вынужден принять идущую

щие от общества фундаментальные константы своего бытия, своеобразную программу его культурного развития. Такая программа, исторический опыт совместного выживания людей, по большому счету и есть добро.

4.3. Долг (личный) и склонность

О долге уже было сказано в значении должного. Разбирая этот вопрос, мы в основном соотносили понятие должного с категориями добра и блага. В данном аспекте должное — то, что способствует утверждению добра. Но понятие долг используется в этике также в другом значении, а именно в личностном смысле, в качестве представления человека о своих моральных обязанностях. Здесь долг соотносится с категорией склонность, так как человек, совершая моральные поступки, так или иначе преодолевает некоторые желания. С долгом поэтому связана императивная (предписывающая) форма морального требования.

В разработку представлений о долге как самостоятельном мотиве нравственного поведения, возвышающемся над другими мотивами, значительный вклад внесли стоическая философия и христианская этика. Несмотря на явную абсолютизацию этой категории в названных теориях, отрыв поведения, ориентированного на долг, от иных, прагматических мотивов бытия, стоическая философия и христианская этика зафиксировали реально представленное в массовом сознании стремление к изображению мотива нравственного поведения как абсолютного, возвышающего человека, позволяющего говорить о нем как о человеке достойном, даже тогда, когда он не имеет успеха в практических делах, не добивается славы, оказывается несчастным в личной жизни.

Такая позиция была подвергнута критике со стороны Ницше, который пытался развенчать традиционную для христианской этики высокую оценку понятий долга, совести, любви и милосердия. Его мысль состояла в том, что само понятие долга исторически возникает из отношений должника и кредитора. В случае неуплаты долга кредитор получает власть над должником, которая оказывается больше власти простого тре-

бования уплаты долга. Моральное превосходство служит своеобразной компенсацией, которую получает кредитор в том случае, если долг ему не возвращается. Прощая долг, проявляя милосердие кредитор, с точки зрения Ницше, наслаждается унижением должника. Развивая подобный взгляд, Ницше, с моей точки зрения, не учитывает, во-первых, то, что условия, породившие определенное явление, и его последующее развитие, в общественной жизни могут существенно различаться. Во-вторых — то, что в развитии нравственности с самого начала играет важную роль фактор стремления личности к утверждению своего достоинства, что совершенно несовместимо с неуплатой долга совсем не по той причине, что кредитор приобретает особую власть над должником.

В ряде этических позиций долг и склонность решительно противопоставляются. Кант считал нравственным лишь такое поведение, которое совершенно не связано со склонностями, не направлено на процесс удовлетворения любых личных потребностей. Такая позиция вызывала возражения из-за слишком формального и расплывчатого понимания долга, то есть определения его вне связи с конкретными ситуациями деятельности человека, так или иначе имеющими отношение к предпочтениям, интересам, и, следовательно, — определенным склонностям.

В истории этики были мыслители, обращавшие внимание на бессодержательность понятия долга. Так, Виндельбанд говорил о бессодержательности понятия долга в этике¹; Н.А. Бердяев отмечал «тяжесть» категорического императива, отсутствие в нем нравственной «окрыленности»².

Думается, что такие представления связаны именно с возражениями против предельно общего понимания долга вне его связи с личными интересами. Противопоставление долга личному интересу имеет место и в христианской этике. Но кроме христианской этики с ее максимально завышенными требованиями к поведению личности в смысле одинакового отношения и к своим

¹ См.: Виндельбанд В. Прелюдии.— СПб., 1904.— С. 256.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества.— М., 1989.— С. 460.

друзьям и к своим врагам, кроме кантианского долга из уважения к нравственному закону, в практически функционирующей морали формулируется множество других представлений о конкретных видах долга: долг отца, долг воина, долг супруга, долг государственного деятеля и т. д. Все эти представления фактически очерчивают некоторый минимум требований, которым человек должен подчиняться в том случае, если он оказывается носителем некоторого формально определенного социального статуса. Долг, например, формально определяет, что отец должен заботиться о ребенке, (скажем, платить алименты в случае развода), муж должен приносить домой зарплату, но он не говорит о том, каким именно способом нужно ее получать, о том, до какой степени человек должен быть совершенен в своем социальном бытии. Человек, практически выполняющий минимальные требования долга, может считать себя нравственно достойной личностью.

Долг в его конкретных выражениях может выводиться из представлений о необходимости сохранения некоторой стабильной социальной организации, в том числе — преуспевающей организации. В таком случае он выводится из представлений об оптимальном функционировании социальных институтов, как это, например, делается в теории Ролза. Но позитивная активность, направленная, например, на приобретение большего богатства, на обеспечение благополучия своей семьи, не рассматривается в таком случае как активность, развивающаяся на основе моральных стимулов труда. Она считается личным делом каждого и, как полагается, определяется иными стимулами. Этот взгляд соответствует нравственным аргументам, которые приводятся в защиту позиции либерализма, в защиту необходимости минимизации функций государства, что было характерно для этики Нового времени и находит определенное продолжение в современных этических теориях.

Когда говорят о личном долге, также часто имеют в виду контрольные механизмы, обеспечивающие его выполнение. Это прежде всего стыд и совесть, а также осознанные идеалы, к которым стремится личность, уже сама устанавливая долг перед собой (например, определяя, какие новые способности она должна приобрести в некоторый промежуток времени: когда поступить

в институт, когда защитить диссертацию, сколько слов иностранного языка выучивать за один день и т. д.).

Учитывая проведенные различия между пониманием моральных обязанностей в связи с общими условиями существования общества и в связи с формированием личных моральных качеств, можно разделить долг на два вида: долг как отношение к закону и как отношение к добродетели. На выполнении долга как отношения к закону может настаивать противная сторона, как, например, можно настаивать на выполнении принятого обязательства, на выполнении договора. На выполнении долга как отношения к добродетели никакая другая сторона непосредственно настаивать не может. Скажем, никакое определенное лицо не может требовать от другого, чтобы он получал высшее образование, так как в законодательном порядке это не определено как обязательное. Точно также никто не может настаивать на том, чтобы именно по отношению к нему была проявлена благотворительность, чтобы именно он получил какое-то добровольное пожертвование. Но общество в целом, тем не менее, вырабатывает определенные стандарты, показывающие, в какой мере личность должна овладевать теми или иными добродетелями.

■ 4.4. Стыд и совесть, честь и достоинство

Совесть представляет способность человека критически осмысливать свои поступки и переживать их, эмоционально реагировать на собственные оценки. Она представляет автономную, по сути независимую от мнения окружающих способность человеческого сознания. В этом совесть отличается от другого контрольного механизма сознания — стыда. Стыд и совесть, в общем, довольно близки. В стыде отражается осознание человеком своего несоответствия некоторым принятым нормам или ожиданиям окружающих, но, в отличие от совести, в стыде более четко, более формально определяются критерии несоответствия. Они всецело заданы здесь со стороны правил приличия, выработанных данной общностью, группой и т. д., в то время как в совести человек в гораздо большей степени самосто-

ятельно определяет критерии оценки. И стыд, и совесть являются специфически нравственными чувствами сознания вины. Можно испытывать стыд за других, близких людей. Это происходит в том случае, если чувствуется какая-то совместная ответственность, сопричастность к общности, члены которой совершили неблагоприятные поступки. Это может проявляться даже в отдаленном историческом времени и в масштабах принадлежности к обширной социально исторической общности людей. Например, — стыд немцев за преступления нацистов, желание искупить вину, проявить заботу о потерпевших, хотя современные люди немецкой национальности, разумеется, лично не ответственны за преступления своих предков. В отличие от совести, «стыд полностью сориентирован на мнение других лиц, которые могут выразить свое осуждение по поводу нарушения норм, и переживание стыда тем сильнее, чем важнее и значимее для человека эти лица. Поэтому индивид может испытывать стыд — даже за случайные, непредполагаемые результаты действий или за действия, которые ему кажутся нормальными, но которые, как он знает, не признаются в качестве таковых окружением»¹.

Философы очень давно обратили внимание на значение совести как внутреннего контрольного механизма поведения. Уже Демокрит говорил о том, что человек должен учиться стыдиться самого себя. «Должно стыдиться самого себя столько же, сколько других, и одинаково не делать дурного, останется ли оно никому неизвестным или о нем узнают все. Но наиболее должно стыдиться самого себя, и в каждой душе должен быть начертан закон: «Не делай ничего непристойного»². Хотя здесь не употребляется еще термин совести, речь идет именно о ней. При этом Демокрит однозначно связывает совесть с долгом, понимаемым в виде некоторого императива, предъявляемого к человеку обществом, но одновременно добровольно принимаемого и самим человеком в виде требования улучшения своей природы, формирования в ней некоторого закона, которого там изначально не содержится.

¹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика.— М., 1998.— С. 261.

² Материалисты Древней Греции.— М., 1955.— С. 158.

Вопрос о том, почему человек принимает на себя обязательства, выражаемые понятием личного долга, и ориентируется на совесть для контроля этих же добровольно принятых им обязательств, собственно, представляется одним из самых сложных вопросов этики. Как мы уже видели, он по-разному решался в различных способах обоснования морали.

Самое простое решение заключается в том, что голос совести воспринимается как нечто внешнее, идущее либо от преследования со стороны душ тех людей, которые пострадали от нанесенных им обид, либо как голос некоторого авторитета: родоначальника, божественного предка, следящего за выполнением им же установленных заповедей, которые составляют содержание должного. Но в таком случае внутренний контрольный механизм совести фактически объясняется с помощью чего-то внешнего. В этом объяснении есть рациональное зерно. Так как человек в принципе осознает сам себя, через взгляд со стороны. И не случайно сам термин совесть происходит этимологически от понятия «со-видение», т. е. наблюдение за поведением кем-то невидимо, но ощутимо присутствующим.

Однако уже в монотеистических религиях, несмотря на то, что в них сохраняется представление о постоянном наблюдении со стороны Бога за поведением человека, преодолевается взгляд о совести, как постоянном со-видении. Известный теоретик христианской идеологии Аврелий Августин, объясняя задачи преодоления греха, говорил о том, что мысль, согласно которой Бог непосредственно наказывает нас за все грехи, является упрощенной. Человек, согласно его представлению сам наказывает себя последствиями своего греха¹. Это позволяет взглянуть на совесть совсем с другой стороны. В данной логике рассуждения она может быть представлена как некоторое средство контроля поведения, которое человек заинтересованно формирует в связи с самостоятельной психотерапевтической практикой, направленной на то, чтобы избежать впадения во грех.

По существу то же понимание совести может быть развито на основе нерелигиозной точки зрения. При нерелигиозном подходе к этике меняется не само представление о необходимости совести, не осознание того,

¹ См.: *Аврелий Августин. Исповедь.* — М., 1991. — С. 81.

что она представляет собой контрольный механизм поведения, а то, что в качестве авторитетного источника требования берется уже не Бог, не некоторая трансцендентная сила, а значимое мнение других людей. Причем мнение, основанное не просто на собственном предположении о том, что другие люди прореагируют на мое поведение таким-то и таким образом, а основанное на ожидаемой реакции, подтвержденной фактом существования в обществе некоторой социальной нормы. Норма, например, показывает, что предательство точно будет осуждено, что измена родине недопустима, хотя какой-то отдельный человек может полагать, что государство, в котором он живет, несовершенно, что рождение на данной территории является случайным фактом, и, следовательно, об измене в случае действий против интересов своего народа говорить нельзя. Такие рассуждения в отдельных случаях, допустим, когда человек встает выше локальных интересов своего государства и пытается утверждать общечеловеческий интерес, являются морально допустимыми. Но они не допустимы тогда, когда не соотносятся с жертвенным поведением, а направлены просто на самооправдание в совершаемом по слабости духа предательстве.

Нормативное содержание понятий долга, совести, достоинства является исторически конкретным. Оно зависит от характера требований, предъявляемых обществом к личности и от тех задач, которые личность сама готова возложить на себя в связи с выполнением определенных общественных функций.

Важно подчеркнуть то, что в морали отношение к другому всегда опосредованно некоторыми общественными критериями поведения, исторически развитыми, представленными в культуре данного общества, стандартами того, каким должен быть сам человек. Поэтому учитель, скажем, не позволяет ученику лениться, несмотря на то, что при снижении уровня требований ему, возможно, проще было бы наладить дружеские отношения с этим учеником. Его долг заключается в том, чтобы, используя все средства нравственно допустимого воздействия, развить способности, отвечающие личности данного ученика, сформировать те потребности, которые поощряются моралью современного ему общества и позволят ученику безболезненно включиться в самостоятельную жизнь.

Общественные стандарты поведения, факт незримого присутствия общества даже в отношениях двух отдельно взятых людей, собственно, и наполняет долг и совесть конкретным содержанием.

Определяя конкретное содержание долга, нужно рассмотреть его соотношение еще с двумя категориями: **честью и достоинством**.

Суть противопоставления чести и достоинства также состоит в подчеркивании различия внешнего критерия стандартов нравственного поведения и внутреннего критерия, ориентированного на идеал морального и, в целом, — социального совершенствования личности. Понятие чести преобладает в культурах, ориентированных на социальную иерархию, сословное разделение общества. Более всего это отвечает феодальной общественной организации. В культурах, связанных с идеей автономии личности, с признанием равенства всех людей, особенно там, где утверждается равенство возможностей, и обеспечение такого равенства определяется одной из целей деятельности государственных институтов, преобладающей становится ориентация на достоинство.

В некоторых случаях категории долга, совести, достоинства рассматриваются как однопорядковые, отражающие с разных сторон в принципе один и тот же круг явлений нравственной жизни. Так, в учебнике «Этика» (А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян) отмечается, что в обычной речи употребляются выражения «спокойная совесть» или «чистая совесть». «Под ними, — отмечают авторы, — понимают факт осознания человеком исполненности своих обязательств или реализации всех своих возможностей в данной конкретной ситуации. Строго говоря, в таких случаях речь идет о достоинстве, а слова «чистая совесть» выражают лишь уверенность человека в том, что ему удалось достичь некоторого совершенства, что обеспечена внутренняя цельность и гармоничность его личности. Состояние «чистой», «успокоившейся» совести (если принимать это словосочетание в буквальном смысле) есть верный признак *бессовестности*, т. е. не отсутствия совести, а склонности не обращать внимание на ее суждения. Неспроста принято считать, что «чистая совесть» — это выдумка дьявола¹. В подтверждении этого положения приводит-

ся притча о молитве Фарисея и Мытаря, первый из которых благодарит Бога за свое благочестие, а второй лишь просит прощения за свои грехи.

Я думаю, что с подобной трактовкой нельзя полностью согласиться. Дело в том, что приведенная притча отражает общую установку христианской этической доктрины на идею нравственного совершенствования как постоянного сверх-усилия, преодоления себя, которая, в свою очередь, следует из представления о несовершенстве, испорченности человека в результате первородного греха. Идея преодоления человеком самого себя, устранения каких-то пороков, победы над страхом, над неразумными влечениями в принципе присуща любой нравственной системе. Вопрос, однако, заключается в том, во имя чего преодолеваются те или иные пороки, что кладется в основу критерия определения самого порока. В христианской этике, по крайней мере, в первоначальном христианстве, задача нравственного совершенствования отрывается от задачи выполнения призвания. Требование выполнения призвания (как несения своего креста) появляется лишь в развитом иерархизированном средневековом обществе, а более всего развивается в протестантизме. Но оно все равно вторично по отношению к доминирующей идее спасения, основой которого наряду с прямой волей Бога является нравственное совершенство. Достижению совершенства, контролю разума над страстями подчинена в христианстве и логика определения пороков. Пороки это именно то, что может породить эгоистическое поведение, что связано с сомнением, завышенной самооценкой (своеволие, своеумие, своеразумие), с желаниями, вышедшими из-под ограничивающего контроля разума. Это, в частности, объясняет стремление к ограничению эротики как порождающей неподвластную разуму страсть. Но такой логики рассуждения оказывается недостаточно для более широкого понимания долга и добродетели, взятых в соотнесении с достоинством человека, с представлениями о самореализации личности. Здесь добродетель оказывается неотделимой от способностей к совершению различных социально значимых видов деятельности, а личный долг оказывается направленным на приобретение этих способностей: Быть хорошим мастером, специалистом своего дела, обладать знаниями и т. д.

Применительно к данному аспекту, то есть к этике добродетелей, объем понятия долга, совести, как нам кажется, отличается от объема понятия достоинства. Различие определяется именно тем пунктом в развитии личностного самосознания, когда в дополнение к понятиям долга и совести включается в действие представление о мере собственного достоинства.

Выражения «спокойная совесть», «чистая совесть» относятся, с нашей точки зрения, к поведению, включающему обычные стандарты общества, относящиеся к личному поведению. Сюда включается требование быть полезным для общества, работать не только на собственное благо, но и на благо других людей, выполнять требования, следующие из необходимости особого исторического периода, например, из необходимости защищать свою родину во время войны. Но понятие долга не содержит требования, ориентированного на сверх-усилия. Нравственный долг не предписывает никому необходимости быть великим ученым, конструктором, политическим деятелем и т. д. Реализуя данные стремления, личность ориентируется уже не на понятия долга, а на стремление к утверждению собственного достоинства, стремление к самореализации. Другое дело, что, добиваясь нового общественного статуса, нового положения, личность одновременно расширяет пределы своей свободы и тут же вновь сталкивается с требованиями долга, который предъявляется ей уже как совокупность особых требований, которым должен отвечать политический деятель, полководец, ученый, депутат парламента и т. д. В данном аспекте долг соотносится с понятиями свободы и ответственности.

■ 4.5. Любовь и ненависть

Любовь может быть рассмотрена как выражение склонности человека. В обычном смысле мы любим именно того, кто нам нравится, того, к кому мы испытываем духовное или плотское влечение. Но в этике, особенно в христианской этике, понятие любви отражает иной аспект взаимоотношений людей. Требование любви связывается в этике с отношением к другому как равному, взаимной поддержкой, культивацией чувства взаимной сопричастности общему делу, оно

проводится как долг. В христианской этике любить всех одинаково оказывается необходимым именно по долгу. Это распространяется даже на врагов. В известном смысле они заслуживают даже более внимательного, более снисходительного отношения, чем друзья, так как по логике вещей, враги это не христиане и у них, с точки зрения лиц христианского вероисповедания, нет надежды на спасение.

Ненависть как определенный аффект, толкающий человека к действиям, может быть рассмотрена и в нравственно позитивном и в нравственно негативном смысле. Все зависит от того, кого именно мы ненавидим и насколько ненависть может стать столь сильным аффектом, который устранил объективность восприятия ситуации и усилит такие негативные состояния как, например, зависть. Каин убивает Авеля именно из зависти. У данного библейского персонажа ненависть захватывает всю его натуру и она, безусловно, должна быть оценена нравственно отрицательно. Но ненависть может играть и позитивную роль, например, ненависть к врагу в случае справедливой войны, т. е. войны, направленной на сохранение независимости своей родины, на защиту неотъемлемых прав и свобод личности.

Христианская концепция отвергает ненависть как нравственно оправданное чувство, противопоставляя ему нормы типа «не гневайся», «не судите, да не судимы будете», «кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему другую» и т. д.

На базе таких норм строится известная доктрина ненасилия. Последнее фактически оказывается единственно возможным способом действия в тех случаях, когда силы противника намного превосходят твои собственные и всякое сопротивление по существу бесполезно. Тогда можно попытаться как-то изменить поведение противника, не выражая прямое сопротивление его воле. Преимущество поведения, основанного на идеях ненасилия, заключается в локализации возможностей расширения насилия, ведь любое сопротивление вызывает у причиняющего насилие желание применить еще большую силу, в результате чего масштабы насилия увеличиваются. Ненасилие не исключает необходимости сопротивления злу. Противника можно попытаться убедить, с ним можно не кооперироваться в плане помощи в реализации его позитивных про-

грамм (что приводит к дестабилизации экономической жизни и заставляет противника пересмотреть его цели). Доктрины ненасилия получили также большое развитие на базе восточных религий. Принципы ненасильственной борьбы были впервые сформулированы М. Ганди. В Индии они привели к успеху в национально-освободительном движении. В современном мире доктрины ненасильственного сопротивления получают большое распространение, причем строятся они уже не только на религиозных, но и на светских основаниях.

Некоторые христианские теоретики не исключали необходимость применения силы для сопротивления злу, в том числе для борьбы с так называемыми врагами церкви, что проявилось во время крестовых походов. Широко известна позиция русского философа Н.И. Ильина, отстаивающего необходимость противления злу силой. Так что принцип любви как универсального отношения одного человека к другому реально подвергался в христианстве значительному ограничению, и базой этого ограничения был, как это ни парадоксально, социально-групповой анализ общества, восприятие его как разделенного на людей, придерживающихся различных религиозных и политических взглядов, из которых одни рассматриваются в качестве истинных, а другие в качестве ложных.

Любовь как универсальный принцип общественной связи, вообще говоря, была бы хороша только в социально недифференцированном обществе. Но такого общества мы не имеем. Общество не является однородным не только в социальном, но и в экономическом плане. Это порождает определенные трудности в реализации христианских добродетелей. В частности, эти трудности касаются вопроса о том, по отношению к кому и в какой степени может быть и должна быть оказана благотворительность в традиционном христианском смысле. Понятно, что чисто теоретически мы можем любить всех одинаково, но практически мы не можем, например, раздать свое имущество всем в одинаковой степени, так как это, учитывая многочисленность населения Земли, просто останется незамеченным. Таким образом, оказывая какие-то благотворительные действия, проявляя милосердие, заботу, мы обычно выбираем человека или круг людей, по отношению к которым совершается милость. Только в этом

случае благотворительный акт может стать видимым и реально действенным. Но тем самым мы в какой-то степени обязательно ущемляем интересы других людей и отклоняемся от универсального принципа христианской любви.

В западной этике в связи с данной проблемой было сформулировано понятие совершенных и несовершенных добродетелей. Несовершенные добродетели это как раз те добродетели, в которых любовь получает определенную избирательность. Это прежде всего относится к милосердию и благотворительности. Понятно, что мы не можем в одинаковой степени оказывать поддержку всем. В какой-то степени это конечно возможно, скажем, в случае, если общество законодательно определяет, какую поддержку оно оказывает, например, несовершеннолетним беременным женщинам, как оно выплачивает пособия по безработице и т. д. Но законодательное определение распределения некоторых материальных благ в пользу нуждающихся все равно не может ликвидировать избирательность в добровольных пожертвованиях. Скажем, таких как пожертвования на развитие в пользу школ, больниц, культурно-просветительских учреждений и т. д. Выбор здесь остается за тем лицом, которое это пожертвование осуществляет.

4.6. Любовь и дружба

Переходя к исследованию любви в этико-психологическом плане, т. е. как конкретного межличностного отношения, необходимо соотнести ее с другим близким понятием, также выражающим особую форму нравственной связи, свободно утверждаемой людьми в их взаимном общении — с понятием дружбы.

Здесь, прежде всего, следует отметить, что любовь предполагает в высшей степени заинтересованное действие или отношение к другому или другим, которое всегда связано с определенной степенью самопожертвования. Она невозможна без свободного направления собственного интереса на другого или другое — на объект любви. В этом смысле любовь обязательно предполагает деятельность в интересах другого человека, а в случае ее широкого понимания — в интересах

всего общества. Дружба не обязательно предполагает самопожертвование (это скорее является в дружбе исключением, вызванным особыми обстоятельствами), не предполагает подчинение своего интереса интересу другого, а, наоборот, основана на взаиморазвитии интересов, улучшении качества их удовлетворения в процессе общения и взаимодействия с другом.

И дружба и любовь начинаются со встречи, но последняя в гораздо большей степени захватывает мысли человека. О любимом нельзя не думать. Он становится объектом постоянного внимания, сознание влюбленного постоянно держит возлюбленного в своем поле, с его предполагаемыми реакциями соотносятся фактически все производимые действия, все принимаемые решения. Любовь связана с обожествлением партнера, которое во многих случаях ведет к его неадекватному восприятию. Как отмечает Франческо Альберони: «Любовь — это открытие чего-то такого, что оказывается сильнее нас. Мольба, обращенная к любимому, — это крик отчаяния. А друга мы видим таким, каким он есть»¹. Дружба, соответственно, связана с адекватным пониманием того, кто является другом. Она допускает добродушно-ироничное отношение к определенным чертам друга, которые становятся объектом дружеской шутки.

Дружба допускает различные степени и даже формализацию тех обязанностей, которые друзья должны выполнять друг перед другом. Любовь в гораздо меньшей степени знает границы степеней и по принципу своему стимулирует безграничное самопожертвование во имя любимого. Дружба обязательно предполагает взаимность, в то время как любовь может существовать и без взаимности.

В дружбе обязательно имеет место форма общения, связанная с взаимным обменом того, что психолог Э. Берн называет транзакциями, или взаимными одобрениями и похвалами. Берн считает, что такой обмен присущ не только дружественным отношениям, но и всем обычным формам профессионального и бытового общения. Он рассматривает эти отношения как своеобразную игру, что само по себе выражает отчужденные стороны бытия человека в обществе. Необихеви-

ористы (Д. Хоманс, Д. Тибо, Г. Келли) также говорили, что условием всякого партнерского взаимодействия является обмен вознаграждениями. Несмотря на элементарность и недостаточность этой модели, следует отметить, что она все же отражает определенную сторону дружеских отношений. И друг, и влюбленный в определенной степени ожидает похвал от своего друга или своей возлюбленной (возлюбленного). В любви, однако, может и не быть двухстороннего обмена транзакциями. Очень часто там представлены другие отношения, в которых одна сторона выступает как расточающая похвалы, а другая — как их принимающая. Обмена похвалами и комплиментами в любви может и вообще не быть, если она безответна. В дружбе транзакции более заземлены, в сравнении с любовными отношениями, они более объективны, в большей степени связаны с реальными достижениями того и другого. Они также, несомненно, более весомы, по сравнению с иными партнерскими или игровыми формами обмена транзакциями. На взаимном обмене признаниями достижений или похвалами, связанными с подчеркиванием каких-то значимых качеств любимого или друга, держатся многие эмоциональные моменты дружбы и любви. Оценки со стороны друга оказываются важнее, чем со стороны иных обезличенных общественных структур.

Другие исследователи дружбы в дополнение к значимости обмена похвалами отмечают значение стимулов, происходящих из схожести характеров, близости социальных установок (Дж. Клор, Б. Лотт), обращают внимание на реализацию в межличностном общении некоторых базовых потребностей. Американский психолог У. Шутц выделяет потребности в принадлежности, контроле любви как базовые потребности личности, определяющие основу межличностных взаимоотношений. С моей точки зрения, постулирование таких потребностей вне анализа реальной связи эмоциональных состояний с представлениями сознания является, конечно, невероятным упрощением. Когнитивная психология (Т. Ньюк, З. Рубин), символический интеракционизм (Д. Мак-Колл) концентрируются на изучении социальных ролей, культурных символов, составляющих важнейшие стороны личного самосознания. Гуманистическая психология обращает внимание на роль межлич-

ностного общения в поиске смысла существования, преодолении отчужденного бытия (В. Франкл, К. Роджерс).

Так или иначе, все исследователи дружбы обращают внимание на значение взаимного обмена оценками, в которых признаются общественно значимые качества каждого из участников дружеских отношений, взаимного интереса в обсуждении интересующих друзей проблем. При этом важна схожесть их мнений по поводу хотя бы ряда решений таких проблем, взаимная забота, которую друзья проявляют в отношении друг друга, взаимные услуги, в которых друг от друга ожидается больше, чем от других членов общества.

Взаимные услуги, однако, составляют не главный элемент дружбы. Увеличение роли данного элемента может даже уничтожить дружбу, превратить ее в корпоративное партнерство или в отношения односторонней зависимости, если в обмене услугами наблюдается дисбаланс. Как отмечает Ф. Альберони: «Дружба погибает, если мы берем себе за правило непрерывно пользоваться помощью друга. Она несовместима с высокой степенью потребности в другом. ...Такие отношения полностью противоречат независимому характеру дружбы и в конечном итоге разрушают ее»¹.

Само представление о том, что нужно сделать по просьбе друга, является исторически конкретным. Для античных представлений была, например, вполне обычной мысль о том, что ради друга можно нарушить закон, например, помочь ему бежать от преследователей, спрятать его от врагов, даже если последние действуют как представители органов государственной власти. Друзья предлагали Сократу бежать ради спасения жизни, а его отказ был вызовом, противопоставлением отношениям дружбы отношения универсального нравственного принципа, отношения закона, хотя бы и проявившего себя в несправедливом обвинении. В современном обществе дружба как нравственный феномен (в чем она отличается, скажем, от круговой поруки преступного сообщества) не предполагает подобного рода услуг. В целом историческое изменение форм дружбы заключается в том, что в ней все более и более вытесняются такие формы отношений между парт-

¹ Альберони Ф. Дружба и любовь. — М., 1991. — С. 52.

нерами, которые в чем-то противоречили бы их обычным нравственным отношениям с другими членами общества. В этом смысле дружба все более перестает быть корпоративным общением, и все более становится формой свободного союза психологически и идейно близких друг к другу людей. С этим, видимо, связан один интересный феномен восприятия дружбы в сознании людей, отмеченный И. Коном: каждая новая эпоха смотрит на предыдущую с позиций представления о том, что настоящая дружба исчезает¹.

Тем не менее социологические исследования показывают, что ценность дружбы как элемента образа жизни современного общества сохраняется. Желание иметь друга особенно сильно у молодых людей. Это также подтверждает, что основу дружбы составляют совсем не взаимные услуги, развитие чего более вероятно предположить как раз у людей зрелого возраста, более активно включенных в деловую жизнь.

* Любовь в обычном светском понимании содержит познавательный элемент, неотделимый от выявления прагматических характеристик любимого. Но она же пытается преувеличить реальные качества любимого, представить их в приукрашенном, ложном свете. Недостатки при этом либо не замечаются, либо объясняются массой всегда имеющих место причин, позволяющих еще более усилить чувство любви, примешав к нему сострадание и жалость. С представлением о любви как раскрытии невидимой другим сущности другого человека связаны ее многие современные определения. «Ясновидение любви, — отмечает Ю.Б. Рюриков, — как бы чувствование потаенных глубин человека, безотчетное ощущение его скрытых вершин. Это как бы прозрение его неразвернутых достоинств, предощущение непроявленных сил, которые могут вспыхнуть от огня любви — и поднять человека к его внутренним вершинам»². Но, как известно, сущность всегда абстрактна. Поэтому ее выделение предполагает момент идеализации, которая может быть доведена до высокой степени и даже обращена в приукрашивание любимого, создание в мысли такого его образа, который в действительности не существует.

¹ См.: Кон И. Дружба. — М., 1987. — С. 9–10.

² Рюриков Ю.Б. Мед и яд любви. — М., 1990. — С. 44.

Вместе с тем любовь содержит и конкретные моменты. Любят за отдельные черточки, красивые глазки, носики и т. д. Абстрактные и конкретные характеристики любви, вообще говоря, противоречат друг другу. В этом заключается ее трагизм. Дело в том, что в отношениях с любимым мысль, по-видимому, движется так же, как и в обычном процессе познания. Любовь начинается с конкретных моментов, возгорается на основе совпадения каких-то отдельных черт любимого с предварительно сформированным и представленным в сознании или подсознании образом. Это так называемый импринтинг, вызывающий быстрое схватывание нового целостного образа как совершенного, эмоционально притягательного. Затем начинается выделение сущности другого человека, в абстрактном виде неизбежно сопровождающееся идеализацией этого человека. Если этот процесс одновременно сопровождается ответными эмоциональными реакциями, это приводит к усилению чувства и сближению отношений. В дальнейшем, по-видимому, начинается движение от абстрактного к конкретному, мысль как бы начинает примерять сформулированный ей абстрактный образ к действительности. Это самая опасная стадия любви, за которой может последовать разочарование — тем более быстрое и сильное, чем более сильной была степень осуществленной абстракции.

Опасность разочарования в любви, безусловно, связана и с изменением партнеров. Последнее может быть просто физическим, происходящим в связи с естественным процессом старения, но может быть и духовным. В том случае, если духовное развитие одного из партнеров по каким-то обстоятельствам затормаживается, возникает взаимное непонимание, связанное с различными интеллектуальными запросами. Учитывая данную, на мой взгляд, самую страшную ловушку, которую подготавливает нам любовь, следует обязательно стремиться к взаимному духовному развитию в любви.

На этот момент обращает внимание **Вл. Соловьев (1853–1900)**. Он признает рациональные, познавательные стороны любви и, в то же время, отмечает сильное эмоциональное воздействие этого чувства, обязатель-

но выводящее человека за пределы единичности. «Истина как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь как действительное упразднение эгоизма есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность»¹. Определения любви связываются здесь с некоторым высшим смыслом, предполагающим выход за пределы единичности, но отнюдь не противоречащим развитию индивидуальности. С точки зрения Соловьева, знание не устраняет любовь (не приводит к разочарованию), а, наоборот, должно быть использовано во имя любви для более тонкого изучения друг друга, духовного преображения и творческого развития индивидуальности.

Восприятие любви и дружбы на чувственном уровне имеет существенные различия. Любовь, влюбленность это страсть, которая во многих случаях связана с мукой. Дружба допускает страдания только в смысле сопереживания страданиям друга. Если же друг перестает быть другом, страдания не происходит, что, конечно, нельзя сказать о любви. Древнегреческие философы различали понятия эрос как слепую страсть, связанную со стремлением к телесным наслаждениям, основанную на соединении противоположного, и филию как спокойное чувство, связанное с соединением подобного. Однако и в любви, связанной с физическим влечением, с отношениями между противоположными полами могут присутствовать элементы дружбы, предполагающей взаимные интересы и взаимную заботу. Способны ли эти элементы укрепить любовь или они, наоборот, ее разрушают? Может ли любовь оказывать обратное влияние на дружбу, быть творческой силой, способствующей взаимному развитию интересов любящих друг друга людей? Это вопросы, которые становятся предметом нашего внимания далее.

¹ Соловьев В. Смысл Любви // Русский эрос или философия любви в России.— М., 1991.— С. 32.

4.7. Прагматический и метафизический смысл любви

Прагматический смысл любви, конечно, заключается в наслаждении другим. Но здесь важно подчеркнуть, что такой смысл, как это ни парадоксально, теряется, если исчезают метафизические элементы, связанные с приукрашиванием другого, сосредоточением на нем или даже его обожествлением. Полное устранение метафизического смысла устраняет данный феномен. Если речь идет об отношении полов, это превращает любовь в акт простой целесообразности, сопровождающийся положительным эмоциональным подкреплением. Многие древние общества, как это показали этнографические исследования, не знают феномена любви в упомянутом метафизическом смысле. Люди этих обществ не понимают, как из-за любви можно страдать или тем более жертвовать жизнью.

Напряжение эмоций, наиболее полно характеризующее любовь между полами в современном смысле, развивается в рыцарские времена, когда в романтическом культе любви момент соединения любящих обязательно оттягивался, что приводило к необходимому напряжению эмоций и усиливало страсть.

Но имеется и принципиально противоположная оценка сильных эмоций, сопровождающих любовь. Так, Ибн-Сина классифицировал любовь как болезнь и подробно описывал методы психотерапевтической практики, направленной на ее вытеснение. А. Шопенгауэр утверждал, что любовь — большая помеха в жизни, он говорил, что с ее помощью заполняются тюрьмы и дома умалишенных.

Восточная философская традиция, утверждающая идеал спокойствия духа, всегда с осторожностью относилась к сильным любовным эмоциям, способным вывести человека из равновесного состояния, принести вред здоровью и отвлечь его от других важных видов деятельности. Но в то же время ясно и то, что жизнь, освобожденная от сильных эмоций, не толкает человека к напряженной активности, и любовь при таком подходе уже не может быть использована для объяснения мотива, заставляющего человека действовать в интересах общего блага.

Наиболее последовательно использовать прагматические элементы любви для объяснения деятельности человека в интересах другого человека попытался Фейербах. С его точки зрения, любящий заботится о другом человеке просто из эгоистических соображений, так как без счастья этого человека его собственное счастье будет неполным.

Но прагматическая позиция опасна тем, что в ней основания любви оказываются сугубо эгоистичными. Если же эгоизм, личное счастье и, в конечном счете, — наслаждения составляют основу любви, возникает опасность вообще отвергнуть любовь как ненужное чувство, сохранив при этом другого лишь в качестве объекта собственного наслаждения. Эта позиция ведет к оправданию садизма. Она очень последовательно сформулирована маркизом де Садом, от которого и ведет свое начало термин садизм.

При садистской ориентации сознания полагается, что собственные наслаждения наиболее сильны в том случае, если объект страсти также испытывает сильные эмоции. Но, как считает маркиз де Сад, эти эмоции не должны быть ответным чувством. В них не должно содержаться и намека на любовь (во всяком случае, намека на возможность разделенной любви), так как такое чувство вызвало бы зависимость, и, тем самым, ограничило бы собственной эгоизм субъекта, стремящегося к наслаждениям. В результате — эти наслаждения сделались бы неполными. Таким образом, признав необходимость страстей другого для собственного наслаждения, остается логичным сделать вывод о том, что эти страсти должны быть именно его страданиями, а не любовью.

Одна жизненная установка здесь как бы сталкивается с другой. Позиция Фейербаха предполагает определенную моральность, которая стоит перед его разумным эгоизмом. Последняя заключается в посылке некоторого постоянства. Хотя, с точки зрения Фейербаха, об объекте любви необходимо заботиться по чисто прагматическим соображениям, он, тем не менее, должен быть одним и тем же. Это налагает определенные нравственные обязательства, вытекающие из необходимости учета слабостей друг друга, прощения взаимных недостатков, взаимной поддержки.

Более того, при постоянстве взаимоотношений партнер не может быть неизменным, не оказывающим никакой реакции на отношения с любимым. Это означает, что во взаимоотношениях любящих происходит взаиморазвитие, тем более эмоционально наполненное, чем более оно касается каких-то объективных критериев совершенства, вытекающих из взаимно разделенных нравственных ценностей.

Маркиз де Сад исходит из того, что объект приложения собственного чувства, предмет наслаждения может быть легко заменен. Таким образом, никакого предварительного морального обязательства не предполагается. Более того, разделение чувств предполагается как ненужное и даже мешающее действительно сильному наслаждению. Ясно, что в таком случае ни о каком взаиморазвитии не может идти речи. Не может быть речи и о взаимном прощении каких-то слабостей или взаимных уступках.

Но люди, совершенно эгоистичные, лишенные не только нравственного сопереживания, но и желания любить кого-то другого, неизбежно попадают в порочный круг эмоционального пресыщения. Он обусловлен снижением эмоциональных реакций при одном количественном разнообразии условий удовлетворения потребностей. Они оказываются вынужденными разнообразить свои эмоции за счет смены партнеров и различных извращений. Позиция, ведущая к ориентации в любви лишь на собственные эмоции наслаждения, по существу, промежуточная на пути к садизму, совершенно устранившему любовь.

Отстаивая свои безнравственные мотивы и действия, герои романов маркиза де Сада часто оправдывают бессмысленность нравственных обязательств ссылками на природу. Природа прежде всего берется в качестве примера некоторой субстанции, постоянно разрушающей свои собственные создания. Этим аргументируется допустимость жестокости, связанной с уничтожением. Она, по мнению развращенных героев романов де Сада, открывает простор для нового творчества. Даже когда перед злодеями ставится вопрос о том, что их самих может постигнуть участь быть обманутыми, уничтоженными, униженными, они чаще всего, ссылаясь на природу, говорят о необходимости безропотно принять свою судьбу и утешаться тем, что

послужат целям природы. Рассуждение в философском плане, конечно, совершенно неубедительные, ведь природа, если под ней вообще понимать все материальное, вовсе не является субъектом. Она не имеет никаких осознанных целей, и к ней, вообще, нельзя применять нравственные характеристики.

Апелляция к природе для оправдания безнравственного действия, точнее, изображения всякого действия как нравственно нейтрального, в действительности являются мало оправданными. Чем более высокоорганизованные сообщества создает природа, тем в большей степени в них проявляется действие механизмов, ограничивающих возможности разрушения этих сообществ. То же относится и к человеку, существу с высшей организацией психики. Проблема заключается только в том, что, обладая в высшей степени развитыми ориентировочными механизмами психики, человек обладает и наибольшей степенью свободы. Он свободен от многих инстинктов, в основном регулирующих поведение животных. Силой своего разума он не только преодолевает инстинктивные стремления, но способен также отбросить естественные эмоциональные реакции сопереживания. Это, конечно, приводит к необходимости заменить природные механизмы поддержания эволюционного выживания различных сообществ живых существ, механизмами социальной связи, в том числе — и моральной, основанной на самоконтроле и добровольном принятии требований. Эта связь является в высшей степени надежной, так как подчиняет своему воздействию саму психическую организацию индивида. Но она же является и наиболее сложной для теоретического понимания и добровольного принятия со стороны последнего.

Дело в том, что теория, собственно, встраивается в сами механизмы аргументации добровольного принятия морального требования. В прошлые эпохи это было не так заметно в связи с тем, что для аргументации морального требования применялись упрощенные решения, в которых внутренняя по природе своих психических механизмов связь заменялась внешними контрольными механизмами вроде божьей кары или преследования духов. Но, по мере возрастания уровня развития человеческого общества, этих упрощенных

решений оказывается все более и более недостаточно. Рассуждения героев де Сада — как раз показатель того, что, будучи людьми в принципе неглупыми, и отвергая упрощенные решения проблемы, они не могут найти на нее правильных теоретических ответов.

Любопытно представлен в романе де Сада «Жюстина» вопрос о нравственной благодарности. Садизм, как уже говорилось, пытается отвергать всякие моральные обязательства. Один из героев романа, Ролан совершенно отрицает возможность какой-либо благодарности с его стороны по отношению к Жюстине, несмотря на то, что она спасла ему жизнь. «Подумай хорошенько, жалкое ничтожество: что делала ты, спеша помочь мне? — говорит он Жюстине. — Разве из двух возможностей — следовать своей дорогой или подойти ко мне — ты не избрала вторую, которую подсказало тебе твое сердце? Следовательно, ты получила удовольствие, так какого же дьявола ты считаешь, что я обязан вознаградить тебя за твои же собственные удовольствия? Как могло взбрести в твою глупую голову, что такой человек, как я, купающийся в роскоши и довольстве, опустится до того, чтобы быть в чем-то обязанным презренному существу, вроде тебя?»¹. Мысль о добровольной зависимости от другого ненавистна де Саду и выражающим его позицию героям, так как подобная зависимость уже первый шаг на пути преодоления эгоизма и утверждения любви как нравственного принципа бытия. Аргументация Ролана интересна тем, что восходит к идее добровольности совершения нравственного действия, связываемого с удовольствием. Это было бы верно, если допустить, что у человека есть особая нравственная потребность. В таком случае возникла бы ситуация: у одного есть потребность, у другого есть право не принимать во внимание желание другого к ее удовлетворению. Но, как я уже отмечал, совсем не всякое человеческое поведение непосредственно определяется его потребностями. Думать так, означало бы упростить настоящую картину нравственных отношений одного человека к другому и нравственных взаимоотношений личности и общества.

¹ *Маркиз де Сад. Жюстина.* — М., 1994. — С. 558.

Итак, прагматический момент любви в своих крайних проявлениях выглядит неприглядно. Но опасно и противоположное обезличивающее понимание любви, в котором последняя лишается индивидуальной избирательной направленности. В таком случае любовь превращается в нежизненный абстрактный принцип.

Мне кажется, что прагматический смысл любви вполне может содержать и позитивные моменты, если не превращается в доведенную до абсурда идею использования любви в качестве средства для наслаждения. Из него возникает наполнение любви конкретными характеристиками. Однако это происходит только в том случае, если не теряется ее метафизический смысл. С моей точки зрения, этот смысл заключается не в уравнивании всех перед лицом Бога, а, наоборот, в возвышении каждого человека в его личных достоинствах, за которые его и можно любить. Что же касается определенного минимума нравственности, необходимого для взаимного уважения, независимого от достижений каждого человека, то он, думается, следует не из абстрактного принципа любви, а из той естественно-физиологической реакции сопереживания, которая обусловлена организацией психики.

В христианской же доктрине обезличенная любовь, наоборот, является теоретическим обоснованием необходимости проявления милосердия. Милосердие, сострадание (как минимум нравственности) здесь как бы идет после любви. Это закрывает путь к объединению метафизического смысла любви с прагматическим, то есть с оправданным эгоистическим стремлением к любви как наслаждению.

Противоречия христианской любви достаточно глубоко вскрываются Ф. Ницше. Он возражает против абстрактного видения одного человека, как совершенно равного другому, независимо от его индивидуальных качеств и практических достижений. Это означает противопоставление христианскому тезису любви к ближнему идеи так называемой любви к дальнему, т. е. любви к будущему, во имя которого субъект действует в настоящем, развивая свои продуктивные способности и самореализуется в утверждении новой, не существовавшей до него реальности. Пример такого поведения дает связавшийся с сатаной Фауст. Исходя из

подобной установки, любовь в целом трактуется как утверждение своей власти над любимым. «Наша любовь к ближнему — разве она не есть стремление к новой собственности»¹. Ницше следующим образом интерпретирует основные христианские заповеди: «любовь к ближнему» — требование оставить его в покое; «любить врагов своих» — учиться презирать, когда любишь; «любить Бога» — противоречивое требование, так как нельзя любить судью, который знает о тебе все; «быть милосердным» — самоутверждение в наблюдении унижения другого. Страдающий, согласно Ницше, также получает собственное удовлетворение в смысле утверждения своей воли. Он «получает своеобразное удовольствие от того чувства превосходства, которое возбуждает в нем проявление сострадания, его изображение усиливается — он все еще достаточно значителен, чтобы причинять миру страдания»².

Конечно, это слишком резкие обвинения христианского подхода к пониманию любви. Она может быть интерпретирована и в другом плане — на основе бескорыстного сострадания, возникающего просто из того, что человек ставит себя на место другого, из того, что в каждом другом он, также как и в себе, видит что-то божественное, бесконечно значимое. Но сложности возникают там, где такая интерпретация касается позитивной программы развития личности. Критикуя аскетическую мораль, Ницше обращает внимание на то, что аскетизм не может быть конечной целью работы личности над самой собой. Он оправдан только в том случае, если определенные чувственные желания отвергаются ради каких-то иных по отношению к самой аскетике целей. Эти же цели оказываются связанными как раз с тем, что может быть названо любовью к дальнему. «Во всякой аскетической морали, — отмечает Ницше, — человек поклоняется части самого себя, как Богу, и для этого он должен признать дьявольской другую свою часть»³. Любопытно, что в христианстве программа устранения этой дьявольской части факти-

¹ Ницше Ф. Веселая наука. — Соч. — Т. 1. — С. 525.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. — Соч. — Т. 2. — С. 273.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — С. 317.

чески действительно оказывается никак не связанной с развитием положительной. Известно, что в христианстве зло считается онтологически несуществующим. Но степень воплощения добра парадоксальным образом представляется связанной с уничтожением зла. Именно на преодоление греха, вытеснение всего того, что неподвластно разуму, что может толкнуть к своеволию, ориентирована практика контроля человеческих эмоций в христианстве. Позитивная же программа деятельности остается как бы в стороне, ей не уделяется должного внимания. В исходных тезисах христианства, наоборот, утверждается: «живите, как птички небесные», не заботясь о хлебе насущном, и уже только в современных интерпретациях христианства этот недостаток начинает преодолеваться. Но если нет позитивной программы увеличения добра, если нет самих критериев добра, кроме неопределенной божественной благодати, если нет стремления к утверждению достоинства, самореализации в преобразовании мира, получается, что как раз зло имеет онтологический статус, а добро онтологически неопределенно и получает свои определения именно через то, что оно не есть зло.

Христианство не отрицает того, что человек любит в себе определенную часть, но считает это возможным, так как рассматривает ее в качестве сотворенной по образу Божьему. Человек, согласно христианской доктрине, может бесконечно совершенствовать собственную природу, все более приближая ее к Богу, делая Богоподобной. Но наиболее значимая для практических взаимоотношений христианская добродетель — добродетель любви, представленная как любовь по долгу, не только не может быть избирательной, но и вообще, по крайней мере в ортодоксальной христианской концепции, не предполагает сильных эмоций позитивного характера. Она, наоборот, сочетается с тихой грустью состраданием к нуждающимся. Сильные же эмоции в любви христианством всегда отрицались, так как полагалось, что они могут легко толкнуть к греху, вывести человека из уравновешенного состояния, в котором все его мотивы находятся под контролем разума.

Между тем, любовь всегда представлялась в обыденном сознании человека как сильное чувство, часто близкое состоянию экстаза. Неслучайно, поэтому, мыс-

ленное объединение экстатического состояния с высшими проявлениями любви, которая, как полагается, может свидетельствовать о моменте единства индивидуального человеческого сознания с некоторыми высшими ценностями, с абсолютными началами бытия. Такое понимание сочетается с деятельной интерпретацией любви, рассмотрением ее в единстве с процессом познания и преобразования действительности. При этом метафизический, неутилитарный смысл любви допускает и момент ее прагматической интерпретации.

4.8. Любовь как творческая сила

Необходимость соединения прагматических и метафизических элементов любви, на мой взгляд, удачно выражена в концепции французского персоналиста **Мунье (1905–1950)**. Он, в частности, говорит о любви следующее: «Полная любовь есть творец различия, признание и воля другого в качестве другого. Симпатия — это только созвучие природы, любовь же — новая форма бытия. Она обращена к субъекту за пределами его природы, она стремится к его осуществлению как личности, как свободы, каковы бы ни были его дарования или недостатки, которые по существу не имеют значения в ее глазах: любовь слепа, но это слепота ясновидящего»¹.

Близкие взгляды, связанные с трактовкой любви как трансцендентального, направленного на другого чувства можно увидеть у русского мыслителя **С.Л. Франка (1877–1950)**. Он связывает любовь с осознанием бесконечной неисчерпаемости, подлинной бытийственной глубины чужой души. Любимый человек, любимое «ты» представляется в трансцендентальном чувстве любви бесконечно ценным. «В каждом подлинном отношении любви любимое «ты» представляется нам бесконечно ценным и — так как ценность и бытие в конечном счете совпадают в идее *основания, основоположного бытия* — тем самым бесконечно полным бытия, бытийственно содержательным». Любовь есть... именно осознание подлинной реальности чужой души и — тем самым — ее бес-

¹ Мунье Э. Персонализм. — М., 1993. — С. 43.

конечной, неисчерпаемой бытийственной глубины»¹. Отношение к другому как к неисчерпаемой глубине, как к бесконечности, заставляет преодолеть собственную замкнутость, рассматривать свое бытие как ничто, как бытие для другого. В то же время это не означает устранения собственного «Я». Наоборот, «бытие в другом», в «ты» все же остается вместе с тем бытием в форме «я есмь», бытием «я» и даже представляется мне каким-то впервые обретенным истинным бытием «я» — именно бытием, обогащенным через обладание «ты»... В этом и заключается чудо или таинство любви, которое, при всей его непостижимости для «разума», все же самоочевидно непосредственному живому опыту»².

Франк настаивает на непостижимом сверхрациональном ощущении любви и даже называет работу, где рассматривается эта проблематика — «Непостижимое». Между тем сам факт взаиморазвития, закономерно получающий в случае сильной любви свое эмоциональное выражение, может быть объяснен на основе принципа эмоционального резонанса. Рост эмоций, однако, должен иметь реальную основу, заключающуюся в самосовершенствовании обоих партнеров на базе общественных ценностей. Только это может дать реальное желание постоянного напряженного ритма жизни и обеспечить полноценное взаимное насыщение эмоциями. Если же качества друг друга оцениваются произвольно, вне связи с общественными ценностями, эмоции рано или поздно притупляются. Самообман, неадекватная оценка качеств друг друга могут привести к тому, что любовь быстро разрушится, если глубины чужой души оказались, так сказать, не глубинами, а небольшим омутом. Но движение к постижению глубин другого и процесс самообогащения неизбежно останутся также в том случае, если сами эти глубины, богатство духовного содержания жизни друг друга не будут постоянно увеличиваться.

Любовь действительно является прорывом к другому человеку через массу препятствий, порожденных условиями отчужденного бытия. В любом случае необ-

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения.— М., 1990.— С. 496.

² Там же.

ходимой посылкой любви является уважение человека как человека, видение в нем уникального духовного существа. Но этого недостаточно для выявления индивидуальных характеристик любви, возникающих при взаимном влечении между полами. Здесь метафизические и прагматические характеристики взаимодействуют в виде равных компонент, одна из которых усиливает другую лавинообразным порядком. Кажется, что чувство любви возрастает постоянно до тех пор, пока сама любовь не разрушается совершенно.

Один из основоположников философской антропологии **М. Шелер (1874–1928)** создал сложную систему представлений о ценностях, в которых различаются абсолютные ценности и исторические формы их существования. Исторические, относительные формы существования входят в противоречие с абсолютными ценностями. Над человеком, с точки зрения Шелера, довлеют утилитарные формы бытия. Капитализм и социализм он считал разными формами проявления утилитарного существования, в которых человек забывает о высших ценностях. С желанием преодоления этих утилитарных форм оказывается связано обращение к метафизическим феноменам бытия, через которые человек выходит к бесконечному духу. Дух предстает в учении Шелера как носитель высших ценностей. Через него человек обретает смысл своего бытия. Но если в ранних работах дух трактовался Шелером как некоторое космическое начало, соотносился с независимым от человека царством ценностей, в поздних работах сам дух представляется существующим только через человека, он выражает абсолютную ценность его личности.

Любовь, согласно М. Шелеру, это акт восхождения, сопровождающийся мгновенным видением ценности объекта. Но любовь может быть направлена лишь на личность как носителя ценности, а не на саму ценность. «В качестве личности человек — это прежде всего «*Ordo amoris*» (порядок любви), и этот факт, по Шелеру, определяет сущность личности. «*Ordo amoris*» — структура, весьма характерная для шелеровских построений, — мыслится как сокровенное ядро личности, как ее основная «ценностная формула», в соответствии с которой протекает духовная

жизнь человека»¹. Линия чувств, связанная с любовью, согласно взглядам Шелера, является для человека как духовного существа более существенной, чем интеллект и воля. Любовь, связанные с ней отношения симпатии, позволяют раскрыть суть другого человека как уникального духовного существа.

Учение М. Шелера о духе содержит попытку объединения индивидуальных (персоналистических) и всеобщих моментов бытия в объективно-идеалистическом смысле. М. Шелер решительно противопоставляет духовные проявления жизни, связанные с психической организацией и высший дух, устремляясь к которому человек, с его точки зрения, собственно, только и становится личностью. «Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью»². Выход к духу предполагает трансцендирование, заключающееся в постоянном преодолении эмпирического бытия. Оно предполагает направленное преодоление эмпирического опыта, осознание несовершенства всех законченных форм.

В книге «Место человека в космосе» (1928) Шелер развивает концепцию личности, основанную на противопоставлении порыва и духа. Судьба человека в историческом плане определяется, с его точки зрения, двумя силами: могущественным, но слепым жизненным порывом, и всепроникающим, обладающим способностью направлять порывы, но бессильным, не обладающим непосредственной способностью к действию духом. Идея о том, что всепроникающий, восходящий к прафеноменам бытия дух в то же время оказывается бессильным — великая идея. Это возражение против рационализации субъекта, отвержение попытки вывести его нравственные характеристики исключительно из разума, что было характерно для Канта. Шелер понимает, что такой субъект не просто перестанет быть сильным. Он вообще перестанет быть действующим существом. Но тогда он как бы вообще перестанет быть,

¹ Чухина Л.А. Проблемы человека в философской антропологии Макса Шелера // Вопросы философии.— 1978.— № 12.— С. 77—78.

² Шелер М. Избранные произведения.— М., 1994.— С. 153.

он не сможет переживать своей жизни и, соответственно, не сможет осуществить выход к бытию. Действительность личности, согласно Шелеру, дана только в ее актах, она не представлена в завершенных структурах, а постоянно проектирует себя. Философия поэтому должна исходить не из познающего субъекта, а из субъекта, живущего целостной жизнью.

Если дух немощен и реальная сила в истории принадлежит инстинкту самосохранения, размножения, в общем, — всему тому, что относится к выживанию рода, дух может обрести возможность для какого-либо творчества лишь в соединении с инстинктом. Путь субъективной жизни, следовательно, по необходимости оказывается путем объединения двух противоположных начал бытия. Здесь, на наш взгляд, содержится верная мысль о необходимости объединения разных составляющих жизни, реализации одних начал через другие. И как бы не были велики основания для упрека Шелера в идеализме, в противопоставлении неопределенной высшей духовности и духовной активности, связанной с адаптационной деятельностью сознания, в его идее о принципиальной слабости духа заложено понимание того, что сами духовные феномены могут раскрыться только через прагматические моменты бытия.

Методология Шелера интересна тем, что высшие духовные феномены и само бытие не просто раскрываются через интуицию, отрешение от всего мешающего, как это было, например, в концепции Плотина, они, наоборот, ощущаются в обстоятельствах жизни, возбуждающих интуицию. И эти обстоятельства отнюдь не предполагают самососредоточения, ухода от мира в духе платиновского созерцания. Наоборот, бытие постигается в реальной жизни, наполненной многообразными смыслами, возникающими из практических взаимодействий людей и их нравственных отношений.

Соединение порыва и духа, наполнение духа энергией, необходимой для его существования, трактуется Шелером через заимствованную у Фрейда идею сублимации. Дух, с его точки зрения, способен управлять волевыми действиями человека. Но это происходит только в том случае, если человек, как духовное существо, находится в процессе постоянного становления, устремляется к высшим ценностям бытия. Развивая это положение,

М. Шелер обращается к важной идее прагматиста Джеймса, согласно которой воление вызывает противоположность того, чего хочет, если вместо того, чтобы интендировать более высокую ценность, осуществление которой и заставляет забыть дурное, оно просто направляется на отрицание влечения. Отсюда делается вывод о том, что зло можно преодолеть не насилем, т. е. по существу таким же злом, а идеей, в которой заключена более высокая ценность бытия. Через идею сублимации Шелером трактуется весь процесс становления человека, происходящей вместе с саморазвитием Бога. «...Становление человека демонстрирует собой *высшую известную нам сублимацию и одновременно интимнейшее единение всех сущностных сфер природы*»¹.

Любовь в данной концепции оказывается условием общего бытия людей, разделяющих одни и те же ценности. Но, в отличие от христианской концепции, само это со-разделенное бытие не предполагает ухода от реальности, никак не связано с метафизической концепцией перехода в некоторый лучший мир после смерти. Это — отрицание наличной действительности во имя устремления духа к более глубинным основаниям бытия. Аскеза, преодоление определенных желаний, оказывается необходимой духу только для того, чтобы сублимировать, приобрести от низших форм бытия энергию, необходимую для преодоления слабости, согласно Шелеру, изначально заключенной в духе. Лишь в личной самоотдаче открывается возможность знать о бытии через себя как сущего. Поэтому духовное развитие, по существу, оказывается совместным кооперативным духовным творчеством.

Это позволяет говорить о том, что через любовь раскрывается иное, заинтересованное отношение к другому человеку как партнеру по совместной деятельности, духовной активности. Конкретные критерии направления такой активности оказываются, однако, достаточно неопределенными, так как их связь с практическими делами в смысле преодоления недостаточности человека как биологического существа, с созданием для этого искусственных орудий деятельности — отрицается.

¹ Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994. — С. 174.

Идеи любви как основания со-бытия оказали значительное влияние на последующее развитие западной философии, в частности, на концепцию диалогичности отношений «Я» и «Ты» Бубера, идеи любви антропологов Г. Хенгстенберга и В. Эрлиха, концепцию Э. Мунье, сформулировавшего тезис: люблю, следовательно, существую. Мысль о любви как со-бытии, бытии в настоящем можно также найти у М.М. Пришвина: «У меня есть друг, я люблю — значит, я существую»¹.

Для Бубера принципиальным является разграничение личностного отношения Я — Ты и безличного отношения Я — Оно. Это разграничение отражает реальность иного порядка, чем та, которая отражается в категориях субъект — объект. Только взаимодействуя с Ты, человек, с точки зрения Бубера, живет в настоящем.

Как видно из приведенных положений, жизнь в настоящем, чувство сопричастности жизни другого человека, стремление к творчеству, а иногда и самопожертвованию ради другого отмечаются многими философами, исследующими феномен любви. Начиная с Платона, философы обращали внимание на то, что любовь зовет к прекрасному и заставляет человека становиться лучше. Состояние влюбленности захватывает человека, способствует напряжению его эмоций и в целом повышает его продуктивные способности. Со всем не случайно то, что характерное для состояния влюбленности чувство сопричастности вечности возникает также в процессе любой интенсивной творческой деятельности человека. Несомненно, что сознание значимости, ценности собственного бытия через бытие для другого характеризует такое состояние человеческого духа, которое выходит за пределы любви в смысле утилитарного отношения, любви как наслаждения. Поэтому неудивительно, что эмоции, характерные для высокого чувства любви, проявляются и в других видах нравственных отношений, во всяком случае — в любой деятельности героического характера. Это позволяет использовать аналогии между чувствами любви и дружбы, возникающими в процессе межличностного общения и чувствами, проявляемыми человеком в отношении более общих социальных субъектов.

Понятия дружбы и любви в определенной степени действительно можно отнести не только к уровню непосредственно межличностных взаимоотношений, но и к характеристике условия взаимодействия человека с социально-историческими общностями людей, с некоторыми общественными институтами. Так, говорят о дружественных взаимоотношениях между государствами или о любви к родине, городу, учебному заведению и т. д.

На мой взгляд, во всех этих случаях речь идет о переносе субъективных свойств, присущих личности, на характеристику безличных структур, определенных общественных институтов, т. е. происходит создание своеобразной фикции сознания, в которой государство, родина, учебное заведение представляются в качестве «живого существа», способного не только в одностороннем порядке испытывать любовь какого-то лица, но и в некоторой степени проявлять ответные чувства, т. е. любить принадлежащего к определенной общности или группе человека, как своего члена, радоваться его успехам, сожалеть о его страданиях или его смерти. Подобные фикции (под фикцией я не имею в виду нечто плохое, а просто употребляю это понятие для того, чтобы показать, что речь идет об искусственном функциональном заместителе, принципиально неспособном существовать в качестве того, что он замещает) имеют реальные основания для своего бытия в культуре, т. е. они являются значимыми для людей.

Это прежде всего связано с естественным желанием каждого человека сохранить о себе память в сознании потомков. Одной из существенных функций, осуществляемых общественными субъектами, предполагающими объединение личных и надличностных отношений, является как раз трансляция памяти о людях, причастных к данной общности, в сознание потомков, что осуществляется за счет определенного рода символики. Она связана с демонстрацией заслуг данных людей перед общностью, например — символика, связанная с похоронами героев, с увековечиванием памяти государственных деятелей, ученых, артистов за счет присваивания их имен городам, улицам, учебным заведениям. Все это, разумеется, является безразличным для самих умерших людей, однако, несомненно имеет смысл для живых.

Еще одним приемом создания представления о субъективных свойствах различных общностей людей является создание символики, связанной с идеей того, что общность имеет некоторое коллективное переживание по поводу утраты своего члена. Воспоминания о героях, минуты молчания, трауры действительно вызывают у живущих людей эмоции сострадания и сожаления, связанные с тем, что в такие минуты каждый мысленно ставит себя в позицию того человека, с кем случилась беда. Это уже очень напоминает чувство утраты, которое можно наблюдать в обычных отношениях двух любящих людей.

Наконец, каждой культуре присуще еще некоторое чувство благоговейного объединения современных людей с великими предками, вложившими вклад в условие их современного существования. П.А. Флоренский говорил, что культура это среда, питающая личность, а производство святыни является одной из ее важнейших функций. На разных основаниях это имеет место как в культуре, построенной как на религиозных, так и на светских основаниях. В религиозном мышлении святыни производятся в соответствии с представлениями о сопричастности человека к миру, созданному Богом, в христианстве — созданному ради самого человека, что рождает ответную любовь к Богу как творцу, создавшему мир потому, что он сам переполнен чувством любви. В культуре, построенной на светских идеалах, святыни производятся за счет иной символики, которая, однако, также подчеркивает сопричастность человека бытию других людей, в том числе — историческому бытию всего человечества. Так или иначе, люди испытывают трепет, наблюдая символику подъема флага, соприкасаясь с предметами, которыми пользовались великие ученые, писатели, композиторы, хотя они могут быть самыми обычными предметами, постоянно встречающимися в повседневной жизни. Мысленное объединение своего бытия с историческим бытием своей страны или даже всего человечества, любовь к родине и человечеству способны создать сильнейшие стимулы творческой активности.

Тем не менее следует подчеркнуть, что нравственная оценка отношения к описанным выше формам объединения субъективных свойств личности со свойства-

ми более общих субъектов не может быть однозначной. Во-первых, следует подчеркнуть, что степень такого объединения в различные исторические эпохи была различной. Во-вторых, — следует сказать, что объединение индивидуального самосознания с групповым может играть как позитивную, так и негативную роль. Например, позитивным является такое отождествление субъекта со своей общностью, в котором развивается мотивация действий во имя общественного блага, во имя будущих поколений, но, несомненно, негативным является полное некритическое объединение себя со всеми идеями, репродуцируемыми в сознании данной общности. Это может служить оправданием самых крайних форм религиозного фанатизма, терроризма, поведения, в котором имеет место резкое противопоставление группой направленности и общечеловеческих ценностей.

В современном обществе степень отождествления индивидуального и группового сознания ослаблена, дистанцирована в результате многих факторов, в частности, в результате сильного влияния либеральной идеологии, поставившей в основу мировоззрения именно отдельную независимую личность и обслуживающие ее государственные институты, гарантирующие ее права. Современная мораль осуждает воздающую справедливость, исходным тезисом для которой было именно полное объединение действия отдельного человека и ответственности всей группы, к которой он принадлежит.

Необходимо учесть, что объединение индивидуального и группового самосознания это все-таки именно фиктивно созданное отношение, которое не является действительной эмоциональной связью человека и общества, то есть такой же связью, какая возможна между двумя отдельно взятыми людьми. Оно должно быть отрефлексировано в сознании личности, осмыслено критически с точки зрения содержащихся в нем позитивных и негативных элементов.

4.9. Свобода и ответственность

Свобода представляет одну из традиционных проблем этики, возникающую в связи с проблемой морального выбора, определением условий, делающих такой выбор возможным (наличие альтернатив), осмыслени-

ем оснований выбора, активности личности в процессе его совершения. Последнее необходимо связано с ответственностью личности за результаты ее выбора, за поиск средств, адекватных условиям реализации принятых в результате морального выбора целей.

В объективном смысле выбор всегда создает новую реальность, новый круг общественных отношений, отсутствующих до его совершения. Эти отношения могут иметь положительное или отрицательное значение для других людей, могут отвечать, или частично отвечать интересам одних людей и не отвечать интересам других. Соответственно, моральная ответственность возникает в связи с тем, что выбор затрагивает интересы других людей, что он способствует стабилизации некоторых общественных отношений, воспроизводству общественной взаимосвязи (в том числе в расширенном, прогрессирующем масштабе) в том случае, если найден правильный баланс сочетания разных интересов, или, наоборот, приводит к конфликтам, к напряжениям, разрушающе действующим на общественную жизнь. В личном плане выбор также имеет значение в смысле влияния на развитие мотивационной сферы личности. Его совершение, реакции людей на объективный результат выбора оказывают обратное влияние на характер мотивов, способствующих совершению данного выбора. Причем позитивное влияние на нравственное сознание личности может оказать даже негативный в объективном смысле результат. Например, возникновение конфликтной ситуации, в результате определенного выбора, может способствовать тому, что человек начинает более глубоко анализировать мотивы своего нравственного поведения. Если в результате этого он даже не откажется от мотивов поведения, вызвавших конфликт, он может как-то их скорректировать, найти средства для разрешения конфликтной ситуации, убедить других людей изменить мотивы их поведения и т. д. Так что негативный в одном отношении и в одних временных параметрах результат морального выбора может в ряде случаев оказаться позитивным в других временных параметрах. Все это показывает невероятную сложность проблемы морального выбора и сложность определения меры ответственности личности за его совершение.

Данное обстоятельство вызывает значительный разброс решений, по поводу определения меры свободы и ответственности, представленных в этической мысли: от таких, в которых свобода объявлялась просто иллюзией, до таких, в которых личности вменяется абсолютная ответственность в глобальном смысле, так как ее индивидуальный выбор полагается влияющим на все процессы, развивающиеся в обществе. Например, в стоицизме свобода считается иллюзией, в экзистенциализме, индивидуальный выбор, наоборот, получает абсолютное значение в связи с тем, что он становится примером для других людей, также выбирающих свой образ жизни. Абсолютный детерминизм, идея отсутствия свободы в логическом плане создает трудности для представления о реальной ответственности личности за результаты ее поступков. Однако это не означает отрицания моральной ответственности. Решая данную проблему, абсолютистская этика идет по пути утверждения ответственности личности за мотивы ее поступков, не принимая во внимание или и в меньшей мере принимая во внимание ответственность за результаты (Кант). В консеквенциальной этике (эвдемонизме, этике разумного эгоизма, утилитаризме), наоборот, главным образом принимается во внимание именно ответственность за результат поступка. Решение данной проблемы усложняется также тем, что во многих концепциях мир, хотя он и рассматривается как недетерминированный и совместимый со свободным действием, тем не менее представляется как непознаваемый или настолько сложно организованный, что говорить о реальной ответственности за результат оказывается невозможным. Так, в экзистенциалистской философии, несмотря на тезис о глобальной ответственности, отсутствие оснований выбора (Сартр) делает личность практически безответственной, как за мотив, так и за результат своего поступка. В деонтологическом интуитивизме (Росс) личность полагается ответственной только за мотив поступка в силу утверждения о невозможности предсказания результата.

В принципе названная проблема должна быть разрешена на пути оценки поступка в единстве мотива и результата. Именно такой точки зрения придерживались Аристотель, Гегель, Маркс. Гегель в «Энциклопедии

дии философских наук» говорит, например, следующее: «Каков человек внешне, т. е. в своих действиях (а не в своей внешней наружности, как это само собой разумеется), таков он и внутренне, и если он лишь внутренний, т. е. если он остается только в области намерений, умонастроений, если он «добродетелен», «морален» и т. д., а его внешнее не тождественно с его внутренним, то одно так же бессодержательно и пусто, как и другое»¹. В современной этике необходимость оценки поступка в единстве мотива и результата признается А. Макинтайром, Х. Йонасом.

Говоря о значении результата поступка для оценки морального действия, Аристотель различает действия по неведению и в неведении. Первые это такие действия, результаты которых было принципиально невозможно предположить. Вторые — действия, совершенные в состоянии, за которое сам субъект действия несет ответственность, например, действия, совершенные в состоянии опьянения. «...Когда неведение — причина какого-то поступка и человек совершает его не по доброй воле, он не нарушитель справедливости; когда же человек сам причина своего неведения и делает что-то в неведении, он ведет себя несправедливо, и его по праву будут звать несправедливым. Возьмем пьяниц. Совершившие зло в пьяном виде — нарушители справедливости, потому что они сами причина своего неведения»².

Поднятая Аристотелем проблема действия по неведению и в неведении имеет огромное значение и поновому встает в современном мире. Дело в том, что в таком мире, где человек имеет дело со сложными технологиями, где на него обрушиваются потоки информации, нередко достаточно агрессивной, активно влияющей на характер выбора и, по существу, зачастую устраняющей его действительную свободу, вопрос ответственности все более предстает как вопрос о компетенции. Отсутствие компетенции становится таким же состоянием неведения, как и опьянение. Поэтому уровень компетенции, необходимый для определенных форм общественной

¹ Гегель. Соч.— Т. 1.— М., 1959.— С. 234.

² Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4 т.— Т. 4. М., 1984.— С. 329.

активности, становится моральным требованием. В современной западной этике для определения условий, в которых можно говорить об ответственности личности, часто используется термин *эвойдабилити* (*avoidability*), что в дословном переводе означает способность избежать. Это означает признание в компетенции личности реальной возможности избежать ожидаемый с той или иной степенью вероятности негативный результат. Например, в ситуации, когда из-за отказа тормозов происходит авария, водитель автомобиля не виноват с точки зрения логики непосредственно разворачивающихся в данный момент времени событий. Но он все равно отвечает за негативный результат, так как ситуация отказа тормозов является ожидаемой, для ее предотвращения нужно проводить периодический технический осмотр машины, то есть как раз поступать с должной степенью ответственности.

Возможны казусные ситуации, где возникает феномен разделенной ответственности. Например, в США однажды был судебный процесс, связанный с иском к железной дороге, вызванной увечьем пассажира. События разворачивались следующим образом. Машинист электропоезда вовремя не закрыл двери и начал движение с закрывающимися дверями, опаздывающий пассажир попробовал впрыгнуть в начавший движение вагон и получил увечье. Охранник, присутствующий на платформе, не успел помешать пассажиру. Впрыгивающему пассажиру начал помогать другой пассажир, который также оказался вовлечен в ситуацию. В конкретном случае железная дорога выплатила пострадавшему компенсацию в 21 тыс. долл. вместо 100, которые запрашивал адвокат. Сумма была снижена именно из-за того, что ответственность реально была разделена, прежде всего из-за вины самого пассажира. Наибольшая сложность возникает здесь с оценкой действий того пассажира, который помогал опаздывающему влезть в уже тронувшийся вагон. С одной стороны, он действовал из желания помочь. С другой стороны, его действия усугубили ситуацию, так как, не имея поддержки, тот, кто впрыгивал в вагон, мог бы отказаться от своего намерения и не получить увечье. Точно установить это, однако, невозможно, и можно даже предположить, что самостоятельные действия

впрыгивающего пассажира привели бы к еще большому увечью.

Я думаю, что в моральном плане помогающий пассажир может быть оправдан, так как, наблюдая ситуацию, он просто не мог оставаться безучастным, хотя и не знал точно, как она будет развиваться. Принцип эвойдабилити лишь частично применим к данной ситуации. Он, конечно, может быть использован при установлении ответственности машиниста, но не может быть в полной мере отнесен к установлению степени ответственности охранника и, тем более, к ответственности помогающего пассажира.

Кроме того, ясно, что принцип эвойдабилити относится к ситуациям, где мораль может выполнить контрольные функции, он неприменим к оценке позитивной нравственной активности, направленной на улучшение общих условий жизни людей, на вклад каждого в общественное благо, заботу о будущих поколениях и т. д. Очевидно, что здесь должны работать другие критерии ответственности, связанные с представлениями о нравственном достоинстве личности, с добровольно принятыми ею обязательствами, соотносимыми в каждом конкретном случае с уровнем индивидуальных моральных запросов (притязаний личности на свое особое моральное достоинство).

Большое значение при оценке поступка имеет представление о так называемом непредметном результате, то есть таком результате, который выражается в косвенном влиянии на состояние нравственного сознания масс, на развитие нравственных мотивов у самой личности, совершившей определенный поступок, и у других людей. Следует учитывать, что нравственная ответственность это такая форма ответственности, которая принципиально ориентирована на максимум человеческих возможностей. Действия, порожденные моральными мотивами, подчас разворачиваются на грани невозможного. Поэтому, например, гибнут спасатели, разбиваются вертолеты, спасающие погибающих альпинистов, сгорают пожарники, пытающиеся вытащить гибнущих людей из огня. Хотя позитивный результат здесь не наступает, а количество жертв может даже увеличиться, эти действия, разумеется, не могут быть оценены как нравственно отрицательные.

Важна также не только оценка отдельного поступка, но и рассмотрение реакции личности на мнения людей об этом поступке, ее дальнейшее поведение, в котором происходит коррекция мотивов, прилагаются усилия по развитию моральных и иных социальных качеств, способствующих тому, что поведение становится более ответственным, что дальнейший выбор становится более компетентным.

В социологическом плане, с точки зрения условий выживаемости определенного человеческого сообщества, ответственность — способ обеспечения взаимосвязи участников совместной деятельности, основанный на их субъективно мотивированной активности. Ответственность предполагает, что в обществе выполняются взаимные ожидания людей относительно их постоянных, а также возможных и необходимых в особых обстоятельствах действиях в отношении друг друга. Например, отношения ответственной взаимозависимости предполагают не только то, что за выполненную работу будет выплачена заработная плата, но также то, что человек, попавший в беду, может рассчитывать на помощь со стороны специальных служб спасения и отдельных граждан. В зависимости от характера отношений и степени активности субъекта деятельности ответственность может быть классифицирована как естественно обусловленная (ответственность родителей, ответственность детей), вмененная, то есть зависящая от такой социальной функции, отказаться от выполнения которой личность не может (например — воинский долг), добровольно принятая, то есть связанная с выполнением каких-то особых социальных функций, на исполнение которых личность может и не соглашаться. Последний вид ответственности может быть назван контрактным. Он содержит много оттенков: от простого соглашения между работником и работодателем до присяги Президента. Многие виды ответственности выступают в смешанном виде. Например, обязанность службы в армии сочетается в то же время с присягой, представляющей в нравственном смысле форму добровольного обязательства.

Ответственность может быть фиксирована различными способами, например, посредством формального определения прав и обязанностей в праве, что при-

обретает форму ответственности перед законом, ответственности за неисполнения своих обязанностей. На своем начальном, и в то же время базовом уровне моральная ответственность, также как и правовая, получает определенную формализацию, фиксируется с помощью норм, которые в морали правды имеют рекомендательный характер, но, тем не менее достаточно жестко очерчивают круг обязанностей личности, оказавшейся в ситуации, попадающей под действие той или иной нормы. Однако, в силу того, что мораль предполагает добровольность исполнения требований, обычные эмпирически фиксируемые формы ответственности приобретают в ней вид ответственности личности перед самой собой, ответственности за развитие позитивных нравственных качеств и социально значимых способностей. В этом смысле предполагается, что в процессе своего нравственного развития личность преодолевает закон, поднимается выше его формальных требований в силу такого отношения к себе, которое делает закон ненужным. Многие мыслители считали, что мудрец не нуждается в законе как внешнем ограничении, потому что закон у него в душе. Н. Бердяев рассматривал этику закона именно как низший вид этики, кроме которой он выделял также этику покаяния и этику творчества.

Предвидение результатов совершаемых поступков, желание их достижения требует необходимой компетенции, знаний свойств окружающего мира, а также наличие практических способностей к совершению определенных видов деятельности. Развитие таких способностей и становится предметом ответственности личности перед самой собой. Человек, согласно Канту, должен стать всем тем, чем он способен стать. Это означает, что он обязан развить все свои таланты, обрести все способности, позволяющие ему быть членом общества. Фактически человек ответственен перед собой за свою собственную судьбу, ведь от его судьбы по большому счету зависит и судьба других людей.

В религиозном сознании покаяние, признание ответственности за свои дела перед Богом рассматривается в качестве высшего типа нравственного отношения. В то же время следует учесть, что в основе религиозной этики лежит идея спасения, обретения личного

бессмертия или иной формы продолжения существования, что вносит в мотивы нравственного поведения эгоистический элемент.

Ответственность отличается от простой предусмотрительности, суть которой заключается в осторожном отношении к действительности, направленном прежде всего на сохранение условий собственной жизни. Ответственность это прежде всего отношение к другим. Однако в той мере, в какой личная жизнь рассматривается в качестве общественной ценности, предусмотрительное отношение приобретает черты ответственного. Например, позаботиться о собственной безопасности, учитывая то, что от твоей жизни непосредственно зависит судьба других людей, скажем, на войне, во время выполнения спасательных работ, есть не только предусмотрительное, но и ответственное отношение.

Принципиально важным вопросом в жизни современного общества становится вопрос о правильном распределении различных форм ответственности: моральной, юридической, административно-правовой, экономической.

Многие виды ответственности выступают в смешанном виде. Введение правовых норм, определение уголовной или административной ответственности за какие-то правонарушения не означает, что отношения этого класса выводятся за рамки моральной оценки. Просто необходимость обеспечения более высокой степени надежности взаимных ожиданий, гарантируемой независимо от уровня нравственного развития различных членов общества, требует в ряде случаев добавления к моральным мотивам иных, более жестких средств контроля поведения, основанных на внешних санкциях. Экономическая ответственность основана прежде всего на личном интересе различных субъектов деятельности, хотя это не исключает того, что удовлетворение личного экономического интереса может предполагать и моральную ответственность перед всем обществом. Это касается главным образом определения допустимых средств расширения экономической активности, скажем, сознание ответственности за рекламу, которая способна вовлекать потребителя в пользование ненужными и даже вредными для его здоровья продуктами производства, а также созна-

ния ответственности за состояние окружающей среды, за социальные процессы, развивающиеся под влиянием бизнеса.

Опыт развития Советского Союза показал, что система командного планового управления сковывала инициативу отдельного производителя, снижала его заинтересованность в производстве качественной продукции. В истории социалистического общества неоднократно делались попытки преодолеть этот недостаток за счет соединения рынка и плановости, использования возможностей влияния на производство товарно-денежных отношений, т. е. за счет расширения поля экономической ответственности субъектов производства. Но действительно научной концепции соединения рынка и плановости в интересах общества выработано не было. Отсюда с самого начала использования денежных отношений, еще при нэпе возникла тенденция подмены экономической ответственности административной и правовой. Ленин в письме Г.Я. Сокольникову от 1 февраля 1922 г. писал, что руководители социалистических предприятий на хозяйственном расчете при неуспехе их деятельности «должны быть привлекаемы к суду и караться в составе всех членов правления длительным лишением свободы (может быть, с применением по истечении известного срока условного освобождения), конфискацией всего имущества и т. д.»¹. Апелляция к необходимости уголовной ответственности при организации хозяйственной деятельности выглядит здесь весьма показательной. В реальности такой подход ничего, кроме снижения инициативы, дать не может.

Проблема поиска соединения способа обеспечения ответственности перед всем обществом и инициативы, связанной с личной экономической ответственностью, в действительности составляет кардинальный вопрос современной экономической теории, который относится не только к социалистической экономике. Дело в том, что современное производство, которое становится все более и более наукоемким, все более использующим развитые информационные технологии, не уместается в узкие рамки личной экономической ответственности.

¹ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч.— Т. 54.— С. 150.

ти, построенной на рыночных основаниях по классической либеральной схеме.

Особенностью современного информационного общества является то, что становится все более и более невыгодно скрывать знания. Информация о каждом новом открытии порождает лавинообразное развитие знания. Эффект от внедрения этого знания в производство может намного перекрыть эффект от конкуренции, связанной с сохранением коммерческой тайны. Весьма привлекательной выглядит в этом плане общественная собственность на средства производства, позволяющая обеспечить быстрое распространение новых знаний, отрицающая коммерческую тайну. Однако, как показала историческая практика, в том варианте, в каком общественная собственность существовала в бывшем СССР, она оказалась несостоятельна в обеспечении быстрого роста производительности труда, решении задачи соединения науки и производства. На наш взгляд, это было связано с недостаточной проработкой концепции стимулов труда, соответствующих общественной собственности, и с преувеличением значения всеобщей плановости как метода управления, якобы позволяющего придать труду общественный характер еще до производства (то есть не только в результате рыночного обмена). Система командного планового управления сковывала инициативу отдельного производителя, снижала его заинтересованность в производстве качественной продукции. Кроме того, формальные критерии отчетности производителя перед вышестоящими органами во многих случаях были обманчивыми, что приводило к тому, что получить точные сведения о состоянии системы производства оказывалось невозможно.

Тем не менее, неудачный опыт решения проблемы еще не означает, что ее вовсе не существует. Дело в том, что современное производство, в котором все большую роль начинает играть всеобщий труд, т. е. такой труд, результаты которого непосредственно сказываются на всем обществе, а также часто имеют глобальные последствия экологического и социального характера, нуждается в иных механизмах обеспечения ответственности, по сравнению с теми, которые были характерны для прошлых эпох.

С возрастанием роли всеобщего труда К. Маркс связывал выступающие со стороны способа стихийной рыночной регуляции пределы капиталистического производства, так как всеобщий труд — это такой труд, результаты которого не могут быть адекватно оценены на основе меновой стоимости¹. Внедрение какого-либо научного открытия в производство действительно приводит к удешевлению стоимости сразу во всей отрасли, причем так, что экономический эффект не соотносится здесь непосредственно с величинами затрат умственного труда. Отсюда может показаться, что производство, в котором овеществленный труд играет несравнимо большую роль, по сравнению с трудом живым, действительно нельзя осуществлять на основе производственного распределения, регулируемого меновой стоимостью. Это действительно огромная проблема. И именно упомянутое положение, касающееся роли всеобщего труда, было наиболее важным обстоятельством, определяющим, по мнению Маркса, историческую ограниченность капиталистической системы производства. Кризисный характер развития не был на первом месте.

Радикальное изменение общества, вызванное процессами автоматизации и развитием новых информационных технологий, порождает три связанных проблемы.

Первая проблема — это проблема критерия для оценки эффективности научных разработок и для решения о необходимости их применения в системе общественного производства.

Вторая проблема касается выбора эффективных стимулов индивидуального труда в новых условиях, когда сам труд приобретает всеобщий интеллектуальный характер.

Третья проблема связана с определением общей юридической и моральной ответственности в условиях всеобщего труда. Очевидно, что последствия неправильных решений в процессе всеобщего труда гораздо более опасны, чем ошибки конкретного труда.

Маркс решил эти проблемы путем их упрощения. Фактически он предполагал, что в условиях общественной собственности каждый будет работать на благо общества, исходя из того, что труд превратится в пер-

вую жизненную потребность, а любая новая научная идея рано или поздно принесет пользу общественной производительности. Этот идеал отражается в его идее о новом типе социальной связи, как свободном общении гармонически развитых индивидов. Она сменяет отношения вещной зависимости, отвечающие капиталистическому способу производства. Стремление к преодолению в социальной жизни отчуждения, порождаемого общением через посредство вещей, конечно, выглядит привлекательно. Однако проблема стимулов труда, отвечающих новому типу социальной связи, определение форм ответственности за результаты труда осталась совершенно не разработанной. В результате предполагаемое Марксом свободное общение индивидов приобрело абстрактные черты. Свобода оказалась необходимой потому, что не было найдено никакого реального критерия для оценки эффективности всеобщего труда. Что же касается необходимой ответственности, то предполагалось, что она полностью может быть обеспечена одной моралью.

В целом можно отметить, что мораль имеет огромное значение в условиях всеобщего труда, из-за невозможности его прямого внешнего контроля. Внешний контроль, несомненно, во многом не может быть применен в условиях современного производства. В России это было очевидно продемонстрировано полной неудачей введения государственного контроля за качеством продукции во время горбачевской перестройки (так называемая «государственная приемка»). Контрольные операции потребовали такого количества людей, освобожденных от непосредственных производственных функций, и такой затраты времени, что все это оказалось невозможным. Условия всеобщего труда порождают ситуацию, в которой при попытке внешнего контроля любой контролер, во-первых, должен иметь такую же квалификацию, как и реальный производитель, во вторых — затратить принципиально такое время, как и человек, подвергающийся контролю. Таким образом, это ситуация, в которой на каждого отдельного производителя необходимо иметь отдельного контролера, что делает внешний контроль невозможным.

По этой причине значение моральных факторов труда необычайно возрастает. Но для реального уве-

личения производительности труда одной морали недостаточно. Без объединения моральных мотивов с другими видами социальной мотивации сама мораль вполне может быть понята в виде одного ограничения, предстать просто, как желание не делать вреда другим, не использовать их как средство, что в действительности не содержит позитивной мотивации. Одно творческого вдохновения также недостаточно для стимуляции труда, так как сам творческий процесс содержит большое количество рутинных операций, что снижает интерес к творческой работе. Необходимо поэтому также иметь и обычные материальные стимулы.

Общество пока решает названные проблемы, скорее эмпирически, чем пользуясь какой-то разработанной научной концепцией. Но возникновение такой концепции в будущем представляется мне неизбежным. В ее основу, как мне кажется, мог бы быть положен принцип дополнительности. В соответствии с ним соотношение рыночных и плановых начал должно быть организовано так, чтобы они могли существовать, не ограничивая друг друга, чтобы прогресс, обеспечиваемый на базе одних стимулов труда, не ограничивал другие. Например, можно предположить проведение планового начала через сеть мощных инновационных фирм, работающих под контролем государства и предлагающих на рынок труда и капитала новые идеи как обычный коммерческий продукт, иногда обеспечиваемый льготным кредитом, но никогда не внедряемый за счет прямых государственных инвестиций. Это, думается, позволило бы расширить скорости развития наукоемких технологий и, в то же время, сдерживало бы инфляционные процессы, связанные с вкладыванием денег в проекты, не обещающие быстрого практического эффекта.

Однако создание абсолютно совершенной системы распределения ответственности между различными субъектами деятельности и совершенного сочетания различных способов фиксации ответственности невозможно. В силу того, что само общество развивается, что в нем появляются новые явления, новые угрозы, несовместимые с прежними формальными способами определения меры ответственности, а также в силу того, что многие ситуации, в которых приходится принимать решения, уникальны, определенные противо-

речия между разными видами ответственности всегда будут иметь место.

Так, вполне возможны противоречия между моральной и правовой ответственностью тогда, когда новые явления не укладываются в привычные схемы человеческих отношений. Это может быть связано, например, с применением новых технологий, последствия воздействия которых на человека всесторонне не обследованы, с вмешательством общества в природную среду, которое производится в соответствии с юридическими нормами и компетентными решениями, но все равно может вызывать опасения в смысле отдаленных непредвиденных последствий. Например, открытия в области генной инженерии, перспективы, связанные с клонированием человека, использованием трансгенных животных, не могут не вызывать нравственных вопросов, даже если все это и производится в соответствии с определенными законом возможностями.

Принципиальное значение имеет определение точного баланса соответствия между мерой правовой и моральной ответственности. Моральная ответственность в высокой степени отвечает природе творческого труда, так как сами, возникающие в процессе творчества ситуации являются индивидуальными, не поддающимися точному предсказанию и высокой степени формализации. Тем не менее, полностью определить меру ответственности в процессе научного и даже художественного творчества только с помощью моральной ответственности нельзя. Это грозит опасностью для общества, связанной с риском последствий субъективных решений.

Однако в ряде случаев правовая ответственность, для которой характерна высокая степень формализации, точное определение характера действий, которые должны быть предприняты или, наоборот, не предприняты в определенной ситуации, сковывают инициативу. Например, капитан российского корабля отвечает в уголовном порядке за последствия своих действий по гораздо большему числу показателей, чем капитан американского корабля. Его действия более регламентированы должностными инструкциями, и это реально сковывает инициативу во время критических ситуаций, требующих принятия быстрых самостоятельных решений.

Противоречие между моральной и правовой ответственностью не означает, однако, что право не может усиливать моральные мотивы деятельности, ведь многие правовые нормы непосредственно принимаются под влиянием нравственного сознания общества. В нашем уголовном кодексе есть статья, которая предусматривает ответственность за оставление человека без помощи. Например, если вы видите, что человек ранен и вы единственный, кто может отвести его в больницу, вы обязаны это сделать. Но такое же действие отвечает и обычному нравственному отношению одного человека к другому. Во многих странах такой статьи в уголовных кодексах нет. Например, ее нет в уголовном кодексе США. Это усложняет ситуацию моральной оценки. Вот, например, один из реальных случаев, обсуждавшийся с точки зрения моральных мотивов поведения человека. Водитель нашел на дороге раненого человека. Последний получил ранение, перелезая через изгородь, т. е. в определенной степени сам был виноват в своем несчастье. По счастливой случайности пострадавший оказался студентом-медиком и определил, что рана не угрожает его жизни, но угрожает потерей руки, в том случае, если ему не будет немедленно оказана медицинская помощь. Он сказал об этом водителю, но тот поставил условием доставки его в больницу выплату денежной компенсации в 1000 долларов за испорченную обивку автомобиля, так как рана была кровоточащей. Стороны не пришли к соглашению, после чего водитель уехал. Он сообщил о случившемся в ближайшем населенном пункте. Пострадавшему была оказана помощь, но он все-таки потерял руку. Конечно, нравственные мотивы водителя не выглядят здесь как благородные. Но в правовом плане эта ситуация не влечет его ответственности по американскому законодательству.

Значительную проблему в обеспечении системы ответственности современного общества составляет вопрос о распределении полномочий индивидуальной и коллективной ответственности. Он еще не получил однозначного решения. Некоторые исследователи считают, что во всех случаях целесообразно доводить дело до определения индивидуальной ответственности конкретного лица, принимающего окончательные решения. Другие считают, что допустима и коллективная,

корпоративная ответственность. Однозначно ответить на этот вопрос трудно. Известно, что коллективная ответственность очень легко оборачивается формой личной безответственности. Это особенно опасно тогда, когда речь идет о принятии решений, касающихся глобальных проектов преобразования природной среды, принятии решений о прямых государственных инвестициях и т. д. Однако иногда коллективные и анонимные решения выглядят более демократичными. Идея тайного голосования, положенная в основу избирательной системы всех цивилизованных государств, фактически является формой анонимной коллективной ответственности. Тот же принцип используется в случае проведения референдумов по поводу тех или иных конкретных решений политического и экономического характера. Характер процедуры принятия коллективных моральных решений, условия участия в этом каждой отдельной личности и степень ее ответственности становятся предметом особого внимания в одной из современных этических теорий, получившей название этики дискурса.

4.10. Справедливость

Справедливость — одно из основных понятий нравственного сознания и важнейшая категория теоретической этики. Справедливость одновременно определяет отношения между людьми по поводу их взаимных обязанностей и по поводу распределения совместно произведенных материальных и духовных благ. В зависимости от понимания того, какой должна быть справедливость, полагаются одинаковые обязанности (одинаковое отношение к некоторым правилам поведения) для всех лиц и уравнительное распределение или разные обязанности для разных лиц (например, дифференцированный уровень ответственности при выполнении разных работ) и дифференцированное распределение.

В связи с тем, что вопросы распределения благ и характер ответственности в развитых обществах регулируются не только моралью, справедливость также является категорией политического и правового созна-

ния. Тем не менее, в той мере, в какой политические решения и законы рассматриваются как справедливые или несправедливые, речь всегда идет об их нравственной оценке, о том, согласны ли люди жить в обществе, имеющем такие законы и проводящим данную политическую линию, или же они отвергают его как негуманное, бесчеловечное, унижающее достоинство человека или отдельных групп людей.

Категория справедливости играла важную роль в этике Аристотеля, была основополагающей для таких мыслителей, как Дж. Локк, Д. Юм, Г. Спенсер, П. Кропоткин. Интерес к категории справедливости особенно проявляется в этических исследованиях в Новое время, когда начинается развитие буржуазных демократий, обосновываются идеи правового государства.

Отношения людей друг к другу отражаются в понятии справедливости в связи с их принадлежностью к некоторому целому. Вне понимания значения сохранения этого целого в интересах всех оценка отдельных нравственных действий как справедливых или несправедливых теряет смысл. Аристотель верно обратил внимание на то, что справедливость выражает не какую-то одну добродетель, а охватывает их все. Он говорил, что «...правосудность (справедливость — *прим. ред.*) есть полная добродетель, [взятая], однако, не относительно, но в отношении к другому [лицу]. Поэтому правосудность часто кажется величайшей из добродетелей, и ей дивятся больше, чем «свету вечерней и утренней звезды»¹.

Производность представления о справедливости от идеи о том, что нужно обеспечить стабильность некоторого целого, что без этого нельзя сохранить условия собственного бытия, подтверждается примитивными верованиями древнего человека. На сохранение целостности направлены магические действия, предполагающие воскрешение убитого на охоте зверя, символические порезы, наносимые охотником себе после того, как на охоте была пролита кровь добычи. В работе П. Кропоткина «Этика» из идеи сохранения целостности непосредственно выводится идея равенства воздаяния, а затем и более развитые представления о спра-

¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 4.— С. 147.

ведливости. Справедливость связывается со стремлением к восстановлению нарушенной из-за неправильных действий гармонии целого. Первобытные дикари и более цивилизованные народы по сию пору понимают под словами «правда», «справедливость» восстановление нарушенного равновесия¹.

Более развитые представления о справедливости требуют, однако, не просто воспроизводить идею сохранения равенства, но также отразить индивидуальный вклад каждого в производство общественного богатства.

В связи с этим в концепции Аристотеля различается «распределительная» и «уравнительная» (направительная) справедливость. «...Распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство»².

Направительное право фактически означает, что соблюдается эквивалентный обмен моральными качествами, что правила, одинаковые для всех, должны всеми обязательно выполняться. Это составляет содержание направительного права (утверждающего равное отношение к закону) и направительной справедливости, оценивающей такое состояние как позитивное, необходимое. «Ведь безразлично, кто у кого украл — добрый у дурного или дурной у доброго — и кто сотворил блуд — добрый или дурной; но если один поступает неправосудно, а другой терпит неправосудие и один причинил вред, а другому он причинен, то закон учитывает разницу только с точки зрения вреда, с людьми же он обращается как с равными»³.

По существу Аристотель в своих рассуждениях о направительной справедливости улавливает одну из самых существенных характеристик права как применения равного масштаба к неравным лицам. Но он рассматривает это не только в качестве специфической черты правовой регуляции, но и в качестве неотъемлемого элемента морального понимания справедливости. В целом здесь нет никакого противоречия. Принцип равного обмена нравственными характеристиками работает в морали. Он только представлен здесь не

¹ Кротошкин П.А. Этика.— М., 1991.— С. 75.

² Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 4.— С. 151.

³ Там же.— С. 153.

столь формально, как в праве, и не исчерпывает всего многообразия нравственных отношений. Например, я могу быть милосердным, могу прощать человека, который обошелся со мной дурно, и тем самым не соблюдать эквивалентного обмена нравственными характеристиками. Такой тип поведения, собственно, уже выходит за рамки обычного понимания справедливости, хотя прощение тоже можно считать справедливым, если учитываются все обстоятельства, вынудившие того или иного человека совершить дурной поступок.

По мере того, как индивидуализация личности осознается в качестве все большей и большей ценности, в идеях справедливости также отражаются условия личного бытия, необходимые для индивидуального самовыражения. В этой связи уже само общество подвергается оценке с точки зрения того, насколько оно защищает индивидуальные права личности и насколько оно дает возможность для самореализации каждого человека.

Однако возможность самореализации каждого всегда соотносится в понятии справедливости и с интересами всех, с исходной идеей сохранения целостности и приумножения принадлежащего всем богатства. В силу этого категория справедливости показывает, до какой степени допустима индивидуализация. Превращение удовлетворения личного интереса в единственный критерий ориентации поведения всегда оценивается в нравственном сознании как несправедливое, как эгоизм.

Таким образом, мы можем выделить следующие критерии, в соответствии с которыми вырабатываются представления о справедливости:

- уравнивание, направленное на сохранение целого (одинаковый обмен моральными качествами);
- оценка индивидуального вклада каждого в увеличение общественного богатства (в укреплении могущества целого) — общественно санкционированное поощрение;
- защита индивидуальности — гарантии основных прав человека;
- условия для утверждения индивидуальности — возможности для самореализации, предоставляемые обществом, включая право на образование, обеспечение стартовых условий для удовлетворения собственного интереса;

- допустимая степень выражения собственного интереса;
- интеграция в мировое сообщество (связано с гарантией права на свободу передвижения, выбора места жительства, условиями для развития культурной жизни). Если запросы идеала намного обгоняют действительность, возникает желание построить общество, изолирующее себя от других обществ. Так возникает утопическая и несправедливая по отношению к человеку практика самоизоляции, связанная с ограничением доступа к информации, созданием препятствий для контактов с гражданами других государств, запрещением поездок за рубеж и т. д.

4.11. Счастье и смысл жизни человека

В истории этики представлена очень влиятельная традиция, которая полагает стремление к счастью основным стремлением человека. Этические теории, построенные по принципу ответа на вопрос о том, что нужно делать для того, чтобы достичь счастья, называются эвдемонистическими. Великими, известными нам эвдемонистами были Демокрит, Аристотель, Фейербах, Гельвеций, Дидро. Каждый из них на свой лад показывает, как добродетель может привести человека к счастью.

В истории философии можно выделить пять основных концепций понимания счастья:

- 1) счастье как наслаждение, сильная положительная эмоция (гедонизм);
- 2) счастье как преобладание положительных эмоциональных состояний над отрицательными, как разумные наслаждения (эвдемонизм);
- 3) счастье как спокойное состояние духа, граничащее с безразличием (атараксия);
- 4) счастье как обладание благом;
- 5) счастье как общая позитивная оценка жизнедеятельности.

К этому можно добавить еще шестое, обыденное представление — счастье как удача, счастливый случай. Это обыденное понимание, однако, также получает определенное философское осмысление. Например, Ари-

стотель полагал, что для счастья нужна и добродетель и удача, ведь мы живем в несовершенном, становящемся мире, где не все зависит только от добродетели.

Концепции, связанные с пониманием счастья как напряжения эмоций, В. Татаркевич называет психологическими, а концепции, в которых счастье понимается в смысле обладания благом, — онтологическими¹. С этим можно согласиться, учитывая, однако, то, что само благо нельзя понимать исключительно субстанциально, т. е. как вещь, энергию, божественную благодать и т. д. Бытие человека — это прежде всего процесс. Благо, соответственно, тоже может быть рассмотрено как процесс такой деятельности, в которой можно обрести смысл бытия и счастье.

С учетом сказанного в приведенных выше подходах к определению счастья можно провести еще более тонкие различия. Так, психологическое понимание может быть классифицировано с точки зрения уточнения характера желаемых эмоций не только как гедонизм, эвдемонизм, атараксия, но также и как культ дионисийского начала, преклонение перед силой проявления жизни (сильные и разнообразные эмоции независимо от их знака, как это утверждается в философии жизни). В онтологической концепции, рассматривающей благо как обладание, тоже можно различать обладание материальными и духовными благами, обретение божественной благодати в религиозной доктрине и т. д.

Упомянутое пятым понимание счастья как общей позитивной оценки жизнедеятельности не исключает необходимости обладания материальными и духовными благами в качестве условия счастья, но, разумеется, не сводит последнее только к этому.

В большинстве философских концепций, даже эвдемонистических, подчеркивается, что для счастья, конечно, недостаточно ориентации только на удовлетворение элементарных потребностей, стремления к простому получению чувственных удовольствий. Постепенно все более проявляется понимание того, что удовольствия могут иметь разный характер, что сами они нуждаются в оценке и что они могут быть связаны

¹ См.: Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. — М., 1981.

не только с простыми, очевидными желаниями, но и со сложными видами духовной деятельности.

Вместе с развитием общества человек приобретал новые способности, новые навыки труда и развивал новые формы социальной жизни. Последнее требовало изменения форм политической организации, вовлекало людей в новые сферы активности, связанные с защитой их интересов. На этой базе также развивались новые человеческие потребности, связанные с престижем, честью, воинской карьерой и т. д. Потребности, связанные, например, с желанием изобрести новую машину и быть благодаря этому знаменитым или получить известность в качестве политического деятеля, предвдтавлены в исходной природе человека лишь в качестве предпосылок. Они появляются в измененных, многообразных вариантах в разнообразных социальных условиях, что позволяет сделать вывод о пластичности природы человека, о том, что человек имеет разные возможности реализации его базовых нужд.

Различные способы жизни сопровождаются различной эмоциональной напряженностью, по-разному воспринимаются в индивидуальном сознании (как позитивные или негативные состояния), и, соответственно, связаны с различными представлениями о счастье. Поскольку же все хотят быть более счастливыми, и все имеют только одну жизнь, возникает проблема надежного критерия счастья.

Где мы можем найти такой критерий? Если мы принимаем тезис об изменчивости и пластичности природы человека, этот критерий не может быть найден в ней самой. Возможно, он может быть найден в фиксированных установках каждой определенной культуры. Но откуда проистекают сами эти установки? Этот вопрос подводит нас к проблеме определения блага, которое может быть рассмотрено как некоторое общее основание для индивидуального и, в то же время, разделенного с другими людьми понимания счастья.

Во многих традиционных философских системах именно общее благо рассматривалось в качестве основного понятия, позволяющего ответить на вопрос о том, каков путь достижения индивидуального счастья. Например, Аристотель рассматривает общее благо как космический порядок, который определяет назначе-

ние всех вещей. Счастье определяется им как жизнь в соответствии с добродетелью. Последнее означает совершенное исполнение личного долга, или, что то же самое, — возможно большее приближение к совершенному образцу (божественной форме). Таким образом, общее благо выступает в качестве конечного критерия понимания счастья. Но апелляция к космическому миропорядку — просто произвольная метафизическая конструкция, что, по моему мнению, неприемлемо для современной стадии развития человеческой мысли.

Оперируя понятием блага, традиционная философия в основном обходилась без другого важного понятия, характеризующего цели и условия человеческой деятельности — понятия ценности.

Конечно, по существу ценностное мышление присуще философии как таковой, и когда античные философы говорили о благе и счастье жизни, они уже производили оценки реальности и утверждали, что какие-то ее черты являются ценными и желательными, а другие — нет. Тем не менее самостоятельное значение этот термин получает только в конце XIX в. С чем это связано? Думается, что в основном с разочарованием в идеалах Просвещения, в соответствии с которыми полагалось возможным понять человека как рациональное существо, а также организовать мир его жизни на основе рациональных принципов. После работ Ницше и Фрейда стало ясно, что человек не является исключительно сознательным существом, большую роль играет подсознание, и, соответственно, понять человека, объяснить его желания и определить цели стремлений исключительно рациональным путем нельзя. Гуссерль сформулировал методiku, направленную на выявление глубинных, предшествующих конструктивной деятельности сознания параметров восприятия мира, бессознательных смыслов существования, заключенных в психике каждого индивида, которая, можно сказать стала генеральной линией в рассуждениях о человеке среди многих философов XX в. Но весь этот процесс, весь этот, можно сказать, индивидуалистически-антропологический поворот философии оставил человека растерянным в смысле привычных ориентиров поведения. Это, на мой взгляд, и порождает интерес к ценно-

стям, вызывает желание представить их в виде особой реальности, противостоящей и материальному миру и сознанию человека, причем такой реальности, которая в то же время является определяющей для принципов познания или принципов организации психической жизни индивида, т. е. реальности, где независимо от очевидного факта индивидуального разнообразного существования можно все же найти некоторые общие смыслы.

Отвлекаясь от многообразных конкретных различий в понимании природы ценностей, можно выделить четыре основных подхода: 1) натуралистический психологизм (Р.Б. Перри, Дж. Дьюи, Р. Брандт); 2) трансцендентализм (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Н. Гартман, М. Шелер); 3) культурно-исторический релятивизм (В. Дильтей, А. Тойнби, М. Вебер, П. Сорокин); 4) ценность как метокачество, обусловленное бытием предмета в системе социальных отношений (марксизм). Ценность в определенном смысле рассматривается при последнем подходе как иллюзия, но иллюзия, практически значимая, способствующая воспроизводству системы данных общественных отношений. Маркс показывает это на примере товарного фетишизма.

Механизмы постижения содержания ценностного отношения у названных мыслителей во многом различны (прояснение рациональных желаний у Брандта; обнаружение ценности в уникальности единичного, его связи с историей у Виндельбанда и Риккерта; выявление ценностного содержания за поверхностными слоями бытия у Гартмана и Шелера, интуитивное схватывание у Дильтея, Тойнби, Сорокина; рационально-логический анализ, исходящий из идеи ценности как идеальной нормативности у Вебера, раскодирование субъективного ценностного отношения за счет исторического понимания бытия субъекта у Маркса). Для нашего анализа важно подчеркнуть то, что психологическая интерпретация ценностей оставляет много вопросов, связанных с тем, что желания человека весьма изменчивы. Они сами во многом формируются под воздействием культурных ценностей. Найти в них какие-то основания для ценностного анализа реальности в каком-то объективном смысле, следовательно, нельзя.

Подход, в котором ценности рассматриваются как независимые от удовлетворения любых практических нужд условия человеческой деятельности, реализуется в теориях, тяготеющих к абсолютистскому пониманию морали (Н. Гартман). Такое понимание ценностей закрывает возможность соотносить их содержание с целями человеческой самореализации и поэтому оказывается за границами позитивных определений свободы. При абсолютистском подходе ценности, также как и моральные нормы, могут выражать только запреты, направленные на ограничение эгоистического поведения. Признавая значение подобных моральных ограничений, я все же думаю, что ценности должны быть рассмотрены в более широком социальном контексте, в связи с целями преобразовательной деятельности людей. Культурно-исторический релятивизм открывает здесь большие перспективы.

Я думаю, что понимание относительности природы культурно-исторических ценностей совсем не противоречит тому, что они могут быть рассмотрены как абсолютные регулятивные идеи, применительно к тем отношениям, в которых мировоззренческий контекст и практика жизни показывают преимущество их общего употребления.

Несмотря на культурно-исторический контекст, который определяет специфику фиксации ценностного отношения человека к миру, и тем самым в определенной степени делает ценности релятивными, по отношению к отдельной личности, они имеют объективный характер. Ценности осуществляют принудительно императивное воздействие на жизнь каждого отдельного индивида, устанавливая значение определенных целей деятельности, показывают значимость тех предметов и явлений действительности, обладание которыми или совместное потребление которых (если речь идет о духовных ценностях) отвечает принятым в рамках данной культуры стандартам жизни.

Не требуется глубоких размышлений для того, чтобы указать на тот простой факт, что человеку для жизни нужны воздух, вода, пища, одежда и т. д. Перечисленные предметы, конечно, составляют объективные условия жизни, но указание на их значимость составляет, скорее, предмет какого-то естественно-научного, а не

философского определения ценностей. Философское же представление о том, что есть ценность, по существу, возникает только тогда, когда ставится вопрос о том, потребление каких предметов соответствует истинному назначению человека, отвечает его подлинному благу, его природе. Только вопросы, касающиеся того, какая именно пища, какая одежда и действительно ли она нужна человеку — составляют предмет философского рассмотрения понятия ценности. При этом такие вопросы задаются не столько с точки зрения утилитарных качеств предмета (теплая или холодная одежда, богатая или бедная витаминами пища), сколько с точки зрения других, не уловимых в естественно-научном исследовании интегральных социокультурных качеств. Например, нужна ли вкусная, изысканная пища? Нужна ли красивая одежда и что есть красота? — это уже философские вопросы о ценностях. То, что философия обсуждает именно их, показывает вся ее история.

В наиболее общем философском смысле ценность может быть определена как такое отношение к предметам и явлениям действительности, которое показывает человеку его истинное благо, раскрывает перед ним возможность жизни, способной принести наибольшее счастье. Последнее понятие, разумеется, нуждается в дальнейшем уточнении. Так же, как и благо, оно очень по-разному трактовалось в различных философских теориях. Счастье целесообразнее всего понимать как субъективное состояние, ощущаемое человеком в результате обретения блага. Но благо — не только вещь, а и процесс жизни, в котором происходит качественное удовлетворение высоко развитых потребностей. Другими словами, счастье — это осознанное удовлетворение от процесса благой жизни.

Что касается самого понятия блага как некоторого объективного основания самоощущения счастья, то здесь следует отметить два представленных в истории философии принципиально разных подхода.

При первом — понятие блага раскрывается на пути наиболее адекватного выражения природы человека, полагаемой изначально данной, неизменной в своих основных характеристиках. Истинное благо понимается в таком случае как познание соответствующих этой природе человеческих нужд и обеспечение их наиболее полного удовлетворения.

Второй подход также предполагает познание природы человека, но исходит из признания ее становления, изменения, движения от высшего к низшему, как в ходе развития общества, так и в жизни отдельного человека. При таком подходе допускаются действия со стороны общественного лица (воспитателя) и со стороны самого развивающегося субъекта, направленные на отказ от каких-то одних свойств первичной природы (например, элементарных желаний) ради обретения других — более высоких. Последние могут полагаться как вообще не содержащиеся в исходной природе или же представленные в ней лишь в виде некоторых предпосылок.

Первый подход представлен, например, Демокритом, который советовал избегать чрезмерных желаний и действий сверх своих сил для того, чтобы сохранять спокойствие духа. Он также получает развитие у Эпикура. Второй подход представлен уже мыслителями Нового времени, например, такими как Гюйо, Гегель, Маркс. И Гегель, и Маркс считали, что человек постоянно преодолевает себя, формирует у себя новые способности вместе с развитием новых исторических форм деятельности. Такое самопреодоление, в котором индивидуальные цели бытия отождествляются с целями жизни всего человеческого рода, и составляет для названных мыслителей действительное человеческое счастье.

Для второго подхода, связанного с представлением об исторической относительности и изменчивости природы человека, ценность, несомненно, выступает как нормативное образование, представленное в культуре человечества на данном этапе его развития. Она оказывается ориентиром, указывающим на истинное благо. Но последнее не просто достигается в результате потребления каких-то определенных вещей или поддержания спокойного образа жизни. Благо и счастье постепенно обретаются человеком в процессе совершения тех видов общественно значимой деятельности, в которых имеет место напряжение сил, преодолеваются препятствия и достигаются ощутимые не только для него самого, но и для других людей, результаты.

Подобная трактовка ценностей порождает ряд вопросов. Прежде всего, не лишается ли при таком подходе понятие «ценность» своего специфического смысла

в силу того, что происходит его объединение с понятием «норма»? Не означает ли последнее, что можно просто манипулировать личностью, сформировать у нее любое желательное для какого-либо субъекта управления представление о благе? Кроме того следует задать вопрос и о том, до какой степени возможно развитие свойств новой, или второй, социальной природы человека? Означает ли такое развитие практически полное вытеснение, преобразование исходных биологических предпосылок человеческой активности?

Поставленные вопросы дают почву для дальнейших размышлений. Но прежде чем получить на них в той или иной степени убедительные ответы, следует сначала привести аргументы в пользу идеи развития природы человека, ибо такое развитие само по себе признается далеко не всеми философскими школами. Я думаю, что возможность развития природы человека можно подтвердить тремя положениями.

Первое, о возможности такого развития свидетельствует большое разнообразие человеческих потребностей, их изменение, происходящее вместе с изменением видов общественной деятельности, которую совершает человек, и с разнообразием форм досуга.

Во-вторых, изменчивость человеческой природы подтверждается особенностями его физиологии, разрушением инстинктивной связи индивида со средой его обитания. Философский антрополог А. Гелен называет освобождение от инстинктивной связи разгрузкой, подчеркивая, что последняя обязательно сопровождается заменой инстинкта культурным символом¹. Символ выражает ситуацию действия в общем виде, освобождая человека от рутины безусловных рефлексов, которые фиксируют однозначную связь со средой обитания. Хотя я не согласен с предложенной философской антропологией интерпретацией (взятой по модели игровой активности) творчества как процесса происходящего исключительно по воле отдельного индивида, очевидно, что освобождение от инстинкта расчищает простор развития природы человека. Более того, развитие человеческой природы осуществляется через

¹ См.: Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 183.

культурный символ, или, точнее, через систему норм и ценностей, имеющих не только символическое, но и реальное принудительное воздействие. В результате ценности культуры оказываются встроенными в новую природу как ее неотъемлемая часть.

В-третьих, в пользу вывода о развитии человеческой природы можно привести аргументы историко-философского характера. Я имею в виду постепенное отражение в философских концепциях идеи о том, что позитивные определения человеческой свободы можно дать только при условии наличия какого-то авторитетного внешнего источника, определяющего общие цели человеческой деятельности. Это может быть Бог (в христианстве) или мир, созданный сознанием, ради утверждения препятствия движению воли (Фихте), или абсолют, стремящийся к самопознанию и ради этого порождающий мир в объективном, независимом от индивида, смысле (Гегель), или, наконец, специфические жизненные проблемы, которые личность решает, приводя в порядок условия ее материального бытия. Несмотря на разницу подходов, во всех названных концепциях признается, что сознание, не ориентированное на что-то внешнее, остается пустым, лишенным качественных определений. Оно оказывается вынужденным хотя бы произвольно выбрать себе какую-то внешнюю значительную цель деятельности (Сартр) для того, чтобы реализовать собственные потенции бытия. Но если это так, если потенции человеческого бытия реализуются только за счет внешней ориентации сознания, может ли быть природа человека отделена от внешних целей деятельности? На мой взгляд — нет.

Если принять обратное, адекватное выражение природы человека получится соответствующим аристотелевскому незаинтересованному созерцанию и стоической безмятежности духа. Идя по этому пути, вся античная философия оставалась в основном на уровне негативных определений свободы, т. е. понимания свободы как сохранения своего состояния. У стоиков такое понимание свободы выражено наиболее явно. Жить по природному закону для них означает жить по аналогии со всем тем, что происходит в природе. В ней же все стремится к сохранению констант своего бытия.

Однако все последующее развитие западной философии показывает недостаточность столь бедных определений свободы. Для того чтобы сформулировать позитивные представления о свободе творчества, свободе самовыражения личности, оказывается необходимым вынесенный вовне источник активности, внешняя сознанию человека цель деятельности.

Такая цель, показывающая путь нравственного самосовершенствования, духовного возвышения со всей очевидностью представлена уже в христианской этике через идею богоподобия. Будучи созданным по образу божьему, обладая свободой воли, человек стремится достичь богоподобия, приобрести позитивные качества, заключенные в Боге. С помощью аскезы, исполнения заповедей, человек свободно отказывается от плохой, греховной природы ради обретения новой — богоподобной. Это, как полагается, сопровождается обретением подлинного блага.

В схоластике данные идеи получают более глубокую философскую проработку. Ф. Аквинский вносит новый момент в аристотелевское понимание созерцательной деятельности. Он описывает блаженство как ничем не смущаемое созерцание Бога. Оно включает в себя элемент удовольствия, но не как собственную цель или мотив действия, а как сопутствующий богопознанию результат. Таким образом, созерцание из цели, содержащей критерии блага в самой себе, превращается в средство. Структура ориентации бытия, описанная Аквинским, по форме точно соответствует условиям достижения счастья, отмеченным некоторыми психологами. Согласно С.Л. Рубинштейну, например, счастье достигается в процессе жизни, не посвященной специально погоне за ним, именно как сопутствующий результат¹. Такое совпадение религиозной доктрины и светского понимания вряд ли может быть случайным. Оно подтверждает заимствование аналогов отношения человека и Бога из условий земного бытия, из отношений человека с обществом, с другими людьми, что задает внешние ориентиры его активности.

¹ См.: Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. — М., 1973. — С. 369.

В марксистской литературе прошлых лет проблема смысла и счастья жизни в основном решалась в соответствии с прогрессивистской логикой развития общества. Борьба за лучшее будущее полагалась в качестве ведущего мотива, реализация которого по предположению обязательно должна была привести к счастью. Несмотря на некоторое заключенное здесь упрощение, на абстрактные положения о присвоении личностью богатства всех общественных отношений, соотношенность смысла жизни с определенными задачами эпохи несомненна. Это подчеркивается не только в марксистской концепции, но и в современном персонализме. В ряде фундаментальных положений, в частности, в утверждении того, что подлинный смысл бытия обретается только тогда, когда есть существенная, ориентированная на конкретные задачи преобразующей деятельности, осуществляемой всем человечеством, цель — марксистская, персоналистическая, экзистенциальная и даже христианская концепции совпадают.

Но не все философские концепции согласны с тем, что счастье достижимо лишь в борьбе, труде, предметно-преобразовательной активности и т. д. После утверждения протестантских доктрин, уравнивших достоинство всех видов труда, западная мысль в целом значительно отошла от идей самореализации в героических делах, представленных в прошлом, скажем, у Джордано Бруно, Гюйо, Гегеля, Маркса.

Во многих современных концепциях не утверждается никаких определенных критериев счастья, независимых от желания самой личности. Однако, как уже отмечалось, для того, чтобы сформулировать позитивные представления о свободе как свободе творчества, свободе самовыражения личности, оказывается необходимым вынесенный вовне источник активности, внешняя сознанию человека цель деятельности.

Несомненно то, что на каком-то этапе развития человечества духовная интеллектуальная деятельность приобретает самоценное значение в том смысле, что человек начинает осознанно или неосознанно стремиться к комплексу эмоций, связанных с такой деятельностью. Этот момент, на мой взгляд, получает превращенное значение в философской антропологии. Если у М. Шелера он выражается в принципиальном разры-

ве духа и материи, хотя духовное развитие не исключает у него совместных кооперативных форм, у более поздних представителей философской антропологии (Гелен, Финк) тот же самый момент самооценности духовной активности и связанных с ней эмоций выражается в том, что игра провозглашается высшим и наиболее ценным видом человеческой активности.

Современное общество, действительно, в огромной степени развивает индустрию развлечений. Эта индустрия ориентирована на интеллектуальные удовольствия так же, как и на чувственные. Но интеллектуальные удовольствия в том виде, в каком они используются в индустрии развлечений, неизбежно оказываются связанными с такими видами деятельности, которые не являются очень обременительными, иначе они не были бы приятными. Я думаю, что по этой причине в культуре современного общества развивается специфическое понимание того, что представляет собой интеллект, и, особенно, понимание того, какие виды интеллектуальной активности могут в наибольшей степени отвечать изначальной природе человека. Это в основном и выражается в высокой оценке игры как способа жизни, изображении всех жизненных процессов через призму игровой соревновательной деятельности или даже представления самой философии как некоторой интеллектуальной игры.

Я не думаю, что на этом пути можно понять, каковы условия обретения человеком подлинного счастья. Однозначное стремление к получению чувственных удовольствий как цель жизни было подвергнуто критике еще в древнегреческой философии. Идея счастья может быть раскрыта только на основе понимания того, как личность воспринимает цели своей деятельности и эмоционально реагирует на них. Но цели должны иметь объективное значение, они не могут быть результатом произвольного выбора, так как объективное значение возникает из разделенного с другими людьми понимания актуальных исторических задач. Может показаться, что во время игры человек может достичь того же напряжения позитивных эмоций, что и в социально значимой работе. Но это не так. В игре независимо от того, как она сложна (если это только не общее спортивное состязание, которое имеет объективные

целевые критерии), личность готова снизить интенсивность творческой работы для того, чтобы избежать негативных эмоций, она выбирает относительно небольшие препятствия, которые собирается преодолевать. В результате человек испытывает менее глубокие эмоции и получает меньшее удовлетворение, чем в реальной интенсивной жизни.

Современная культура не требует проникновения каждой личности в тонкости производства, приобретения массами естественно-научных знаний. Между тем это способно породить феномен отчуждения человека от окружающего мира, вызванный тем, что он не понимает природы используемых им вещей. Вещи в таком случае перестают восприниматься как созданные человеком по законам, открытым его разумом, и начинают рассматриваться как противостоящие ему.

Эта проблема была поставлена еще в философии Гегеля. Он говорит: «Господин... который ставит слугу между собой и вещами, имеет дело лишь с несамостоятельностью вещи... сторону же «самостоятельности» вещи он предоставляет рабу, который ее обрабатывает»¹. Здесь заложена мысль о том, что, потребляя вещи, можно узнать только их внешние характеристики, участие в производственном процессе, наоборот, позволяет познать сущность вещей. В процессе производства человек переносит на вещи свои собственные способности и в результате этого владеет знанием их сущности, так как он понимает условия их производства или искусственного возникновения. Участие в производственном процессе также обуславливает возникновение новых человеческих способностей и потребностей (последние всегда соотносятся с новыми способностями), развивающихся вместе с созданием новых вещей.

Знание сущности вещей, их конструкции в ряде случаев дает преимущества в потреблении, делает его, так сказать, более качественным. Например, автогонщик, глубоко знающий устройство автомобиля, может водить его лучше, чем обычный пользователь. Но дело даже не только в этом. При отсутствии минимума научных знаний мир, в котором уже очень много создано человеком, продолжает восприниматься как обыч-

ный природный мир, неизвестный в своих реакциях, непредсказуемый в ответах на свободное действие человека. Это создает основания для распространения иррационализма. Кроме того, освобождение человека от участия в общественно значимой творческой деятельности не только не ведет к развитию его новых способностей, но и способствует постепенной деградации личности, неизбежно вызываемой снижением интенсивности деятельности и однообразными видами досуга.

Для реальной возможности участвовать в социально ценной деятельности индивид должен обладать особыми, исторически развитыми и передаваемыми от поколения к поколению способностями. Именно эти способности позволяют личности утверждать свой собственный интерес и осуществлять самореализацию в условиях человеческой культуры.

Формирование развитых в ходе исторического процесса способностей к различным социальным видам деятельности, а также отвечающих им потребностей у каждого отдельного индивида во многом осуществляется благодаря воздействию культурных ценностей. Ясно, что перед человечеством в целом встают определенные практические задачи разрешения противоречий между обществом и природой, обеспечения общих условий производства, гармонизации социальной жизни и т. д. Они в конечном счете определяют те внешние, значимые для человека и человечества цели, стремление к достижению которых является одним из условий обретения личного счастья. Однако эти задачи выглядят слишком абстрактно для того, чтобы непосредственно влиять на мотивы поведения каждого индивида. Это еще более ясно, если учесть, что каждый индивид проходит разные стадии развития от детского возраста к зрелости и от расцвета к увяданию. Регулятивная роль ценностей проявляется в том, что они обеспечивают включение каждой отдельной личности в решение общеисторических задач (разумеется, в разной степени) и без рационального понимания последних, на основе действия психических механизмов, связанных с подражанием, престижем, желанием приобретения более высокого социального статуса, обретения чувства собственного достоинства.

Чтобы пояснить сказанное приведем простой пример: можно построить непротиворечивую систему доказательств, в которой будет показано, что знания необходимы для осуществления современного производства и потому представляют несомненную общественную ценность. Но это теоретическое рассуждение может не вызвать никакого отклика в душе того или иного конкретного человека. Однако, если приобретение знаний считается престижным в культуре данного общества (даже при условии не очень хорошей оплаты интеллектуального труда), желание обучения будет окрашено сильными эмоциями и составит реальное побуждение к действию.

Таким образом, можно сказать, что представления о подлинном благе, о путях жизни, способной принести действительное счастье, в определенной степени навязывается человеку со стороны ценностей культуры данного общества. Но это не означает исторического релятивизма, полного подчинения индивида социуму. Просто в определенных исторических условиях оказываются действенными определенные пути достижения счастья. Тем не менее они отвечают и субъективным намерениям самого индивида, приводят его к более полному ощущению жизни. Однако более полное ощущение жизни наступает не сразу, а осуществляется вместе с развитием новой природы, формированием новых способностей и потребностей личности в процессе совершаемой ею деятельности.

4.12. Счастье и добродетель

Хотя стремление к счастью вроде, на первый взгляд, кажется исключительно личным делом, общество не может полностью отстраниться от решения вопросов о счастье, так как ему не безразлично, какой вклад вносит в общее достояние каждая его отдельная единица, что стимулирует ее труд. Соответственно, мотив поведения, направленный на достижение счастья, на активную деятельность, осуществляемую ради этого, не может быть устранен из поля этического анализа. Но решение вопроса о соотношении счастья и добродетели, конечно, может быть различным.

Проводя систематизацию этих решений, следует, в первую очередь, упомянуть еще раз аристотелевскую концепцию. Она предполагает, что счастье следует из добродетели, и хотя стремление к счастью является основным мотивом деятельности каждого, реально достичь его можно только тогда, когда жизнь строится в соответствии с добродетелью. Таким образом, добродетель здесь содержательно определяет путь к счастью. Он заключается в достижении совершенства при выполнении своего предназначения. При этом для счастья необходимы и все сопутствующие основной цели условия, т. е. материальные блага, здоровье и т. д.

У Сократа было предложено иное решение соотношения счастья и добродетели. Он утверждал, что для счастья достаточно одной добродетели. Эта позиция находит далее выражение в стоической философии, особенно — в Ранней Стое, в которой добродетели (блага) резко противопоставлялись как собственно злу, так и тому, что просто не имеет моральной ценности. Добродетель здесь предполагает сознательное усилие по выполнению своего долга в том числе — в смысле выполнения определенных общественных обязанностей. Но слава, почет, достигаемые при выполнении последних, не являются чем-то имеющим отношение к морали.

Третья позиция может быть связана с таким представлением о добродетели, в котором она показывает, какое состояние способно принести личности ее индивидуальное счастье. При этом, в отличие от Аристотеля, все условия выводятся из доступного субъекту понимания процессов собственной жизни. Эта позиция характерна для психологического подхода к морали в таком виде, как он представлен, например, у Демокрита.

Четвертая позиция может быть связана с утилитарной идеей (наибольшее количество счастья для наибольшего числа людей). В основание моральной теории здесь ставится счастье каждого отдельного индивида, в основном понимаемое как обладание внешними материальными и духовными благами.

Наконец, пятая позиция рассматривает долг в качестве условия объединения личной жизни с общественной, допуская самореализацию, обретение счастья в служении обществу, в реализации некоторой всеобъемлющей идеи. Эта позиция представлена в римской

мифологии и морали, ориентированной на воинские доблести, в философии Дж. Бруно, Гегеля, Маркса, отчасти в современном персонализме (Мунье, Рикер).

Как уже говорилось, возможен такой способ построения морали, при котором личные интересы принимаются в расчет лишь в той степени, в какой они входят или могут входить в прямое противоречие с интересами других. Качество интересов, их направленность не принимаются здесь во внимание. Таковы современные концепции нейтралистского либерализма. В этих теориях, конечно, допускается, что каждый человек действует во имя своего счастья, но проблема счастья, достижения личного блага не рассматривается в них как основная проблема морали. Основную же проблему составляет вопрос о том, как можно разрешить конфликт интересов людей, одинаково стремящихся к счастью. Вопрос об общественной природе морали и личном благе при таком подходе как бы разделяется. Исторически это последняя (шестая) оригинальная позиция разрешения вопроса о соотношении счастья и добродетели.

Я думаю, что в решении вопроса о соотношении счастья и добродетели является перспективным разделением этики долга и этики добродетелей. В этике долга добродетель противопоставляется личному счастью. Определяющим контрольным механизмом нравственного поведения является здесь именно долг, ориентированный на интересы общества. Они, конечно, не противопоставлены полностью интересам личности, так как и сама личность заинтересована в существовании общества, в самом широком смысле — заинтересована в нормальном благополучном существовании других людей. Это отражается в автономном способе обоснования морали, прежде всего — в кантовском категорическом императиве. В этике добродетелей личное счастье рассматривается как возможное при осуществлении индивидуального вклада в общее благо, при совершенном выполнении своей общественной функции. Кроме того в этике добродетелей, связанной с развитием конкретных умений, неизбежно встает вопрос о принудительном воздействии общества на личность в воспитательной практике. Я думаю, что такого воздействия исключить нельзя.

Попытаемся подтвердить данный вывод также социологическими и психологическими аргументами. Оценивая историческое значение капитализма с точки зрения условий развития человеческой сущности, К. Маркс писал, что «...в качестве безудержного стремления к всеобщей форме богатства капитал гонит труд за пределы обусловленных природой потребностей рабочего и тем самым создает материальные элементы для развития богатой индивидуальности, которая одинаково всесторонняя и в своем производстве и в своем потреблении и труд которой выступает поэтому уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности... на место обусловленной природой потребности ставится потребность, созданная исторически»¹. Развитие социальной сущности человека, выражающееся в изменении характера его потребностей, связывается здесь с принуждением к труду. Именно в результате данных общественных условий человек ставится перед необходимостью развития разнообразных интенсивных видов деятельности.

Близкие идеи звучат у Ф. Ницше: «Мы... внимательно и добросовестно относящиеся к вопросу,— где и как до сих пор «растение человек» наиболее мощно возросло в высоту,— полагаем, что это случилось всегда при обратных (неблагоприятных — А.Р.) условиях, что для этого опасность его положения сперва должна была разрастись до чудовищных размеров, сила его изобретательности и притворства (его «ум») должна была развиваться под долгим гнетом и принуждением до тонкости и неустрашимости...»².

Определение условий развития природы человека имеет принципиальное значение для построения педагогической концепции. Дискуссионным в современной педагогике, в частности, является вопрос о том, может ли учебный процесс быть построен исключительно на интересе ребенка, или же для его обеспечения нужна эффективная система стимуляции, включающая элементы принуждения. Некоторые педагоги считают, что принудительное воздействие необходимо³. Противополож-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 46.— Ч. 1.— С. 281.

² Ницше Ф. Соч.: В 2 т.— Т. 2.— М., 1990.— С. 275.

³ См. Чхартишвили Ш.Н. Роль и место социогенных потребностей в учебно-воспитательной деятельности // Некоторые вопросы психологии и педагогики социогенных потребностей.— Тбилиси, 1974.— С. 27.

ную позицию занимают философы фрейдистской и неофрейдистской ориентации. Э. Фромм, например, решительно возражает против всякого давления на личность в педагогической практике¹. Та же позиция выражена во взглядах прагматиста Дж. Дьюи². Но мы полагаем, что более правы те педагоги, которые отмечают невозможность организации учебного процесса исключительно на познавательном интересе ребенка.

Я полагаю, что непосредственный интерес ребенка к познанию может обеспечить только приобретение поверхностных знаний. Отмеченная выше общеисторическая закономерность развития природы человека через принуждение к труду обязательно должна проявляться и в процессе индивидуального развития личности. Не имея первоначально потребностей к развитым видам общественной деятельности, формирующаяся личность может включаться в них только под воздействием определенных общественных требований. Конечно, некоторые социальные потребности развиваются на основе деятельности, совершаемой достаточно свободно. Таковы, например, подражательная, игровая деятельность и т. д. Тем не менее, многие виды сложной общественной деятельности (труда, учебы) связаны со значительным напряжением сил, концентрацией воли, т. е. требуют от личности известной степени господства над биологической стороной своей природы. Это достигается за счет развития волевых качеств, переориентации поведения с ближайших на отдаленные результаты. Но последнее возможно только тогда, когда имеется уже достаточно развитая система социальных потребностей и связанных с ними мотиваций.

На начальных этапах развития напряженные виды деятельности не воспринимаются личностью как благо в силу отсутствия потребностей к процессу их осуществления. Решающее значение для включения индивида в такие виды деятельности имеет результат, причем чаще всего внешний по отношению к непосредственной цели, скажем, эмоциональная реакция на

¹ См.: Фромм Э. Иметь или быть.— М., 1990.— С. 84—86

² См.: Дьюи Дж. Введение в философию воспитания.— М., 1921.— С. 61.

похвалу со стороны взрослых, удовлетворение престижных потребностей и т. д. Однако в ходе осуществления постоянной однонаправленной активности, овладения способами и навыками, необходимыми для производства соответствующих работ, у личности развиваются новые потребности, отвечающие самому процессу деятельности, взятому в единстве с предметным результатом. Тем самым, то, что первоначально предъявлялось личности в виде требования, в должной форме, может затем составить основу ее личного блага.

Но и в том и в другом случае, с нашей точки зрения, имеет место двойная детерминация развития, стимулируемого и со стороны стремлений самого человека и со стороны тех объективных условий, которые задает внешний масштаб деятельности, необходимый для обретения истинного блага. Объективно она соответствует реализации принципа дополнительности. Если отбросить идею двойной детерминации и встать исключительно на позицию жесткой социальной детерминации, получатся упрощенные концепции формирования личности вроде «программированного обучения Скиннера». При утверждении позиции самодетерминации, получают такие определения блага, которые соответствуют идеям философской антропологии, полагающей возможным достижение подлинного самовыражения личности в игровой деятельности. Но, как уже отмечалось, в игре человек, желая избежать отрицательных эмоций, идет на снижение интенсивности творчества, снижая тем самым и силу напряжения своих положительных эмоций. Так что невозможность отказа от внешних детерминант активности при определении блага подтверждается даже таким психологическим аргументом.

Развитие новых, социальных по своей природе потребностей человека происходит вместе с формированием, развитием его общественной чувственности. В основе этого процесса лежит объединение различных по своей природе и силе эмоций в едином ощущении, связанном с данной потребностной ситуацией (т. е. с ситуацией удовлетворения потребности или с представлением о возможности такого удовлетворения). Возможность такого объединения определяется комплексным характером удовлетворения потребностей

человека, вытекающим, в свою очередь, из комплексного характера условий детерминации и орудийного характера осуществления общественной деятельности. Одновременная реализация различных способностей субъекта определяет здесь и разнообразие эмоций, сопровождающих данную деятельность. При этом одни эмоции могут усиливать другие, придавая процессу восприятия деятельности со стороны субъекта индивидуально неповторимый характер.

В процессе социального становления индивид начинает стремиться к новым эмоциям, связанным с новыми, интенсивными видами труда. Тот же процесс продолжается в течение всей его дальнейшей жизни. В литературе по социальной психологии и физиологии высшей нервной деятельности обсуждался вопрос о том, может ли эмоция быть ценностью. Многие достаточно авторитетные ученые, например П.В. Симонов, настаивают на исключительно переключающей роли эмоций. Позитивная же направленность поведения выводится ими из инстинктов (например — инстинкта превентивной вооруженности). Я сейчас не имею возможности подробно анализировать дискуссию по данному вопросу и подчеркну только то, что, с моей точки зрения, подобный подход закрывает возможность объяснения свободного совершения сложных, напряженных видов деятельности и не позволяет понять, как же нравственные мотивы бытия связаны с условиями достижения счастья.

Именно понимание эмоции в качестве ценности показывает, что человек может стремиться к интенсивным видам деятельности. Преодолевая препятствия, он испытывает более сильные эмоциональные напряжения и, следовательно, получает более интенсивную, разнообразную и, в конечном счете, более интересную и более счастливую жизнь. Раскрывать перед каждым отдельным человеком возможности подобного типа развития вполне гуманно. Но сделать это, как мы уже видели, нельзя чисто теоретически. Общество поэтому вправе стимулировать развитие личности, включать ее в интенсивные виды деятельности.

В то же время развитие потребностей личности, осуществляемое благодаря воздействию ценностей и других средств социальной детерминации, не означа-

ет, что у человека можно сформировать любое представление о счастье в зависимости от специфического воздействия социальной среды. Поскольку сам исторический процесс не носит произвольного характера, не могут быть произвольны и высшие социальные потребности человека, в конечном счете определяющие его идеи о благе и счастье. Они зависят от тех исторических задач, которые общество в целом и каждый отдельный человек (в большей или меньшей степени) неизбежно решают в процессе своего бытия. Они также определяются определенными стандартами потребления, видами досуга, развитыми на базе имеющихся технологий производства, средств коммуникации, транспорта и т. д.

Здесь следует отметить, что досуг и другие, имеющие самоценное значение, виды деятельности в действительности не противостоят абсолютно тем историческим задачам, которые человечество решает на данном этапе своего развития. Сами формы игровой, свободной деятельности испытывают влияние тех видов активности, которые осуществляются в общественно значимой деятельности. Эта особенность отражается в природе социокультурных ценностей, стимулирующих развитие личности. Но и, наоборот, любые необходимые для общества и исторически обусловленные виды деятельности представляются в ценностном мышлении одновременно и как необходимые для самого человека. В этом представлении заключено действительное отношение. Если бы виды деятельности, аргументируемые как необходимые для блага, не несли в себе момент самоценности, идущей от биологической организации индивида, то никакое воздействие на человека ценностей культуры было бы невозможно.

Более того, социокультурные ценности собственно, встроены в исторически развитую природу человека, так как новые потребности определяются зависимыми от ценностей потребностными ситуациями. В них отражаются не только непосредственные условия материально-предметной, преобразовательной деятельности, но и принятые в обществе стереотипы поведения, возникающие и как бы живущие своей жизнью в процессе общения людей. Социокультурные ценности выражают ту меру, в соответствии с которой человек может ста-

вить задачи нравственного совершенства. Фактически это означает меру, в соответствии с которой он может переделывать свою собственную природу.

На пути такого стремления к совершенству человек, собственно, и обретает счастье. Он может стремиться к счастью, то есть может иметь в виду идею счастья, соотношенную с определенными параметрами жизни: быть образованным, культурно развитым, пользоваться уважением коллег, иметь нормальную семью и др. Но, совершая конкретные виды деятельности, человек не может постоянно думать о том, что именно в данный момент он счастлив. Эта психологическая закономерность, как я уже говорил, была верно отмечена Рубинштейном.

■ 4.13. Счастье и общая перспектива жизни

Решение вопроса об общих перспективах жизни предполагает нравственное осмысление проблемы времени, которая также оказывается связанной с пространственными характеристиками бытия и с идеей свободы.

Пытаясь как-то определить смысл бытия человека, способного принести счастье, философия всегда связывала его с обладанием или производством таких благ, которые не стареют во времени, являются вечными и нетленными. Можно предположить, что такими благами могут быть произведения искусства, великие открытия, милосердные дела, все то, что принципиально не меняет своей природы в различные исторические времена.

В стоической философии наиболее фундаментальным, тем, что не может подвергнуться изменению ни при каких обстоятельствах, оказывается не здоровый дух, не стремление к достижению славы или чего-то другого, а добродетель. Эта позиция выглядит привлекательно и, казалось бы, оправдывает разговор о морали в абсолютном смысле. Действительно, добродетель ценилась во все века, и человек, скажем, оказывающий помощь другому человеку, будет жить с сознанием выполненного долга независимо от конкретного исторического периода его существования. Тем не менее,

в данной позиции содержится опасность абсолютизации морали как жизненной установки индивида. Жизнь ради морали в смысле жертвенного или героического поведения неоправданна в том плане, что обстоятельства жизни могут и не потребовать подобного поведения. Тогда доминанта, ориентированная на героизм, окажется невостребованной, и жизнь в целом потеряет смысл.

Если исходить из идеи достижения счастья в активной жизнедеятельности, необходимы, во-первых, высшие ценности, определяющие долговременные цели бытия. Во вторых, — критерии определения временных интервалов настоящего и будущего, которые, с одной стороны, позволят более точно определить период настоящего в связи с актуальным целеполаганием, с другой стороны — избежать подчинения жизни исключительно настоящему моменту.

Высшие ценности, определяющие долговременные цели деятельности, следуют из исторических задач. Они предполагают отношение человека к историческому процессу в целом. Необходимость такого отношения утверждалась во французском материализме, марксизме, гегелевской философии. Оно в принципе необходимо для нормального нравственного самочувствия личности. Его опасность, однако, заключается в абсолютизации противопоставления прошлого и настоящего, в подчинении жизни исключительно борьбе за будущее.

Простые вопросы показывают, что при определении отношения к будущему нужны какие-то временные и пространственные критерии. Ясно, например, что для нормального нравственного самочувствия необходимо заботиться о жизни следующих поколений. Но возникает вопрос о том, о скольких поколениях впереди мы реально должны думать. Целесообразно ли, например, заботиться о сохранении энергетических ресурсов ради обеспечения жизни будущих поколений тогда, когда в настоящее время около 75% населения Земли живет на грани голодания?

В целом можно выделить следующие типы временных установок и пространственных ограничений, соотносимых с нравственной ответственностью личности перед обществом и перед самой собой:

- а) глобальные проблемы человечества — время, уходящее в бесконечность, и неограниченное пространство;
- б) глобальные проблемы эпохи — время, ограниченное темпом развития технологии, и региональное пространство;
- в) социальные проблемы — жизнь одного поколения вперед, пространство, ограниченное в основном территорией государства;
- г) нравственная ответственность перед самим собой — время и пространство собственной жизни.

Ценностные критерии, относящиеся к первому уровню, будут в основном совпадать с критериями этики долга. Бесконечность времени не позволяет говорить об определенных целях бытия в том смысле, что мы не можем точно предусмотреть, какими интересами будут жить люди будущего, мы можем только выделить общие с ними черты фундаментальных основ нравственной жизни и говорить об ответственности в смысле ответственности за сохранение жизни в целом.

На втором уровне мы сталкиваемся с конкретными целями, историческими задачами, решаемыми человечеством на данном этапе и здесь мы вплотную подходим к проблеме социального времени. Это такое время, которое позволило бы найти какой-то объективный критерий для определения изменения темпов развития социума в их значении для субъективной мотивации поведения, для нравственных мотивов бытия и разумного целеполагания, связанного с удовлетворением высших социальных потребностей личности.

Проблема социального времени обсуждалась в литературе. Оно определялось как время существования, функционирования общества как совокупности социальных систем, как время общественного бытия людей, их материальной деятельности и отношений, в которые они вступают в процессе этой деятельности. В таком подходе характеристиками социального времени оказываются последовательность, единство деятельности и результатов. Последнее, на мой взгляд, не обязательно для определения социального времени, так как человек может испытывать неупорядоченные влияния различных социальных систем, находится в разных временных потоках, т. е. социальное время может быть неупорядоченно, несистемно, раздроблено и т. д. Кроме того, личностное переживание времени связа-

но не только с производством. Тем не менее, при определении социального пространства и времени в большинстве работ берутся факторы, связанные именно с производством и трудовой деятельностью.

Производственные факторы, безусловно, задают определенные критерии быстроты течения времени. Они позволяют выделить некоторый актуальный период настоящего. Несмотря на то, что время истории в целом убыстряется, актуальный период настоящего может становиться более длительным. Так, для традиционных обществ, занятых в основном сельскохозяйственным производством, актуальным периодом настоящего был год или даже более короткий промежуток от посева до сбора урожая. Для современного общества этот период, по-видимому, составляет около 10 лет и совпадает со временем обновления основных производственных фондов.

Целеполагание, касающееся привычных форм потребления, удовлетворения основных потребностей, ориентированных на долгосрочный результат, по необходимости связано с интервалом обновления основных производственных фондов, так как за это время жизнь становится принципиально другой. Нельзя, например, мечтать приобрести печатную машинку, когда все производство переходит на использование компьютеров. Нельзя стремиться до бесконечности эксплуатировать одну модель автомобиля, даже обладающего высшей надежностью, так как за 10 лет он, несомненно, морально устареет. В свое время так называемое американское направление в автомобилестроении проиграло в результате этого европейскому. Машины высокой надежности оказались не нужны. В 1960-е гг. в Америке они эксплуатировались на 10% от своего физического износа.

Ответственность в плане решения социальных проблем, по-видимому, распространяется на жизнь одного поколения. Она выражается в заботе о производстве полноценного потомства и обеспечении жизни, отвечающей мировым стандартам потребления и поддержки старости.

Личность, разумеется, учитывает все названные критерии временных интервалов и соотносимых с ними ценностей. Но для нее период настоящего и будущего может быть очень variabelен.

В исследовании Е.И. Головахи и А.А. Кроника по временным установкам сознания личности для выявления ориентации на настоящее, прошлое или будущее, предлагается любопытная методика: человеку задается вопрос о том, какие события он мог бы отнести к настоящему, прошлому или будущему, без определения временного интервала периода настоящего. По ответам удастся судить о широте пространства настоящего, представленного в рефлексивном сознании личности¹. Пространство настоящего, расширяемое до пределов охвата большинства значимых событий прошлого, дает ориентацию на воспоминания о прошлом как доминантную ценностную установку; настоящее, ограниченное недавними событиями, взятыми вне связи с прошлым и будущим — ориентацию на ценности переживаемого периода бытия. В крайнем выражении это своеобразная установка прожигателя жизни. Наконец, включение в настоящее значимых событий будущего как достижимых возможностей показывает ориентацию на интенсивную жизнедеятельность, посвященную более или менее отдаленным целям бытия.

В принципе психологически наиболее благоприятным является третий тип ориентации, так как он не вызывает сильных сожалений о прошедших периодах жизни. Нагрузки, сопровождающие данный тип жизнедеятельности, могут быть значительными. Но они в силу ориентации на перспективу не приводят к пассивному стрессу.

Второй тип ориентации опасен разочарованиями, связанными с потерей ценностей, присущих именно данному периоду жизни, а также тем, что эмоции получают при соответствующем образе жизни привычное насыщение и также теряют свою остроту. Это, например, ситуация Дон Жуана, которому постоянно требуются все новые и новые женщины для возобновления перенасыщенных эмоций, или ситуация человека, привыкшего постоянно менять мебель в своей квартире. Если эмоции, связанные с обладанием теми или иными вещами, приобретают повышенную ценность, переменам этих вещей не будет конца, ибо

¹ См.: Головаха Е.И., Кроник А.А. Психологическое время личности. — Киев, 1984.

человек будет стремиться поддерживать уровень насыщения данных эмоций.

Тип ориентации, отмеченный первым, в какой-то степени закономерно возникает у каждого человека в конце жизни. Он в определенной степени оправдан, если жизнь наполнена действительно значительными событиями и человек испытывает гордость, подводя ее итоги. Но все же постоянная ориентация на прошлое психологически вредна. Она может вызвать пассивный стресс, если в прошлом переживаются события, которые оцениваются как ошибки. Однако даже в случае общей положительной оценки жизнедеятельности постоянные воспоминания о прошлом лишают человека инициативы и уводят его от нормального общения с другими людьми.

Однозначная ориентация на события будущего тоже нежелательна, так как таит в себе опасность обесценивания настоящего. При оптимистическом настрое это может привести к нигилизму, разрыву с прошлым, формированию идеи жертвы настоящим ради будущего, что, как уже говорилось, закономерно ведет к пропасти насилия, обесценивает индивидуальную человеческую жизнь, вовлекаемую в логику глобальных социальных преобразований. В пессимистическом взгляде, сформированном на базе последовательного индивидуализма, образ будущего как состояния неминуемой смерти делает безразличными качественные характеристики настоящего. «Двум людям, прожившим равное число лет, мир, — согласно А. Камю, — предоставляет всегда одну и ту же сумму опыта»¹. Обесцененное настоящее делает невозможным утверждение каких-либо позитивных критериев бытия, блокирует сознательную ориентацию личности на общественные ценности. Это закономерно открывает простор для ложных предпочтений, кажущихся простыми и легкими, но в действительности — оборачивающимися разочарованиями в поздние периоды жизни. Здесь возможно закрепление иллюзий, например, рассмотрение тех или иных установок как неизбежного следствия жизненного пути в том случае, когда их общая неправомерность становится даже уже ясна.

¹ Камю А. Бунтующий человек. — М., 1990. — С. 57.

Очень часто личность пытается отгородиться от нежелательных размышлений о будущем за счет полного слияния с настоящим, стремления получить как можно большее удовлетворение от легко доступных способов жизнедеятельности. Однако по мере потери способностей к наслаждениям молодости в более поздние периоды жизни как раз и формируется установка, расширяющая настоящее до воспоминания о мельчайших событиях прошлого. Конфликт утерянного прошлого и неполноценного, ненаполненного событиями настоящего начинает все более сильно переживаться личностью, вызывая дисгармонию бытия.

Для того чтобы сломать, в общем-то, довольно просто и быстро формирующиеся установки на ближайшие цели бытия, раскрыть путь к логическому постижению целостного процесса жизни от его начальных до конечных стадий, в культуре общества должны быть представлены ориентиры, связанные с долговременными целями жизни.

В традиционно ориентированном обществе общая перспектива жизни раскрывалась через простое заимствование образцов решения бытийственных проблем от старшего поколения. Ориентация на привычные, повторяющиеся в судьбе нескольких поколений нормы поведения облегчала задачу индивидуального выбора, особенно при сословной общественной организации, где жизненный путь в основном предопределялся принадлежностью к данной общественной группе. Старшее поколение, выступающее в качестве носителя традиций, закономерно пользовалось уважением. Возрастание общественного статуса личности по мере достижения зрелого возраста служило здесь реально ощутимой компенсацией потерь молодости.

Вместе с заменой характерных для традиционно общества отношений личной зависимости социальной связью, основанной на обмене вещей, традиционная ориентация все более и более разрушается. Относительно спокойное бытие с сохраняющимися от рождения до смерти основаниями сменяется постоянным поиском и борьбой за существование. Конечно, традиции, привычные устои жизни играют определенную роль и здесь. Их роль усиливается в периоды от носительной стабилизации общества. Набирающие

силу корпорации начинают формировать собственные традиции бизнеса и отношения между служащими. Однако в масштабах всего общества роль традиций заметно снижается. Убыстрение темпа жизни сопровождается постоянной сменой привычного, относительно стабильного окружения в смысле распространения новых нравов, художественных вкусов, способов проведения досуга.

Конфликт поколений приобретает здесь особую остроту в силу того, что старшее поколение принципиально не может повторить образ жизни молодого, даже если он в чем-то кажется притягательным. Это порождает ситуацию неприятия ценностей, осуждения свободных нравов и с позиций ригористической морали.

Взрослый человек живет в состоянии убывающего времени. Он сознает, что постепенно приближается к старости, теряет определенные потенции бытия. Как верно замечает И. Попелова: «Изменение является потерей. Потерей детства с его играми, потерей молодости, потерей красоты и любви, потерей преимуществ взрослого возраста, потерей здоровья и силы и, наконец, потерей жизни. Против этого ограбляющего хода дел, против течения человеческого времени, всепоглощающего и все портящего, человек создает себе утешение в существовании вечного мира ценностей, который возвышается где-то над повседневным существованием, преданным старению, обезображиванию, гибели»¹. В приведенном положении показывается путь иллюзорного преодоления осознаваемых жизненных потерь. Но возможна ли какая-нибудь иная компенсация, построенная на реальных основаниях? На наш взгляд — да.

Охватывая сознанием общую перспективу жизни, фиксируя неизбежно происходящие в ней потери, человек стремится так построить систему деятельности и распределить соответствующие ей мотивации, чтобы радость от полноты бытия соответствовала любому возрасту. Это возможно за счет формирования новых способностей, расширения границ и разнообразия способов бытия путем приобретения новых

¹ *Popelova I. Historická dimenze kutturních hodnot // Filozofický časopis. — 1976. — С. 1. — S. 24 — 25.*

умений и реализации их в общественно ценной деятельности. В силу сложности развития новых способностей процесс их приобретения должен начинаться в молодом возрасте, тогда, когда у личности еще есть иные потенции и возможности бытия. Это сопровождается напряжениями, порой весьма значительными, связанными со стрессами. Но эти напряжения оправдываются в связи с производимыми на каждом этапе жизни общими оценками реализации перспективных планов бытия.

Отсюда можно сделать вывод, что даже с точки зрения логики такой компенсации подлинная свобода оказывается необходимо связанной с позитивными определениями. Личность не может остановиться только на негативной свободе сохранения своего состояния в силу того, что она живет во времени, отводящем определенные возможности для самореализации, но в то же время, неумолимо устанавливающим и определенные пределы действия жизненных сил. Позитивная же свобода, как уже было выяснено, оказывается невозможной без ориентации на нравственные ценности, без объединения своей индивидуальной жизни с общественной.

Логика компенсационного отношения, также связанного с позитивными характеристиками свободы, присуща не только зрелому возрасту, но и детству человека. Там она реализуется в игре, где развивающийся индивид моделирует виды активности и соответствующие им социальные отношения взрослых, хотя для этого еще не имеется достаточно развитых способностей. Имитационные игры закономерно толкают к активному бытию, которое, правда, не достигает пиковых нагрузок, так как активность не является здесь внешне заданной.

Наконец, возможен и еще более общий, третий план компенсации. Он связан с преодолением конечности бытия, с попыткой решения извечного противоречия между бесконечностью помыслов человека и конечностью его жизни. Он может осуществляться на основе утверждения существования каких-то метафизических миров, введения идеи кармы, но возможно и иное решение — через мысленный контакт с будущими поколениями, через сохранение памяти о себе в

сознании потомков. Выдающиеся личности всегда стремились строить свою жизнь в связи с общими перспективами развития общества, заботой о жизни других людей. Закономерным было и их обращение к потомкам, представленное в философии в жанре исповеди, например, у Руссо и Августина.

Выскажем предположение, что в материалистической концепции названное отождествление может быть произведено на базе философской абстракции, позволяющей мышлению выйти за узкий круг собственной единичности. Это означает возможность испытать удовлетворение от сознания того факта, что другие люди способны испытывать аналогичные с тобой чувства, воспроизводить те же формы жизнедеятельности, т. е. надеяться на продолжение совместно реализуемых целей бытия.

4.14. Счастье и темп жизни

В предыдущих главах было выяснено, что самореализация личности, способная принести ей подлинное счастье, связана с активным образом жизни. В современных условиях общественного бытия темп жизни все более и более возрастает. В этом смысле условия для самореализации и достижения блага усложняются. Отсюда закономерно возникает вопрос о том, насколько интенсивный характер деятельности отвечает биологической природе человека, каковы возможности и пределы такой интенсификации.

Известно, что современное производство дает много примеров таких видов труда, которые приносят вред человеческому здоровью, вызывают профессиональные заболевания, связанные с односторонними нагрузками, стрессовыми ситуациями и т. д. В связи с этим иногда ставится вопрос об исключении из нашего образа жизни так называемой абиологической тенденции. Однако решение этой задачи лишь относительно. Человек никогда не сможет преодолеть противоречие биологического и социального хотя бы потому, что он никогда не откажется от интенсивных видов деятельности, сопровождающихся стрессовыми ситуациями, и потому, несомненно, вредных для

здоровья. По-видимому, можно говорить только об определенных этапах разрешения отмеченного противоречия, преодолении конкретных пределов интенсификации деятельности, выступающих со стороны биологической организации человека, за счет создания искусственных систем, как, например, передачи машинам тяжелого физического труда, некоторых однотипных операций умственного труда и даже ряда функций управленческой деятельности. Но все это, тем не менее, не означает полного разрешения противоречия биологического и социального, представленного в целостной природе человека, поскольку работа с новыми средствами труда и сам процесс их создания требуют развития у каждого человека новых специальных навыков и способностей, приводят к дальнейшей интенсификации труда.

В связи с тем, что развитие общества сопровождается созданием новых средств труда и строительством соответствующих условиям их применения в производстве объектов инфраструктуры, искусственная среда обитания человека постоянно расширяется. В результате противоречие между обществом и природой возрастает, а соответственно требуются и большие усилия людей по его разрешению. Усложнение характера производства означает, что общество постоянно выдвигает по отношению к каждому своему члену все более высокие требования. Оно не может отказаться от интенсивных видов деятельности и стремления форсировать развитие личности. Другое дело — такая организация образа жизни, чтобы в нем, по возможности, преодолевались негативные последствия, вызванные современными условиями труда и общим уровнем его интенсивности.

При этом важно учитывать не только исходные физиологические, психологические различия людей, но и условия осуществления деятельности, влияющие на конкретные возможности развития активности каждой отдельной личности. Известно, например, что пороги восприятия информации и чувствительности организма значительно повышаются в процессе заинтересованной деятельности. Все системы организма работают в таком случае во взаимном согласии, нервные реакции развиваются по принципу доминанты, поэто-

му меньше сказывается и его общая усталость. Преодоление противоречия социального и биологического, следовательно, может идти не только по пути изменения характера деятельности в смысле снижения ее интенсивности, но и по пути обеспечения ее благоприятного психологического восприятия. Это возможно только тогда, когда снимаются моменты отчуждения, связанные с частичными видами труда, и человек в мотивации поведения так или иначе выходит на контакт со всем обществом. Последнее предполагает не просто адаптацию личности к условиям коллективной деятельности, а именно отождествление своей жизни с общественной в высшем нравственном смысле.

Надо сказать, что в определенной степени интенсивный характер деятельности, конечно, не противоречит физиологической организации человека. Как физические, так и умственные нагрузки необходимы ему для нормального развития. В специальных исследованиях И.А. Аршавского показано, что именно активность, а не просто получение необходимых продуктов питания является условием физического роста индивида. Что же касается интенсивности деятельности, то как раз она определяет у человека более совершенный, по сравнению с животными, энергетический обмен и большую продолжительность жизни. Совершая работу, скелетные мышцы человека запасают 90% свободной энергии, в то время как у животных, сравнимых с человеком по весу, этот показатель составляет около 40%¹. Большое количество свободной энергии, т. е. энергии, ненужной для поддержания непосредственных жизненных процессов, определяет возможность всего духовного развития человека и ту роль, которую приобретает в поведении рациональная мотивация. Свободная энергия, время, освобожденное от процессов поиска пищи и ее переваривания, могут быть потрачены на различные интенсивные виды общественной деятельности. Для того же, чтобы правильно распределить время и энергию, требуются социальные ориентиры поведения, развитая на их базе способность личности к саморефлексии.

¹ См.: Аршавский И.А. Приглашение к активности // Знание — сила. — 1984. — № 7. — С. 10–11.

Интенсивные процессы положительно сказываются на развитии психики. Они обеспечивают необходимый уровень напряжения эмоций, что способствует правильной гормональной регуляции развития всего организма. Однако при сверхинтенсивной деятельности как физического, так и умственного характера, наступает стресс. Противоречие между биологическим и социальным проявляется в условиях стресса своей деструктивной стороной.

Во время стресса происходит увеличение мощности всех защитных реакций. Но при этом организм не может получать питания из внешней среды, выживание идет за счет внутренних ресурсов. В момент сильного стресса поэтому никогда не хочется есть, а принятая пища может попросту не усваиваться. Увеличившие свою мощность защитные системы закономерно вступают в противоречие друг с другом, вызывая гормональную регуляцию, напоминающую состояние гормонов в крови пожилого человека. При стрессе, поэтому, происходят интенсивные процессы старения, а общие периоды стрессовой реакции удивительно напоминают стадии жизни, т. е. резкое возрастание степени защиты и работоспособности, затем период относительного постоянства высоких характеристик, хотя они и ниже, чем в момент пика стрессовой реакции (период стабилизации и тренировки), и, далее — период разрушения, связанный с ослаблением защитных сил¹. Затянувшийся стресс обязательно переходит в дистресс, приводит к необратимым изменениям и даже к смерти. Но и ограниченный во времени стресс вреден во многих отношениях, так как он способствует более быстрому старению, возникновению заболеваний, связанных с выходом защитных реакций за их нормальные пределы. С биологической точки зрения, такой механизм является вполне целесообразным. В критических ситуациях пиковые нагрузки необходимо энергетически обеспечивать любой ценой, и выживание за счет частичного разрушения, преждевременного старения здесь вполне оправданно.

Но в условиях социальной жизни этот же механизм все более выступает не только своими положительными, но и своими отрицательными сторонами.

¹ См.: Дильман В.М. Большие биологические часы.— М., 1981.

Прежде всего, человек в силу самого факта постоянного осуществления производственной деятельности получает не кратковременные, а длительные нагрузки, в результате которых стресс часто переходит в дистресс и вызывает преждевременное старение. Кроме того, в производстве человек при интенсификации деятельности чаще всего использует какие-то одни системы своего организма, в то время как стресс одновременно приводит в сверхактивное состояние все системы. Наконец, стресс сопровождается такими физиологическими изменениями, которые в повседневной жизни чаще всего и вовсе не нужны человеку, тогда как отрицательное воздействие на организм они оказывают. Например, при стрессе повышается свертываемость крови, в ней увеличивается уровень холестерина. Это целесообразно опять же лишь в исключительных ситуациях, когда есть опасность ранения, кровотечения и совершенно не нужно, если стресс вызван, скажем, интенсивной умственной работой.

Наиболее оптимальным, с точки зрения физиологии, режимом деятельности человека является так называемый режим тренировки, при котором работоспособность поддерживается на высоком уровне, интенсивность работы постепенно возрастает за счет новых умений и активизации различных систем организма, но стресс как таковой не допускается. Однако с более общих позиций, оценивающих перспективы и цели человеческой жизни не только физиологически, однозначно сделать вывод о необходимости исключения всякого стресса нельзя. Невозможно отказать человеку в праве творческого горения, отбросить дух соревновательности, исключить ситуации, когда на карту ставится все, в том числе и собственное здоровье. Сохранение жизненных сил для человека все же не самоцель, а условие для осуществления продуктивных видов общественно ценной деятельности. Активный стресс, несмотря на общий вред для здоровья, раздвигает пределы биологических возможностей, повышает работоспособность. Было бы негуманно советовать человеку никогда не идти на оправданный риск, хотя, конечно, решиться на это он может только сам. Общество не вправе требовать от человека сверхинтенсивной деятельности.

Не исключая полностью стресс как способ интенсификации деятельности, важно использовать компенсационный путь искусственного ослабления его вредных последствий на организм человека. За счет химических препаратов можно, в частности, ослабить функции ненужных человеку в условиях современной жизни защитных систем, обеспечить питание организма, минуя те естественные барьеры, которые стресс ставит обычным механизмам усвоения пищи. Интересны также возможности, открываемые изучением гормональной регуляции стресса. Полное овладение ее механизмами позволит произвольно вызывать и останавливать стресс, что даст возможность временно интенсифицировать деятельность, фактически исключая вредные последствия затянувшихся стрессовых реакций. Так что распространенное представление о том, что природа человека настолько совершенна, что в нее совершенно не нужно вмешиваться искусственным путем, представляется неверным.

Искусственное вмешательство очень важно тогда, когда имеет место так называемый пассивный стресс, связанный с сильными отрицательными эмоциями. Во время него блокируется всякая инициатива, ослабляются способности понимания и усвоения информации. Это наиболее вредный для здоровья вид стресса. В природе он тоже, видимо, имеет определенное значение, скажем, перед лицом сильного противника лучше сохранить неподвижность и не предпринимать бесполезных действий. В социальной жизни подобный стресс может быть вызван какими-то необратимыми нежелательными изменениями привычной среды, потерей близких, несбывшимися надеждами. Такой стресс вызывает длительные негативные эмоциональные реакции (следовые реакции), которые часто не могут быть преодолены без специальных лекарств, в силу того, что эти реакции развиваются у человека по принципу доминанты и затрудняют переключение на продуктивные виды деятельности.

Длительное время в психологии отрицательно оценивались всякие негативные эмоции. Считалось необходимым стремиться избежать их для сохранения нормального самочувствия личности. Современные исследования показывают, что вредны не всякие отри-

цательные эмоции, а именно те из них, которые связаны с пассивным стрессом, с ощущением безнадёжности¹. Правда, такое состояние тоже, по-видимому, имеет свое оправдание. Во время него критически перерабатывается прошлый опыт, отбрасываются ложные ходы. У животных при этом просто стираются условные рефлексы. У человека, который не хочет мириться с происходящими изменениями, замыкается на прошлых воспоминаниях, используя силу своего воображения, все обстоит гораздо сложнее. Но и у него постепенно происходит перестройка психики, пространство сознания как бы расчищается для новой активности. Так что стремление к немедленной ликвидации такого стресса исключительно за счет медикаментозных средств также неправильно, так как скорее всего приведет к его немедленному возобновлению после прекращения приема этих средств, поскольку задача устранения прошлых воспоминаний будет в этом случае не выполнена. Наиболее важно для преодоления такого стресса — переключение на новые, достижимые цели деятельности.

Те же отрицательные эмоции, которые имеют кратковременный характер, стимулируют личность к продуктивной деятельности, направленной на преодоление трудностей, не являются столь вредоносными. Деятельность человека, в которой достигается его благо и обретается счастье жизни, невозможно представить без таких эмоций, так как сила положительного удовлетворения познается в сравнении с отрицательными состояниями.

Счастье, несомненно, представляет определенную итоговую оценку какого-то значительного периода жизни, основанную на саморефлексии, включающей предварительно выработанные перспективные планы жизни и оценки этапов их реализации. Те стрессовые напряжения, которые помогают осуществлению жизненных планов, несмотря на какой-то вред для здоровья, компенсируются затем общим удовлетворением от итогов жизнедеятельности.

¹ См.: Ротенберг В.С., Аршавский В.В. Стресс и поисковая активность // Вопросы философии.— 1978.— № 4.— С. 121.

Ориентация своей жизни на признание со стороны потомков, отмеченная нами как третий тип компенсации естественных потенций жизни, требует активного бытия. Но оно в целом не оказывается вредным для здоровья. Наоборот, известный феномен болезни достижения, когда человек заболевает сразу же после реализации какой-либо значимой для него цели в силу того, что позволяет себе расслабиться, показывает, что выход из так называемого режима тренировки, в котором активность постоянно поддерживается на высоком уровне, является нежелательным. Это составляет определенную проблему для лиц пожилого возраста, вызывает стрессы от сознания потери своей значимости после выхода на пенсию, которые усугубляются снижением активности, т. е. развиваются по типу самого нежелательного пассивного стресса. Для преодоления этого необходимы уже новые компенсации, которые могут быть связаны с семьей, с содержательными увлечениями, посильным участием в социальной жизни через общественные организации.

В целом можно сказать, что человек, сформированный трудом, нуждается в постоянной активности. Отдых необходим ему только как временное состояние и до тех пределов, которые не ведут к детренировке, к отвлечению от основных целей бытия, которые, с нашей точки зрения, необходимо связаны с продуктивной деятельностью, ориентированной на общезначимые ценности.

Выводы: (модели нравственного поведения)

- В качестве выводов по данной главе я хочу привести *шесть моделей нравственного поведения*, которые, на мой взгляд, дают представление о мотивах, обеспечивающих моральное поведение.
- В тех случаях, когда нравственный мотив проявляется наиболее явно, когда он не слит с другими социальными мотивами деятельности, не какая-то внутренняя потребность организма, а внешняя ситуация служит побудителем активности. Например, если человек бросается спасать утопающего, он делает это не потому, что заранее

испытал некоторое эмоциональное напряжение, схожее, скажем, с чувством голода, а просто потому, что понимает или подсознательно чувствует, что последующая жизнь с сознанием невыполненного долга будет представлять для него мучения. Эта ситуация составляет первую, *жертвенную модель нравственного поведения*, наиболее далекую от влияния позитивной эмоциональной мотивации. Фактически поведение здесь строится в основном на основе желания избежать сильных негативных эмоций, в том числе таких, которые могут быть даже альтернативой самой жизни. Скажем, человек не совершает предательство, даже зная, что он идет на верную смерть из-за того, что идеально представляет себе жизнь с сознанием невыполненного долга как сплошное мучение совести. В силу этого он сознательно выбирает смерть, хотя, конечно, дополнительные мотивы, связанные, например, с ненавистью к врагу, желанием мести здесь не исключаются. Это, однако, не отменяет самой модели, которая в теоретической абстракции выступает именно как поведение, основанное на желании избежать сильных негативных эмоций морального характера, не допустить мучений совести.

- Однако необходимость совершения подобных самоотверженных действий относительно редка. Раскрывая суть нравственного мотива, нужно объяснить не только страх мучений невыполненного долга или угрызений совести, но и позитивную направленность длительной активности поведения, неизбежно проявляющегося тогда, когда речь идет о собственном благе. Ясно, что обоснование необходимости такого поведения осуществляется не в каких-то чрезвычайных обстоятельствах и для его детерминации нужна не эпизодическая, а долговременная цель.
- Здесь мы можем сформулировать вторую модель нравственного поведения: *нравственная мотивация программного характера*. Понятно, что человек строит общие планы своей жизни. Иногда он мечтает быть знаменитым, иногда хочет довольствоваться тихим счастьем семейной жизни и материального достатка. Но в любом случае он ориентируется на некоторые критерии, которые показывают, что жить так лучше чем иначе. Нравственные ценности составляют существенную часть этих критериев.

- Третья модель нравственного поведения может быть определена как *сострадание*. Сострадание как основа нравственного поведения было решающим в концепциях Д. Юма, П. Кропоткина, А. Шопенгауэра. Последний видел в сострадании исходную клеточку, основу морали, из которой выводятся все другие нравственные отношения. Я считаю, что эта модель действует наряду с другими как относительно самостоятельная основа определенного круга нравственных отношений. Многие мыслители, как я уже говорил, обращали внимание на мысленное помещение себя в ситуацию другого как основу сострадания (Д. Юм, П. Кропоткин). Суть сострадания, таким образом, заключается в том, что, проявляя жалость к другому, человек фактически косвенно жалеет самого себя, предполагая возможным, что он в такой же ситуации, как и человек, на которого реально распространяется отношение сострадания. К этому важно добавить то, что такое помещение осуществляется не только за счет возможностей сознания человека, но даже более за счет работы бессознательных слоев его психики.
- Следующая, четвертая, модель нравственного поведения может быть представлена как *благотворительность, филантропия*.
- В эмоциональном плане механизм реализации данной модели нравственного поведения связан с тем, что человек старается избежать тех негативных эмоций, которые порождаются в результате способности сострадания. Отсюда он пытается улучшить ситуацию другого, что может выражаться в отдельном акте помощи или же принимать более общий характер тогда, когда подобная деятельность поощряется обществом, когда ради этого создаются специальные социальные институты. Работа в таких институтах для некоторых людей может стать смыслом их жизни. В таком случае данная модель выступает в их поведении в смешанном со второй моделью виде.
- Далее, основой нравственного поведения могут быть общие представления о справедливости, развиваемые уже не только на основе морального, но и на основе политического сознания. Это позволяет говорить о пятой модели нравственного поведения, которая так и может быть названа *моделью справедливости*.

- В эмоциональном плане нравственное поведение, основанное на идее справедливости, связано прежде всего с негативными эмоциями, возникающими тогда, когда справедливость нарушается (возмущение несправедливыми действиями или несправедливыми общественными порядками).
- Отношения людей друг к другу отражаются в понятии справедливости в связи с их принадлежностью к некоторому целому. Вне понимания значения сохранения этого целого в интересах всех, оценка отдельных нравственных действий как справедливых или не справедливых теряет смысл.
- По мере того как индивидуализация личности осознается в качестве все большей и большей ценности, в идеях справедливости также отражаются условия личного бытия, необходимые для индивидуального самовыражения. В этой связи уже само общество подвергается оценке с точки зрения того, насколько оно защищает индивидуальные права личности и насколько оно дает возможность для самореализации каждого человека. Однако возможность самореализации каждого всегда соотносится в понятии справедливости и с интересами всех, с исходной идеей сохранения целостности и приумножения принадлежащего всем богатства. В силу этого категория справедливости показывает, до какой степени допустима индивидуализация. Превращение удовлетворения личного интереса в единственный критерий ориентации поведения всегда оценивается в нравственном сознании как несправедливое, как эгоизм. Такая оценка вызывает соответствующие отрицательные эмоции, которые составляют основу чувства справедливости. Что же касается положительных эмоций, то они, конечно, могут возникать по поводу восстановления нарушенной справедливости. Но в отличие от удовлетворения обычных потребностей человека, эти эмоции не являются здесь исходными стимулами поведения. Исходным является внешняя ситуация, связанная с нарушением справедливости и негодованием по поводу этого. Человек не может сознательно стремиться к восстановлению нарушенной справедливости как к постоянной нравственной цели (даже если это является его профессией, например, у правозащитника, адвоката), так как такое стремление косвенно предполагает его заинтересованность в том, чтобы

справедливость постоянно нарушалась. Это не может быть нравственной целью. Таким образом, и в случае модели нравственного поведения, связанного с чувством справедливости, мы имеем дело с самостоятельными мотивами, проявляющимися в связи с исполнением и нарушением нравственных требований, а не в связи с какими-то особыми потребностями человека.

- Последняя, шестая, модель нравственного поведения — *благоговение и героизм*.
- Отношение отдельного человека к целому, т. е. к обществу, в котором он живет, к культурной среде своего обитания может выражаться в особом возвышенном чувстве сопричастности высшему бытию. В религиозном сознании такое чувство обычно характеризуется как чувство благоговения. По своей природе оно представляет развитое до высшей степени сознание уважения и благодарности. Но это чувство не возникает само по себе. Оно, как и другие социальные чувства человека (например, стыд), культивируется специфическими средствами морального воздействия. С формированием чувства благоговения в традиционных системах морали была связана такая добродетель, как благочестие. Наличие добродетели говорит о том, что обладание чувством благоговения предписывается человеку как долг. Природа чувства благоговения с точки зрения эмоций человека представляет страх перед богами, превращенный в чувство успокоения, связанное с тем, что все полагаемые обязанности (благодарности, послушания, жертвоприношения) выполняются нормально. Таким образом, и в проявлении этого нравственного чувства мы сталкиваемся с действием эмоций позитивного и негативного характера, причем негативные эмоции являются первичными. В культуре, построенной на светских идеалах, добродетель благочестия теряет свою роль, но любая культура все равно развивает символику, формирует традиции, заставляющие человека чувствовать сопричастность целому. Так, например, существуют воинские традиции подъема флага, почитания знамени части. В обычной жизни функции, развивающие чувства, сходные с чувством благоговения, выполняет сохранение музейных ценностей. Так или иначе люди испытывают определенный трепет, наблюдая предметы, которыми пользовались великие ученые, писатели, композиторы, хотя они могут быть самыми обычными предметами, постоянно встреча-

ющимися в повседневной жизни. Надругательство над святынями вызывает у человека желание их защищать. Отсюда рождаются особого рода героические действия, в которых человек наиболее непосредственно отождествляет себя с целым. В отличие от героизма, который может проявляться на основе механизма, рассмотренного в первой модели поведения (не выдавать тайны врагу) и как бы представляет собой вынужденный героизм, в поведении, ориентированном на сохранение святыни, проявляется позитивная мотивация. Но сама эта мотивация связана с длительным процессом формирования новых социальных чувств человека, в котором подчинение должному, преодоление себя, а, следовательно, — мотивация негативно-го характера является первичной. В ряде случаев героическое поведение может выступать в смешанном со второй моделью поведения виде, то есть в плане героики как постоянного процесса удовлетворения высших социальных потребностей, связанных со стремлением к престижу и славе. Это наблюдается в особых профессиях, связанных с постоянным риском, который придает эмоциям, связанным с творчеством, высшую степень напряжения.

- Проанализировав данные модели поведения, мы стремились показать, что у человека нет какого-то универсального нравственного чувства. В каждом конкретном случае поведения на свой лад проявляются эмоции положительного и отрицательного знака. Доминирующую роль играют эмоции отрицательного знака, представляющие реакцию на возможное или реальное нарушение нравственных требований. Этим, кстати говоря, объясняется тот факт, что большинство кодифицированных нравственных норм имеют характер негативного запрещения (не прелюбодействуй, не используй другого, как средство, не лги и т. д.). Что же касается позитивной мотивации, то она, как уже говорилось, обусловлена усилением эмоций, связанных с удовлетворением всех социальных потребностей человека, за счет высшего смысла бытия, идущего от нравственно поощряемых целей деятельности.

**ВАРИАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ
ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ**

**■ 5.1. Универсализм и партикуляризм
в современной этике**

В проанализированном выше материале мы попытались, во-первых, показать, какие опасности подстерегают нас на пути создания концепции морали за счет предельного обобщения отдельных сторон нравственной жизни, в том числе — абстрактного отделения нравственного мотива от других составляющих бытия. Во-вторых, выделить критерии, на основе которых можно обосновать практически ориентированную нравственную активность человека.

Я полагаю, что вся прежняя европейская философия делала ошибку предельного обобщения при попытке решения этических и метафизических проблем человеческого бытия. Ориентация этой философии на использование традиционных методов научного мышления, связанных с разделением целого на части, их познанием и последующим мысленным объединением в идеальной модели приводила к желанию выделения некоторого абстрактного принципа бытия, развития его в сознании до предельного совершенства, и затем — к утверждению его в реальности, как в смысле общественной организации, так и в смысле организации способа личной жизни. Это оборачивалось обеднением личностного бытия (выражалось, например, в призыве быть исключительно аскетом, или же, наоборот, — гедонистом), а также приводило к упрощению реальности в целом (скажем, к попытке организовать эконо-

мическую жизнь на основе командной системы планового управления). Как отмечал Н. Бердяев, логика воплощения абстрактного принципа в действительности была логикой развития тоталитарного режима.

Многие метафизические конструкции, как я полагаю, развивались прежде всего на основе применения в философии широко известного метода мышления, получившего название восхождение от абстрактного к конкретному. Суть метода заключается в том, что, исследуя какое-либо явление, мы сначала движемся от многообразия представленных на поверхности связей к выявлению некоторой абстрактной сущности. Последняя представляет упрощение действительности, но позволяет выявить некоторое основополагающее основание. Затем начинается обратное движение мысли от выявленной сущности к явлению, что позволяет сформировать мысленную модель целого, представляющего уже в виде определенным образом детерминированных, оказывающих строго определенное воздействие друг на друга отношений.

В древнегреческой философии можно наметить два пути решения проблемы отношения человек — мир: выход из неподлинного мира и постижение общих идей как онтологически приоритетных оснований бытия (Платон); объединение субъекта с миром, в конечном счете, возвышение его индивидуального сознания до созерцания прекрасного порядка бытия (Аристотель).

Платон в движении мысли как бы останавливается на выявленной в абстрактном виде сущности. Эта сущность как истинное бытие противопоставляется реальному миру. Поэтому в нравственном плане у Платона намечается призыв к устранению от неподлинного бытия. Это не означает призыва к самоубийству, но содержит идею о том, что уже при жизни следует избегать страстей, сильных чувственных удовольствий, которые связывают душу с бренным телом и затрудняют ее последующее освобождение. Платон отрицательно оценивает деятельность Перикла по развитию торговли и ремесел, говоря, что это захлестило город ненужными вещами. Такое отношение как раз демонстрирует результат попытки понимания реальности через предельное обобщение, которая оборачивается стремлением к упрощению реального положения дел, а затем выража-

ется в навязывании людям упрощенных и вместе с тем утопических принципов бытия.

Путь рассуждения, предполагающий противопоставление «плохой» реальности и «истинного» метафизического мира идей, несмотря на очень высокую оценку морали и добродетели, может оборачиваться жестокостью по отношению к отдельным лицам. Это происходит либо в результате того, что в конкретной ситуации оказываются неприменимы требования строгой ригористической морали, которые подавляют интересы личности, либо в результате того, что подобная мораль, вообще, выводит человека за границы конкретной ситуации, и отдельные интересы не принимаются в расчет. В первую ситуацию попадают, например, Л. Толстой, И. Кант, во вторую — Платон, буддисты, стоики. Попытки постижения сущности вне связи с обратным движением от сущности к действительности обязательно уводят человека от реального мира, что можно наблюдать во всех теориях, включающих элементы мистической практики или терапевтической процедуры освобождения от образов реальности, полагаемых иллюзией, нежелательным колебанием абсолюта (буддизм), причиной ненужного возбуждения эмоций (стоицизм) и др.

Познание сущности, выход к основам бытия в буддистской концепции предполагает соединение с абсолютом, что неизбежно сопровождается потерей индивидуальности. В таком случае обратное движение от познанной в абстрактном виде сущности к реальности оказывается невозможным. Но даже в тех концепциях, которые допускают применение обретенного в результате мистического опыта знания к миру (у Плотина, например, временное соединение с абсолютом оставляет в сознании след божественной любви), в силу понятийной невыразимости самого этого знания, никаких практических рекомендаций относительно действия в многообразной реальности не содержится. Мораль в таком случае в основном ограничивается областью мотивов. Ответственности личности за практический результат действия в подобных концепциях обычно не предполагается.

У Аристотеля, наиболее последовательно разработавшего в греческой философии теорию добродетелей,

личность не изолируется от мира там, где речь идет об этических добродетелях. Они показывают, что каждый человек должен со знанием дела и нравственным усилием выполнять свои общественные обязанности, быть гражданином полиса и т. д. Но в интеллектуальных добродетелях субъект как бы расширяется до уровня охвата всего бытия. Тем самым он также теряет свою индивидуальность и, собственно, лишается каких-либо определенных стремлений. В высших проявлениях своего разума человек, согласно Аристотелю, обретает благо в результате того, что просто созерцает совершенный порядок бытия. Этот путь размышления при сравнении его с методом восхождения от абстрактного к конкретному как бы охватывает не только сущность, но и всю действительность. Последняя, однако, оказывается статичной в своем совершенстве, в результате чего практически-преобразовательные мотивы деятельности теряют смысл.

В современной этике Платона обычно относят к универсалистской тенденции, а Аристотеля — к партикуляристской. Партикуляристская тенденция развивается в связи со стремлением приблизить анализ нравственной ситуации к конкретным условиям бытия, избежать противопоставления конкретного (реального) и абстрактного (метафизического) миров. Это стремление проявляется у очень многих мыслителей: А. Макинтайра, М. Насбаум, Дж. Флетчера, Р. Рорти.

К партикуляризму можно также отнести экзистенциальную философию. Экзистенциалисты стремятся рассмотреть человека как такого морального субъекта, который принимает бремя ответственности морального выбора исключительно на себя, который не ориентируется в собственном выборе ни на какие авторитетные критерии, в том числе и на принятые в обществе нормы поведения. Они утверждают, что каждый человек сам ответственен за свою судьбу и ответственен за все в глобальном смысле, так как примером своей собственной жизни он подает пример всем. Однако, отрицая возможность найти какие-то объективные критерии выбора и оценки, экзистенциалисты практически превращают декларируемую ими глобальную ответственность в нечто совершенно неопределенное.

Нравственный анализ в данном случае как бы намеренно не доводится до сущности, выявить которую считается принципиально невозможным. Это создает сложности при обосновании морали, не позволяет найти систему ценностей, способную объединить нравственные усилия людей ради достижения актуальных политических целей, например таких, как предотвращение угрозы ядерной войны, преодоление опасности экологического кризиса.

Во взглядах американского неопрагматиста Рорти, предлагающего рассматривать все человечество как множество отдельных несоизмеримых масштабов разных культурных ценностей, нет полной изоляции человека от того культурно-исторического контекста, в котором совершается моральный выбор, существует признание необходимости ориентации такого выбора на нормативные стандарты общества. Однако в его концепции содержится опасность представления мультикультурализма как сосуществования изолированных сообществ, которые не влияют друг на друга и даже не интересуются жизнью других. Это, с нашей точки зрения, неправильно, так как, несмотря на сильные еще в ряде случаев тенденции сопротивления, различные культуры все-таки сближаются, расширяя в себе самих поле, содержащее общечеловеческие ценности и единые стандарты жизни, так или иначе связанные с современным обществом массового потребления.

Кроме того высшим проявлением человеческого бытия Рорти считает так называемый аномальный дискурс. Это своеобразный разговор, общение людей, которое осуществляется ради самого общения как определенного процесса творчества. Такое общение развивается, с точки зрения Рорти, на основе нормального дискурса, то есть на основе обычных знаний и представлений, но идет дальше них, превращается в самоценный вид творческих проявлений, участвующих в аномальном дискурсе личностей. Философию, отвечающую аномальному дискурсу, Рорти называет образовательной, или наставляющей. «Великие систематические философы конструктивны и опираются на аргументы. Великие наставляющие философы реактивны и опираются на сатиру, пародию, афоризмы... Систематическая философия стремится найти свой субъект в оп-

ределенной части науки. Наставляющая философия хочет оставить пространство открытым для размышления»¹. Это рассуждение весьма примечательно, так как отражает одну из специфических тенденций современной философии, заключающуюся в том, что игра как определенный вид творчества начинает рассматриваться как самоценный и высший вид человеческой активности.

Многие философы рассматривают серьезные виды деятельности, совершаемой человеком, по модели игровой. Хайдеггер, в частности, говорит, что человек играет с бытием как с неведомым противником. Психолог Э. Берн, также рассматривающий различные виды человеческой активности по модели игры, видит в этом проявление отчужденных сторон бытия людей в современном обществе.

Я думаю, что распространенная в западной философии игровая модель, несмотря на интересные послышки, заключенные в данном анализе, все же не может быть полностью отнесена ко всем видам человеческой деятельности, тем более, она не может быть рассмотрена в качестве высшей цели человеческого бытия, так как в игре, при всех творческих элементах, тем не менее, отсутствует высший смысл, идущий от совместно разделенных, обусловленных решением конкретных исторических задач, целей бытия людей.

Тенденция универсализма, в общем-то, находит свое завершение в этике Канта. Кант пытается использовать для оправдания нравственного мотива способность разума быть самозаконодателем собственной воли. Критерием, следующим из самого разума, не отягощенного никакими практическими соображениями, кроме идеи морали, оказывается категорический императив — правило универсализации, заставляющее индивида представлять возможность превращения его мотива поведения во всеобщий закон. Если универсализировать мотив не удастся, от совершения поступка следует отказаться. По существу категорический императив не содержит в себе никакого критерия для стимуляции позитивного поведения. Для обоснования последнего Кант вынужден использовать уже другие критерии, в частности — пантеистический принцип, представление

¹ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*.— Princeton.— 1979.— P. 369.

о движении истории к совершенному обществу, предстающему перед индивидом как царство целей.

Кантовская методология часто используется в деонтических теориях, предполагающих возможным создать общие правила поведения, приемлемые для разных людей, с разными жизненными ориентациями. Они не касаются содержания личных интересов, рассматривая лишь справедливые условия их удовлетворения. Наиболее радикально такая позиция представлена в нейтралистском либерализме.

В современной западной теории морали принцип универсализации используется Р. Хеаром для описания типичной ситуации действия, в которой учитываются интересы всех других людей, а также Ю. Хабермасом и К.О. Апелем, развивающими этику дискурса, предполагающую апелляцию в решении моральных вопросов к неограниченному коммуникативному сообществу. Универсализация предстает в названных концепциях как форма выражения нравственных суждений, претендующих на то, чтобы быть общеобязательными. Но, в отличие от построений Канта, она не требует здесь столь решительного разделения нравственного мотива и собственного интереса, то есть нравственный мотив оказывается не высшей целью человеческих стремлений, а разумным средством обеспечения условий сочетания различных интересов.

Партикуляристы чаще всего пытаются найти исходные основания морали в некоторой исторической традиции, которая по необходимости оказывается традицией какой-то одной культуры и часто связывается с определенными религиозными представлениями и иными культурными ценностями (Рорти, Макинтайр). Такой подход создает сложности при решении определенных нравственных проблем, возникающих в современном мире, который становится все более и более глобальным, в котором происходит вынужденное, например, связанное с бизнесом, нахождение одних групп населения на территории, где имеется отличная от условий их воспитания культурная традиция. Например, половая связь с 14-летней девушкой рассматривается в западной традиции как нравственное развращение, а в восточной традиции это явление при определенных обстоятельствах выглядит как вполне допустимое.

Универсалистская мораль пытается преодолеть эти противоречия. Но она испытывает сложности с исходными основаниями для определения правильности моральных суждений и в основном развивается в плане утверждения конвенционального характера морали, при котором моральная истина выглядит как общее согласие.

Претендующая на всеобщее значение мораль так или иначе строится с использованием кантовских аргументов, которые, как мы уже отмечали, развивались в связи с задачей обосновать мораль из нее самой на основе понятия автономной нравственной воли, т. е. воли, действующей независимо от прагматических соображений, на основе нравственных ценностей, имеющих абсолютное значение. В качестве таких ценностей в современном мире, в частности, утверждаются основные права человека. Для аргументации необходимости их соблюдения в отдельных случаях требуются именно принципы абсолютной морали. Например, принимая право человека на жизнь как абсолютное, мы уже не можем отказываться от гарантий его обеспечения. Мы, например, не можем подсчитывать, что за счет жертвы одной жизнью можно было бы спасти десять других, не можем ограничивать возможности одних ради расширения возможностей других, хотя бы для общества в целом это и было полезно.

5.2. Теория справедливости Дж. Ролза

Дж. Ролз, автор книги «Теория справедливости» (первое издание — 1971), является одним из ведущих западных специалистов в области концепций прав человека. Его книга оказала влияние на все последующие дискуссии в этой области и стала современной классикой.

Ролз продолжает традиции, заложенные в теориях общественного договора. Однако он не рассматривает условия заключения договора, предшествующее договору естественное состояние как реальное явление, имевшее место в процессе становления общества. Для него это лишь идеальная мысленная конструкция, позволяющая решить вопрос о справедливом общественном устройстве. Представление о естественном состоянии необходимо для того, чтобы определить, какое общество

свободный и рациональный индивид согласился бы выбрать, если бы он обладал такой возможностью.

Ролз выдвигает два предварительных условия понимания справедливости. Первое условие определяется в связи с аргументацией того, что именно справедливость должна быть исходной категорией для построения этической теории. Это условие Ролз демонстрирует, показывая преимущества этических теорий, исходящих из приоритета категории долга по отношению к категории блага. Первые он называет деонтическими, вторые — телеологическими. С его точки зрения, деонтические теории позволяют преодолеть субъективизм в решении вопроса о благе и в целом подчинить этическую теорию задачам обеспечения справедливых условий для самореализации личности, т. е. именно человек, личность, обладающая многообразными интересами, является в таких теориях основной ценностью. Второе условие разъясняется через представление о свободном выборе в состоянии незнания, т. е. состоянии, в котором гипотетический человек выбирает определенный тип общества, не зная, какое именно место он в нем займет.

Справедливость прежде всего соотносится с категорией честности (справедливость как честность). Выяснение содержания данной категории требует предварительно определить понятие «субъект справедливости». Ролз называет его базисной структурой общества, понимая под этим «способы, какими основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации»¹. При этом институты понимаются Ролзом и как законы, и как реальные общественные отношения, воспроизводимые с помощью данных законов. «Под основными институтами я понимаю конституцию и основные экономические и социальные устройства. Таким образом, защита законом свободы мысли и свободы совести, свободный рынок, частная собственность на средства производства, моногамная семья — это примеры основных социальных институтов»². Речь, следовательно, идет не

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск, 1995. — С. 22.

² Там же.

об абстрактной справедливости, а о справедливости, которая может реализоваться в современном обществе, имеющем определенные технологии производства и соответствующие им способы взаимодействия людей. В исходной ситуации, т. е. по Ролзу — в идеально полагаемом естественном состоянии, человек, например, не решает вопрос о том, что было бы справедливо для первобытного общества, а делает свободный выбор, который был бы способен устроить всех именно в обществе современных технологий. Ролз понимает данное обстоятельство. Он отмечает, что «для более полного понимания концепции справедливости мы должны сделать более точной концепцию социальной кооперации, из которой она выводится»¹. Он также считает, что концепция социальной справедливости не может определить всех общественных добродетелей. Их полный перечень может дать только более общая концепция социального идеала². Тем не менее именно концепция социальной справедливости должна быть, с его точки зрения, первичной для этической теории, и при соотношении понятия справедливости с вопросом о кооперации, исходные принципы справедливости, представления о базисной структуре общества должны играть специальную роль.

К этой мысли Ролз возвращается неоднократно. В частности, в конце монографии, где разбирается вопрос о целостности личности, Ролз подробно анализирует гедонистические и другие телеологические концепции. Он признает, что целостность личности достигается в результате наличия определенного жизненного плана, зависящего от тех ценностей, на которые ориентируется человек. Он также признает, что в современном обществе человек не самостоятельно делает выбор тех или иных ценностей. Он использует опыт жизни некоторых социальных сообществ, ориентируется на успех или неуспех тех или иных жизненных планов. Но все это, с точки зрения Ролза, не имеет к теории справедливости никакого отношения.

Вопросы о приоритетах в тех или иных жизненных благах вообще выводятся им за рамки публичной

¹ Ролз Дж. Теория справедливости.— С. 23.

² См.: Там же.— С. 24.

морали. С точки зрения Ролза, и вообще, с точки зрения всех теорий современного нейтралистского либерализма, позиций по поводу таких приоритетов может быть так много, что в их сопоставлении нет надежды достигнуть какого-либо консенсуса. Поэтому концепция справедливости как основа правил публичной морали и основа целей деятельности государственных институтов должна быть построена вне связи с различными планами индивидуальной жизнедеятельности, должна быть первична по отношению к любым телеологическим теориям.

В подобном способе построения моральной теории несомненно влияние кантианского подхода. Ролз сам признает это, говоря о том, что теория справедливости представляет собой полное оборачивание традиционной точки зрения, в которой моральные принципы рассматривались как средство достижения блага, которое было первично по отношению к принципам. В теории справедливости как честности, наоборот, исходными являются сами принципы. Сходной с кантианской оказывается и аргументация Ролза, направленная на защиту приоритета теории справедливости как честности. Так же, как Кант говорит о невозможности составить какое-либо представление о счастье через перечисление склонностей, Ролз говорит о необозримости теорий, выводящих принципы из общей идеи личного блага, что делает рассуждения о морали, понимаемой в смысле некоторого общеобязующего начала, бесперспективными. Говоря о справедливости как честности, Ролз подчеркивает, что стороны рассматривают здесь «в качестве фундаментального аспекта «Я» не способность к удовольствию и неудовольствию, а свойство быть моральной личностью. Они не знают, каковы конечные цели людей, и все доминантно-целевые концепции отвергаются. Так, им не придет в голову признавать принцип полезности в его гедонистической форме. Стороны имеют не больше оснований для принятия этого критерия, чем для максимизации любой другой конкретной цели. Они рассматривают себя как существа, которые могут и действительно выбирают свои конечные цели (всегда многочисленные)»¹.

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск, 1995. — С. 486.

Понятие справедливости как честности соотносится с понятием естественного состояния в концепциях общественного договора. Это оказывается необходимым для того, чтобы понять справедливое решение как свободный выбор (справедливость как свободный выбор при равных условиях), который бы устроил всех членов общества, находящихся в естественном состоянии, т. е. при отсутствии институтов, защищающих собственность, при отсутствии какого-либо регулирования экономической жизни в смысле распределения доходов. В такой ситуации рациональный индивид, с точки зрения Ролза, во-первых, выберет справедливое общество, т. е. общество, в котором все имеют равные возможности и в котором исключается увеличение блага одних за счет ограничения свободы других. Скажем, исключаются такие институты, как рабство. Во-вторых, он также выберет эффективное общество, т. е. такое общество, которое при наличии основных свобод одновременно дает максимальный прирост общественного блага. Особенность ситуации выбора заключается в том, что индивид должен исходить из того, что он не знает, какое именно положение он займет в выбираемом им обществе, так как он точно не знает, каковы его способности, и не может исключить роль случайности. Ролз пытается аргументировать, что в таком случае может быть выбрано только такое общество, в котором увеличение неравенства ведет, пусть к неравному, но все же реальному увеличению блага для всех.

Ролз, таким образом, делает попытку оригинально соединить два противоположных принципа. Это традиционный для либеральной теории принцип ограничения функций государства лишь функциями «ночного сторожа», т. е. функциями охраны основных свобод, включая охрану политических и экономических прав при полном невмешательстве в распределение доходов. И, хотя и видоизмененный, но все же коммюнитаристский (от английского *community* — община, общность) принцип, полагающий необходимым заботу об общем благе. Суть соединения заключается в том, что приоритет отдается первому принципу, как фундаментальному пониманию справедливости как честности. Выполнение этого принципа необходимо для сохранения конкурентных начал, являющихся, с точки зрения Ролза,

единственно справедливыми в организации общества, так как они позволяют человеку реализовать себя и одновременно дают эффективную экономику. Второй принцип дополняет первый. Он показывает правильный баланс в распределении доходов, при котором каждый человек независимо от его успехов и неуспехов согласился бы выбрать справедливое общество.

В виде тезисов два предложенные Ролзом принципа справедливости получают следующее выражение.

«Первый принцип: каждый должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: а) от них можно было бы разумно ожидать преимущества для всех и б) доступ к положениям (positions) и должностям был бы открыт всем»¹. Здесь предполагается равенство в отношении основных свобод, определяющих исходные положения человека в обществе, задающих условия его деятельности и неравенство в отношении возможных результатов этой деятельности. Но общество допускает неравенство лишь в той степени, в какой это оказывается выгодно всем. Если в результате неравенства (необходимого для нормальной экономической жизни) ухудшается положение самого малоимущего класса, доходы должны быть обложены налогами и перераспределены в пользу неимущих в плане социальной поддержки, создания условий для развития малоимущими новых способностей, позволяющих включить их в общественное производство на более выгодных для них и для общества условиях. Таким образом, в договоре оказываются заинтересованы все.

Реальность современного общества, конечно, не во всем соответствует этой достаточно абстрактной теории, но идея договора в целом не выглядит здесь как невозможная в силу неравного обмена способностями. Люди при описанных принципах справедливой социальной организации оказываются заинтересованными в договоре даже при исходном предположении о том, что они не знают, какое именно место займут в обще-

стве, допускающем неравенство ради эффективности и равенства возможностей.

Для определения условий гармонии противоположных принципов, которые рациональный субъект мог бы выбрать в естественном состоянии, используется метод рефлексивного равновесия. Он позволяет конкретизировать представления людей о справедливости. Данный метод очень важен в концепции Ролза и имеет в настоящее время большую популярность в решении этических вопросов, выходящих за пределы самого понимания справедливости.

Ролз обращается к идее рефлексивного равновесия прежде всего для прояснения наших интуитивных моральных представлений о справедливости. «В соответствии с промежуточной целью моральной философии справедливость как честность представляет собой гипотезу о том, что принципы, которые должны бы быть выбраны в исходном положении, тождественны принципам, которые соответствуют нашим моральным суждениям, и поэтому эти принципы описывают наше чувство справедливости»¹. Однако таких исходных представлений недостаточно для того, чтобы они могли стать основаниями реального поведения или принципами устройства государственных институтов. «В описании нашего чувства справедливости должно быть допущено, что обдуманное суждение, без сомнения, могут быть подвержены воздействию нерегулярностей и искажений, несмотря на то, что они делались при благоприятных обстоятельствах. Когда человек сталкивается с интуитивной апелляцией к своему чувству справедливости (которое, скажем, может содержать различные разумные и естественные предположения), он может ревизовать свои суждения для того, чтобы удовлетворить принципы, даже в том случае, когда теория не подходит точно к имеющимся суждениям. Он особенно охотно делает это, когда находит объяснение для отклонений, которые подрывают его доверие к исходным суждениям, и когда представленная концепция дает суждение, которое для него приемлемо. С точки зрения моральной теории, наилучшее рассмотрение чувства справедливости человека — это

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск, 1995. — С. 54.

не такое, которое подходит его суждениям до проверки некоторой концепции справедливости, а скорее такое, которое подходит его суждениям в рефлексивном равновесии. Как мы видели, эта ситуация получается после того, как человек взвешивает различные предложенные концепции и либо ревизует свои суждения для согласования с одной из концепций, либо же возвращается к своим исходным убеждениям (или соответствующей концепции)»¹.

Суть метода рефлексивного равновесия заключается, следовательно, в том, что для того, чтобы получить ответы на интересующие людей вопросы, нужно сравнивать нравственные суждения, принципы и теории, в том числе не только теории морали, но и более общие социальные теории. В разбираемой книге Ролз говорит в основном о теориях справедливости, представленных в истории этической мысли и тех теориях, которые можно было бы предположить в качестве новых теорий, выдвинутых в будущем. Все это должно быть взято в расчет при решении вопроса о понимании справедливости. В результате может быть достигнут некоторый эквилибризм (рефлексивное равновесие) между тем и другим применительно к решению данного конкретного вопроса, но не может быть обоснована окончательно истинность той или иной моральной теории принципа или суждения.

Эквилибризм также принимается во внимание тогда, когда решается конкретный вопрос о распределении определенных благ, например, вопрос о справедливой оплате труда. «При обсуждении понятия справедливой оплаты труда... мы должны найти баланс различных конкурирующих критериев, скажем, требований сноровки, обучения, усилий, ответственности, риска при работе, и конечно же, учета потребностей. Невозможно ничего решить с помощью лишь одного из принципов, и между ними должен быть найден некоторый компромисс»². Таким образом, очевидно стремление Ролза во всех случаях, т. е. и в случае общего определения справедливости, и в случае ответа на конкретные вопросы обеспечения справедливости

¹ Ролз Дж. Теория справедливости.— Новосибирск, 1995.— С. 54.

² Там же.— С. 44.

в отношении отдельных лиц — избежать решения с точки зрения применения какого-либо одного ведущего принципа.

После выхода книги Ролза его позиция не только получила известность и признание в научных кругах современного общества, но вызвала и массу дискуссий. Наверное, трудно назвать какую-либо иную философскую книгу, получившую столь большой общественный резонанс. В настоящее время написаны не только книги о Ролзе, но и книги, в которых критически рассматриваются уже сами критики Ролза.

Критика теории Ролза ведется в основном по трем линиям. Это критика с позиции твердого либертариизма, упрекающего Ролза за отступление от либеральных принципов, допущения перераспределения доходов в пользу малоимущих. Критика с позиции коммунитаристской этики, говорящей о том, что этическая теория в принципе не может быть построена только на основе определения принципов действия социальных институтов. Критикуется также общая методология Ролза, прежде всего за неопределенность его нравственных критериев, за превращение отдельного индивида в самодостаточный субъект нравственного требования, который самостоятельно решает вопрос о нравственно оправданном и неоправданном.

Ролз является выразителем либеральных идей. Но современный либерализм отличается от традиционного тем, что он уделяет больше внимания государственному регулированию. Ролз, в частности, допускает в своей теории перераспределение материальных благ, осуществляемое в интересах наиболее неимущего класса, если его положение ухудшается вместе с возрастанием неравенства в обществе. Такой подход не устраивает либералов, остающихся на традиционных позициях. Их теории продолжают воспроизводить тезис о государстве как «ночном стороже», согласно которому роль последнего сводится лишь к защите фундаментальных прав человека, прежде всего политических и гражданских прав. Эти теории в настоящее время называются либертариистскими. Ролзовская теория, по мнению либертариистов, может привести к постепенному сползанию демократического государства к бюрократическому тоталитарному обществу. Кроме того

либертариисты отмечают, что Ролз совершенно не ставит вопроса о том, как была приобретена собственность. Он пытается построить теорию справедливого распределения доходов от уже имеющейся собственности. Между тем, с точки зрения либертариизма, справедливость заключена в истории вопроса. И если собственность приобретена честным путем, как либо перераспределять ее уже несправедливо. В качестве ведущих представителей этого направления можно назвать Ф.А. Хайека, С. Куказаса, Р. Нозика. «Критическое различие между минимальным государством и государством, поддерживаемым в ролзовской теории — кратко, редистрибутивным государством — заключается в том, что первое руководствуется исторической концепцией справедливости, второе опирается на структурную»¹, — отмечают современные исследователи творчества Ролза — Куказас и Петтит, рассматривая возражения Нозика против Ролза. Структурное понимание справедливости противоречит, с точки зрения Нозика, исходным принципам либерализма, связывающего приобретение собственности с честным трудом, и тем самым противоречит и исходным посылкам теории самого Ролза.

Коммюнитаризм, в отличие от либерализма, рассматривает общество не просто как состоящее из отдельных индивидов, действующих в равных условиях, гарантированных государственной защитой основных прав и свобод, а как целостный социальный организм, в котором достигается гармония интересов, индивиды объединены единым духом, общими политическими целями, общими представлениями о производстве необходимых для человека материальных и духовных благ. В качестве коммюнитаристской позиции в истории философии западными теоретиками называются позиции Руссо, Гегеля, Маркса. Современный коммюнитаризм не претендует на создание всеобъемлющих систем, в которых бы все подчинялось совершенным принципам, допустим, было бы единое планирование, единая идеология, но он полагает необходимым содержательное определение ценностей, учет влияния тра-

¹ *Kukathas C., Pettit P. Rawls. A Theory of Justice and its Critics.*— Stanford, 1990.— P. 82.

диций, объединяющих различные группы людей в любом обществе. «Критики либерализма аргументируют, что общество состоит из различных моральных традиций, охватывающих различные ценности, и нет такого общества, которое было объединено только либеральными принципами или нормами, это вообще было бы не общество. Они сомневаются, что общество может руководствоваться только либеральными принципами справедливости... Для коммюнитаристов моральность это нечто, имеющее корни в практике — в особенной практике актуальных сообществ. Таким образом, идея найти неоткрытый абстрактный моральный принцип, с помощью которого можно было бы оценивать или переделывать существующие общества, является невероятной»¹. Среди основных представителей критики подобного рода процитированные нами только что авторы называют А. Макинтаира, М. Сандела, М. Валзера, Ч. Тайлора.

С точки зрения Сандела, мы должны больше апеллировать не к деонтологическим принципам справедливости, но к нашим собственным общим благам. С его точки зрения, моральные принципы, которые имеют поддержку, не могут быть сконструированы иначе как из превалирующих практик, существующих предпочтений и обязательств. Раскрытие таких принципов требует, чтобы мы спрашивали, кто мы, в какой ситуации мы находимся, что способствует нашему благу².

Макинтаир полагает, что, во-первых, невероятно ожидать, что социальное соглашение может быть оценено с внешней, лишенной непосредственного интереса точки зрения. Это мог бы сделать такой «рациональный» субъект, которого в действительности не существует. Во-вторых — неверно говорить о справедливости вне определения понятия общественного блага, решения вопроса о вкладе в это благо, которое осуществляет тот или иной индивид. Противопоставляя свою позицию и Ролзу и Нозiku, Макинтаир говорит следующее: «Ни концепция Ролза, ни концепция Нозика не позволяет заслугам занять центральное место в разговорах о спра-

¹ *Kukathas C., Pettit P. Rawls. A Theory of Justice and its Critics.*— Stanford, 1990.— P. 95.

² См.: Там же.— P. 113.

ведливости. Ролз допускает, что здравый смысл связывает справедливость с заслугами, но аргументирует сперва, что мы не знаем, чего заслуживает человек до тех пор, пока мы не сформулируем правила справедливости (и отсюда мы не можем основывать наше понимание справедливости на заслугах), и, во-вторых, что когда мы сформулировали правила справедливости, то оказывается, что речь идет не о заслугах, а о допустимых ожиданиях. Он аргументирует, что попытка применить понятие заслуг была бы невыполнимой — здесь на его страницах появляется призрак Юма»¹.

Но такой подход, конечно, недостаточен. Он не учитывает различия благ внутренних и внешних по отношению к определенным моральным практикам, то есть не концентрируется на фиксации того важного положения, что благо индивида, внутреннее по отношению к определенному виду моральной практике (то есть его удовольствие от самого процесса деятельности и стремление к совершенству в этом процессе), одновременно является благом для общества. Между тем на современном этапе развития общества особое значение получает поддержание именно таких практик, «важно конструирование локальных форм общества, в рамках которого гражданственность, интеллектуальная и моральная жизнь могли бы пережить века мрака, которые уже настигли нас»².

Аргументы, выдвигаемые коммюнитаристами против Ролза, часто приобретают вид аргументов, выдвигаемых против теории Канта. Они прежде всего сводятся к обвинению в формализме. Оценивая теорию Ролза, часто говорят, что она содержит принципы организации деятельности институтов, но не содержит никаких реальных критериев оценки эффективности такой деятельности.

Обвинения в интуитивизме и релятивизме следуют со стороны тех, кто считает метод рефлексивного эквилибризма недостаточным для построения моральной теории, кто полагает, что основания морали невозмож-

¹ *Макинтаир А.* После добродетели: Исследования теории морали. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — С. 338.

² Там же. — С. 355.

но вывести просто из наших представлений и суждений. Возражения с позиций абсолютной морали или с позиций натуралистических концепций в таком случае вполне понятны. Более сложны для понимания возражения тех, кто, казалось бы, строит свои представления о морали в достаточно близкой самому Ролзу традиции рассмотрения последней в пределах дискурса, в котором употребляются общезначимые моральные понятия. Здесь уместно упомянуть одного из ведущих американских моральных философов Р. Брандта.

Сравнение позиции Ролза и Брандта удачно проведено Норманом Даниелсом в статье «Два подхода к принятию теории в этике»¹. Мы воспользуемся здесь анализом автора и некоторыми из его аргументов. Как показывает автор, против рефлексивного эквилибризма выдвигаются в основном два возражения: 1) что рефлексивный эквилибризм просто систематизирует сеть моральных суждений; 2) что рассматриваемые моральные суждения не могут служить достаточным основанием для построения этической теории. Первое возражение Норман Даниелс считает необоснованным, так как широко рефлексирующий эквилибризм предполагает не просто систематизацию, а допускает процедуру принятия (одобрения) или неодобрения, реально представленных в дискурсе, высказанных суждений. «В поисках широко рефлексирующего эквилибризма мы постоянно делаем вероятностные суждения, относительно которых наши исходно рассматриваемые суждения должны быть подвергнуты ревизии в свете теоретически рассматриваемых суждений на всех уровнях. Широко рефлексирующий эквилибризм удерживает нас от того, чтобы брать рассматриваемые моральные суждения в качестве открытых лицу ценностей, сколь много бы они не рассматривались в качестве исходных пунктов в построении нашей теории»².

Второе возражение, касающееся того, что моральные суждения представляют недостаточное основание

¹ Daniels N. Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics // Morality. Reason and Truth. New Essays on the Foundation of Ethics. Ronman and Allanheld Publishers. 1985.

² Там же.— P. 123.

для моральной теории, исходит из полагаемого Брандтом принципиального различия между суждениями, фиксирующими результат простого наблюдения, описания фактов, и суждениями, относящимися к нормативной этике. В последних, с точки зрения Брандта, нет никакого основания для утверждения доверительного отношения к нашим верованиям. Это означает, что каким бы изощренным не был широко рефлексивный эквилибризм, он все равно основан на интуиции и содержит в себе сильный момент релятивизма.

Суть метода Брандта, направленного на преодоление сопутствующего рефлексивному эквилибризму релятивизма, заключается в рекомендации прояснять рациональность исходных желаний за счет процедуры когнитивной психологии и использовать метод реформирования дефиниций, т. е. применять логику рассуждения, которая может быть построена исходя из рациональных желаний.

Брандт не дает четкого критерия для определения того, что такое рациональное желание. Для него это то желание, которое выдерживает проверку процедурой освобождения от всего нерационального с помощью когнитивной психологии. Последнее предполагает освобождение от ценностей, навязываемых нам со стороны каких-то социальных структур, ложных стереотипов, т. е. от всего того, что не выдерживает проверку логической аргументации как рациональное.

Критикуя это положение, поддерживая подход Ролза, Норман Даниелс отмечает, что установка Брандта, которую он называет эмпирическим ограничением, в действительности оказывается даже более субъективной, чем интуитивизм Ролза, идущий от того, что рассуждение начинается с некоторых исходных моральных суждений. Исключение ценностей, порождаемых существующей моральной традицией, делает так называемое рациональное желание чем-то совершенно неопределенным. «Брандтовский страх относительно позволения моральным суждениям играть некоторую роль в процессе морального рассуждения, его эмпирическое ограничение, возможно, делает его процедуру более субъективной, в смысле поля ошибок, открывающегося в результате выхода за традицию, чем это имеет место у Ролза. То есть известное моральное

влияние (идущее от признания роли традиции — А.Р.) может быть менее опасно, чем неизвестное»¹.

Думается, что данный аргумент можно принять. Человек не может быть полностью исключен из социокультурной среды его обитания. Вне системы социальных ценностей у него могут быть выявлены только самые элементарные желания, типа потребности сна, стремления к удовлетворению чувства голода, полового влечения, ориентировочного инстинкта и т. д. Можно, конечно, назвать эти желания рациональными. Но это ничего не даст для понимания мотивов поведения, так или иначе ориентированных не на эти потребности в их начальной форме, а на изощренные, трансформированные со стороны всех условий производства и культурной жизни способы их удовлетворения.

Основным возражением против теории Ролза можно считать обвинение в формализме, в том, что он говорит о том, как должны работать социальные институты, но не дает конкретного способа оценки эффективности их действия. Необходимость же обращения к моральной интуиции, при выяснении вопроса о справедливости, разделяется в настоящее время очень многими западными философами.

5.3. Этика дискурса

Современное общество столкнулось с новыми реальностями, в которых, если так можно выразиться, возник новый этический запрос. Он прежде всего связан с определением степени ответственности отдельного человека за те процессы, которые совершаются в обществе, за те политические решения, которые принимаются правительствами. По существу, это проблема того, как организована связь между отдельной личностью и более крупными общественными субъектами, какие свои субъективные свойства и как человек соглашается передать или просто оказывается вынужденным передать политическим партиям, правитель-

¹ Daniels N. Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics // Morality. Reason and Truth. New Essays on the Foundation of Ethics.— Ronman and Allanheld Publishers.— 1985.— P. 133.

ствам, органам правопорядка и т. д. Исторически данная проблема осмысливалась в связи с рассмотрением положения человека в условиях развития крупных корпораций, монополистических объединений в экономике, образованием мощных бюрократически организованных властных структур, работой средств массовой информации, способных оказывать сильное влияние на общественное мнение. Это было осмыслено М. Вебером с помощью понятия рациональности. Предельно рационально организованное общество, с его точки зрения, фактически устраняет свободу, ограничивает условия деятельности человека рациональными правилами, приобретающими по отношению к индивиду самодовлеющий характер. Данное направление исследования получило далее развитие в трудах философов франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе). Одним из выводов критической теории, разработанной Хоркхаймером, было как раз утверждение полного подчинения человека обезличенным общественным структурам. Попытка противостоять этой тенденции развития породила негативную диалектику Адорно, выразилась в идее радикального отказа у Маркузе.

Франкфуртской школой был проведен критический анализ институтов современного общества, осуществлялась критика позитивизма, претендующего на рациональность, но по существу лишь описывающего действительность, без высказывания к ней отношения, в том числе и нравственного. Мыслители, принадлежавшие к данной школе, сделали важный вывод о том, что научное исследование не может быть простым описанием реальности, не может иметь в своей основе лишь эмпирические основания. В этом плане ими критиковалась эмпирическая социология, по существу, критиковалась идея отказа в науке от ценностных суждений. Но, внося значительный вклад в разработку проблемы отчуждения, показав, как происходит растворение личности в безличных общественных структурах, отмеченные мыслители не сформулировали каких-то определенных позитивных выводов о возможности создать такое общество, в котором феномен обезличивания человека был бы преодолен. Между тем имеется насущная потребность решить именно эту проблему.

Тем более, что современная ситуация все более показывает, что хотя человек во многом и подчинен некоторым глобальным структурам, влияние отдельного действия на развитие мировых процессов возрастает. В условиях развитых технологий отдельная ошибка того или иного лица может привести к глобальным техногенным катастрофам или же породить так называемый эффект домино, когда исходная причина какого-то сбоя в экономике или отдельное действие политического характера, например террористический акт, может породить цепь намного превосходящих масштаб первого действия последствий. Все это требует разработки новой морали, в которой предлагаются позитивные критерии решения конфликтных ситуаций, определяется мера реальной ответственности каждой отдельной личности, формируется такое мышление, в котором человек чувствует себя сопричастным развивающимся глобальным процессам и готов предпринимать действия, направленные на локализацию их негативных последствий. Популярная в начале и середине XX века экзистенциальная философия, претендующая на выражение личностных начал человеческого бытия, не отвечает запросам современного общества именно из-за своего сугубо индивидуалистического характера, из-за невозможности определения реальной меры ответственности.

Этика дискурса как раз и представляет попытку дать ответ на новые запросы, показать, как в современных условиях возможна глобальная этика человеческого сообщества и как нравственный выбор может быть действенным и ответственным.

Философы данного направления продолжают использовать кантовскую методологию, но пытаются преодолеть заключенный в ней формализм, превращая предложенную Кантом процедуру универсализации в правило проверки различных общественных императивов на их моральную приемлемость. Универсализация в этом смысле не означает, что каждый должен мысленно представлять, могли бы другие вести себя так же, как и он. Она означает лишь то, что предлагаемые для общего использования правила поведения, в том числе не только моральные, например, правила политической жизни, должны выдерживать проверку

критерия универсализации, то есть должны рассматриваться любым лицом, предлагающим эти нормы, как правила, приемлемые для других. Второй основной посылкой этики дискурса является идея отбора используемых в обществе правил в процедуре дискурса, то есть реального разговора, в котором высказываются различные мнения, выражается желание выслушивать мнения других и осуществляется процедура поиска общего согласия.

Этика дискурса также использует сходный с идеями Строссона аргумент о том, что в обыденном языке можно найти некоторый общезначимый смысл понимания того, что такое мораль. С точки зрения одного из основателей этой этики К.О. Апеля, уже тот факт, что мы спорим о моральных понятиях, свидетельствует о том, что мы имеем общий предмет для разговора, что у нас, следовательно, имеется некоторый исходный смысл, способный составить основу начала разговора.

Принципиальной для этики дискурса становится идея предпочтения коммуникативного действия стратегическому. Ю. Хабермас, прямо определяющий свою этическую теорию как этику дискурса, следующим образом определяет различие между стратегическим и коммуникативным действием: «В то время как в стратегическом действии один *воздействует* на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения для того, чтобы *понудить* его к продолжению столь желанного общения, в коммуникативном действии один предлагает другому *рациональные мотивы* присоединения к нему в силу скрепляющего иллокутивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту»¹.

В случае добровольного согласия на участие в дискурсе между собственно речевыми актами и действиями не оказывается принципиальной разницы, так как говорящий принимает на себя обязательства действовать в соответствии с предложенными им же самим критериями и допускает, что эти критерии будут приемлемыми и для других. Он предполагает возможность коррекции собственного представления и орга-

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие.— СПб., 2000.— С. 92.

низации совместного действия, то есть собственно дискурса, направленного на такую коррекцию. «Опираясь на базу значимостей, участвующих в коммуникации, которая нацелена на достижение понимания, говорящий может... принимая на себя гарантии подкрепления какого-либо допускающего критику притязания на значимость, побудить слушателя принять его приглашение к речевому акту и вместе с тем достичь скрепляющего эффекта, обеспечивающего присоединение слушателя к процессу интеракции в целях продолжения последнего»¹.

Конечно, между действием, направленным на обсуждение моральной проблематики, и иным практическим действием, подчиненным моральным критериям, есть вполне ощутимая разница. Но ведь еще Сократ говорил о том, что в морали невозможно знать и не действовать. В пределах этики Сократа подтверждение этого тезиса вызывает определенные сложности. Они связаны с предельно абсолютистским характером его этики, с утверждением о том, что для счастья достаточно одной добродетели. В таком случае мораль существует как бы ради самой морали. В современной этике такого утверждения не делается. За человеком признается право действовать ради удовлетворения своего интереса, и это вполне объясняет то, почему он непременно будет действовать, а не ограничится лишь обсуждением нравственных проблем. Но действие, направленное на удовлетворение собственного интереса, тем не менее рассматривается в этике дискурса как такое, которое может осуществляться лишь по нравственным канонам, несущим на себе определенные черты морального абсолютизма, то есть по таким канонам, которые, будучи признаны участниками дискурса, уже никогда не будут нарушаться.

Такая постановка вопроса потребовала некоторой коррекции кантовского категорического императива. В представлении Хабермаса, он должен иметь следующий вид: «Моральный принцип понимается таким образом, что он исключает как недейственные те нормы, которые не могли бы получить квалифицирован-

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие.— СПб., 2000.— С. 93.

ного одобрения у всех, кого они, возможно, касаются, Облегчающий достижение консенсуса связующий принцип должен, таким образом, твердо установить, что в качестве действенных принимаются только те нормы, которые выражают *всеобщую волю*: они должны, как вновь и вновь утверждает Кант, годиться для «всеобщего закона». Категорический императив можно понимать как принцип, который требует, чтобы *способы действия* и определяющие действие *максимы* и соответственно учитываемые ими (а значит, и воплощаемые в нормах действий) *интересы* допускали обобщение»¹. Исходный принцип морали, основанный на переформулированном в представленном выше виде кантовском императиве, и позволяет вести дискурс.

Представители некогнитивистских этик обвинят Канта в формализме, в том, что в этике, основанной на познании, то есть как на метафизических построениях, так и на определенных видах интуиции, никогда не удалось еще достигнуть безусловно определенных выводов. Хабермас опровергает это возражение на основе утверждения о том, что важен не сам конечный вывод, а именно тот принцип, на базе которого может происходить моральная дискуссия, на основе которого может вестись разговор, направленный на достижение консенсуса.

Сама процедура дискурса представляется Хабермасом как реальный разговор, вовлекающий возможно большее количество участников. Это связано с развитием демократических процедур, совершенствованием механизма принятия решения. Таким образом, при схожести некоторых идей относительно источника морали, в частности — опоре на кантовский принцип универсализации, на идею рефлексии в смысле сравнения различных мнений и различных нравственных теорий при моральной аргументации, позиция Хабермаса все же радикально отличается от изложенной выше позиции Ролза. «Вступая в моральную дискуссию, — говорит Хабермас, — ее участники разворачивают в рефлексивной установке свои коммуникативные действия с целью восстановления нарушенного

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб., 2000. — С. 100.

консенсуса... В согласии подобного рода выражается некая *общая воля*. Но если согласие подобного рода должно порождать моральные дискуссии, то недостаточно, чтобы отдельный индивид раздумывал над тем, может ли он согласиться с той или иной нормой. Недостаточно даже, чтобы все по отдельности и каждый для себя предавались таким раздумьям, прежде чем отдать свои голоса за то или иное решение. Скорее требуется так сказать «реальная» дискуссия, в которой принимали бы совместное участие все заинтересованные лица»¹.

Еще одним известным философом, предложившим исходные посылки для развития этики дискурса, является К.О. Апель. Хабермас говорит о нем как о своем учителе и наставнике. Позиции названных мыслителей по вопросам о принципах построения и перспективах развития современной этики во многом совпадают. Основное отличие заключается в том, что Апель использует понятие предельного основания, допускает апелляцию к идеальному коммуникативному сообществу, которая становится необходимой для отдельного лица тогда, когда оно не может избежать необходимости принятия стратегических решений.

Апель говорит о том, что человечеству нужна новая всеобщая этика, основанная как на знаниях, так и на здравом смысле. Эта этика должна исходить из принципиального тезиса о том, что в процессе принятия моральных решений должны быть учтены интересы всех участников, даже интересы будущих поколений. Сам же процесс принятия решений выглядит как дискурс, идеально и реально осуществляемый разговор, включающий неограниченное количество участников. Свой метод Апель называет трансцендентальной прагматикой. Он раскрывает смысл этого положения, показывая значение лингвистического поворота, имеющего место в современной философии. Суть этого поворота в отражении того существенного факта, что сам язык предполагает общение людей, развивается в результате их взаимоотношений. Следовательно, язык содержит в себе включенное нравственное отношение

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб., 2000. — С. 106.

и то, что в языке употребляются моральные понятия, уже само по себе говорит о том, что люди имеют общие представления о содержании этих моральных понятий. Признание наличия исходного смысла морали в понятиях обыденного языка составляет прагматическое основание нравственности. Трансцендентальное основание составляют те выводы, которые можно сделать на основании посылки о том, что человек принадлежит к неограниченному коммуникативному сообществу, т. е. что между всеми людьми предполагается определенная нравственная связь.

Любое познание, с точки зрения Апеля, предполагает включенное нравственное отношение. В этом смысле исходная посылка Декарта, абсолютизовавшего познавательное отношение, точно так же, как и мысль Гуссерля, пытающего вывести все за скобки и оставить одиноко мыслящего субъекта, — не верны.

На этику научного сообщества, как известно, обращал внимание Ч. Пирс. Апель высоко оценивает его взгляды и даже посвящает исследованию творчества Пирса специальную работу под названием «Чарльз Пирс: от прагматизма к прагматицизму». С точки зрения Апеля, для Пирса является принципиальным заключенный в научном знании фаллибилизм, то есть представление о том, что всякое научное знание обладает лишь относительной истиной и приобретается за счет отбора выраженного в гипотезах вероятностного представления. Апель показывает, что фаллибилизм выражает важный аспект позднего прагматизма Пирса. Он может быть охарактеризован в терминах «критического здравого смысла». Последнее предполагает, что любые научные утверждения, какими бы достоверными они ни казались и как бы они ни подтверждались другими соотносимыми с ними положениями науки и индуктивными выводами, исходят из предварительного допущения, содержащегося в самом выводе. «Даже наиболее фундаментальные, практически несомненные посылки предварительно предполагаются в этих (научных) выводах, такие как, например, что есть реальные вещи, что они воздействуют на наши ощущения»¹. По

¹ *Apel K.O. Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism. University of Massachusetts. — Amherst, 1981. — P. 36.*

существо, эти допущения следуют из здравого смысла и предполагают согласие между людьми, определенного рода консенсус, который достигается постепенно, в историческом времени благодаря сравнению разных мнений и отбору наиболее достоверных представлений.

Как отмечает Апель, Пирс понимал развитие науки именно в смысле учета интересов научного сообщества, принятия во внимание всех высказанных идей, что постепенно ведет к более полному пониманию¹. Достижение знания через научное общение предполагает активно участвующих в поиске людей, которые являются не только учеными, но выступают также как носители определенной морали и определенных политических представлений. По мнению Апеля, на этом пути открывается возможность дополнительной интерпретации идей Пирса, выходящая за рамки его собственно научных представлений. «...Будущее, — отмечает Апель, — поскольку оно представлено человеческими существами, так же, как воспитание, представленное через педагогическое понятие учеников, не может быть на практике рассмотрено просто как объект возможных манипуляций до такой степени, которая уже ничем не детерминирована. Та степень, до которой манипуляция возможна или желательна, с точки зрения социальной технологии, предполагает коммуникативное понимание между тем, кто производит манипуляцию, и тем, кто, как предполагается, становится субъектом планового управления в будущем»². Любые преобразования при таком подходе не могут не только устранить того или иного человека в смысле прекращения его физического существования, они не должны также грубо попираť его интересы.

Апель, таким образом, рассматривает проблему общественной коммуникации гораздо шире, чем это полагал возможным сделать Пирс, относящий свою этику главным образом к жизни научного сообщества. Методология, предполагающая апелляцию к языковому контексту, общению для трансцендентального обо-

¹ *Apel K.O. Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism. University of Massachusetts.— Amherst, 1981.— P. 194.*

² Там же.

снования априорных положений научного знания, заранее предполагаемых в выводе, переносится Апелем на нравственные понятия. По его собственным словам, «...в проблеме коммуникации, которую Пирс признает как проблему, касающуюся предположений современной логики науки, мы... находим начало программы дополнения прагматистского анализа возможного опосредования теории и практики. Это опосредование заключается не только в установлении консенсуса так, как его понимал Пирс, но содержится в такой интерпретации научного поиска, которая могла бы гарантировать самоконтроль в человеческих технологических привычках. Цель более всего заключается в консенсусе относительно интерпретации значений, который устраняет нагруженное риском историческое взаимодействие между людьми»¹. В этом Апель видит цель гуманистического прагматизма, который, по его выражению, «идет дальше Пирса»².

По мнению Апеля, выраженному в его выступлении на философском конгрессе в Москве в 1993 г., нам нужна не просто этика самопожертвования, осуществляемого ради науки группой ученых, а общечеловеческая этика. Она может строиться на основе исходной посылки: «Я аргументирую, следовательно, Я состою в неограниченном сообществе». Эта посылка позволяет сделать важные выводы нравственного порядка, а именно: а) все конфликты должны решаться лишь практическими дискурсами, б) все интересы должны быть представлены в дискурсе, включая и интересы последующих поколений, в) последствия принимаемых нами решений должны быть приемлемыми. Таким образом, люди не должны отказаться от собственных интересов, но они должны отказаться от стратегических средств реализации этих интересов, ибо такие средства обязательно окажутся связанными с насилием и грубым подавлением интереса другого.

Апель полагает, что монополия власти дает возможность современному правовому государству избавить граждан от принятия стратегических решений. Это, с

¹ *Apel K.O. Charles S.Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism. University of Massachusetts.— Amherst, 1981.— P. 195.*

² Там же.

точки зрения Апеля, весьма важное достижение. Но в современных условиях, когда не все государства являются демократическими, возможна агрессия одного государства против другого. Поэтому само правительство, по-видимому, не может избежать необходимости принятия стратегических решений.

Проблема, соответственно, заключается в том, как действовать, если разрешение конфликтной ситуации невозможно коммуникативными средствами. В таком случае, согласно Апелю, нужно действовать так, как если бы ты был членом «идеальной коммуникативной общности». Но это соответствует несовершенному обществу. В долговременном плане нужно организовать общество так, чтобы необходимость принятия стратегических решений была исключена.

Мысль об избавлении людей от бремени стратегических решений представляется весьма интересной. Это, действительно, было бы огромным облегчением бремени морального выбора, ведь даже в отношении себя человеку труднее всего принимать поворотные решения судьбоносного характера, тем более мучительно принимать такие решения за других, ограничивая или вообще лишая массы людей права реального выбора.

Тем не менее я полагаю, что общество и в перспективе своего развития не будет полностью избавлено от необходимости принятия стратегических решений. Даже если все человечество всемерно разовьет демократические институты и станет в политическом отношении более однородным, если будет преодолена угроза открытых военных конфликтов, стратегические решения все равно будут необходимы при выборе глобальных альтернатив, например, освоении новых источников энергии, ограничении каких-то видов потребления во имя преодоления опасности экологического кризиса. Развитие науки предоставляет человечеству огромные возможности. Но оно же ставит его перед альтернативами, скажем, такими как клонирование, геновая инженерия, направленная на изменение (совершенствование) человека. Даже разрешение или запрещение развития определенных областей фундаментальной науки, не говоря уже о практическом применении этих результатов, является стратегическим решением.

Важно также подчеркнуть, что выработать такие правила морали, а также такие правила политического и правового порядка, которые принимали бы в расчет интересы всех участников дискурса, крайне трудно. Конфликтные ситуации всегда приходится разрешать на основе конкретных решений, учитывающих многообразные обстоятельства. Универсальные правила дают для определения этого очень мало. В этом заключается основное возражение против универсалистской тенденции, развивающейся на базе кантовской методологии.

■ 5.4. После добродетели

Под названием, обозначенным как заглавие данного параграфа, в 1981 г. вышла книга американского профессора Аласдера Макинтаира. В ней предпринимается обстоятельный критический анализ всей современной этики. Макинтаир считает, что она находится в глубоком кризисе, суть которого в том, что оказалась потеряна связь с традицией, которая давала возможность найти основания для утверждения определенных этических принципов. Эта традиция в каждом конкретном случае была связана с жизнью определенных сообществ, причем вопросы успеха жизни самих этих сообществ, их коллективного блага казались для этики прошлых лет чем-то естественным. Так была построена, например, аристотелевская этика. В современной этике само понятие блага, как это не странно, оказалось вынесенным за пределы морали. «Политика, как понимал ее Аристотель, есть практика с благами, внутренними по отношению к ней. Политика, как ее понимал Джеймс Милль, не является таковой»¹. В результате и возникла ситуация после добродетели. С точки зрения Макинтаира, это такая ситуация, в которой можно с одинаковой степенью убедительности отстаивать разные, даже прямо противоречащие друг другу этические принципы.

Макинтаир приводит следующие примеры, показывающие, что некоторые нравственные принципы, так

¹ Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали.— М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С. 307.

или иначе получающие значение в современной культуре, действительно, выглядят как такие положения, которые могут быть приняты в качестве обоснованных в равной степени, хотя они и противоречат друг другу:

- а) в современной войне невозможно предсказать ее дальнейший ход, следовательно, критерии справедливости не могут быть точно установлены. Отсюда — вывод о том, что всем надо быть пацифистами;
- б) единственный способ сохранения мира заключается в сдерживании агрессора, значит, надо укреплять армию и давать понять, что наша политика вовсе не исключает применения военной силы.
- а) каждый человек обладает определенными правами, включая право на его тело, следовательно, женщина имеет право на аборт;
- б) я не могу желать, чтобы моя мать имела возможность прибегнуть к аборту, будучи беременна мной, следовательно, аборты недопустимы.
- а) справедливость требует, чтобы каждый гражданин имел равные возможности для развития своих способностей;
- б) каждый человек имеет право брать на себя те обязательства, которые он хочет. Отсюда, врачи, учителя могут практиковать на таких условиях, какие им кажутся выгодными для них, а пациенты и родители, соответственно, могут выбирать врачей или учителей. Но тогда не все имеют равные возможности¹.

Этот список можно было бы продолжить, и он фактически не имел бы конца, особенно, если учесть те проблемы, которые возникают в медицине в связи с применением новых технических средств, в связи с возможностью значительно продлевать человеческую жизнь, сохранять его в состоянии комы или предсказывать неотвратимость его судьбы.

Макинтаир считает, что нельзя указать никакого основания для определения приоритета тех или иных принципов, для того чтобы можно было выстроить их иерархию, позволившую бы руководствоваться вначале одним принципом, как более фундаментальным, и лишь затем обращаться к другому. Это переворачивает ситуацию в современной этике таким образом, что

¹ Макинтаир А. Указ. соч.— С. 11 — 13.

всякие теоретические положения, ссылки на этические учения прошлых лет или прямые апелляции к логике и разуму используются только для того, чтобы подтвердить те моральные решения, которые уже имеются, которые пытаются аргументировать лишь для придания им видимости большей убедительности. Данную ситуацию Макинтаир характеризует как массовое распространение эмотивизма, имея под этим в виду не одно конкретное учение, сформированное на основе аналитической философии, а ситуацию в культуре современного человечества в целом. Он говорит о том, что современная этика фактически представляет странный конгломерат каких-то унаследованных из прошлого моральных идей, принципов, а также логических операций, в которых одни принципы пытаются вывести из других. Но все это ни в каких теориях не выглядит согласованным, в позитивном плане не удастся последовательно провести доказательство ни одного тезиса, в то же время критические задачи удаются вполне успешно. Всякое положение оказывается возможным подвергнуть сомнению, и это сомнение подтверждается вполне основательными соображениями.

Это, с точки зрения Макинтаира, как раз и показывает, что мораль вне связи с исторической традицией, вне связи с устойчивыми представлениями, верованиями сплоченных групп людей оказывается бессильной в своих попытках дать собственное обоснование. Отсюда мораль как раз все более и становится маской для выражения личных предпочтений, из чего, собственно, и исходил эмотивизм. Более того, Макинтаир делает вывод, что современное общество вообще неспособно принимать моральные решения на основе тех или иных принципов. Это не означает, что оно не решает встающие перед людьми моральные проблемы, не разрешает конфликтные ситуации, но все это, согласно Макинтаиру, делается отнюдь не на основе каких-то определенных принципов. «Современная систематическая политика, будь то либеральная, консервативная, радикальная или социалистическая, должна быть просто отвергнута с точки зрения, которая обязана истинной приверженности традиции добродетелей, потому что современная политика сама выра-

жает в своих институциональных формах систематическое отвержение этой традиции»¹.

Макинтаир отнюдь не оценивает это явление положительно. Наоборот, он ставит своей задачей показать всю опасность и недопустимость такого поворота. «Явление эмотивизма в шкуре... разнообразных философских направлений весьма сильно убеждает меня в том, что мой собственный тезис надо определять в терминах конфронтации с эмотивизмом. Потому, что один из путей оформления моего тезиса о том, что мораль не есть то, чем она была когда-то, состоит в утверждении, что в значительной степени люди сейчас говорят, думают и действуют так, как *будто* эмотивизм был верен, независимо от того, какие теоретические взгляды они исповедуют. Эмотивизм стал частью нашей культуры. Конечно, говоря это, я не просто утверждаю, что мораль представляет не то, чем она была; более важно, что то, что было когда-то моралью, до некоторой степени исчезло вообще, и что это означает вырождение, смертельную культурную потерю»².

В качестве основной причины кризиса современной морали Макинтаир полагает изменение характера производства, выход его за пределы семейного дела и ориентацию на массовое потребление. «Ключевым моментом при возникновении современности был выход продукции за пределы дома. Пока работа по производству продукции происходила внутри дома, эта работа легко и правильно понималась как работа по поддержанию дома и тех частей общества, которые в свою очередь поддерживают дом. По мере того, как продукция выходила за пределы дома и становилась на службу безличному капиталу, мир работы становился все более оторванным от всего, что, с одной стороны, связано лишь с биологическим выживанием и воспроизведением рабочей силы и, с другой стороны, с институтом приобретательства. *Pleonexia*, порок в аристотелевской схеме, является теперь движущей силой современной производственной работы. Соотношения средств и целей в такого рода работе — например, на

¹ Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали.— М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С. 345.

² Там же.— С. 33.

производственной линии — являются необходимо внешними по отношению к благам тех, кто ищет этих благ, занимаясь работой. Такая работа, следовательно, изгоняется из сферы практик с благами, внутренними по отношению к практикам. И соответствующие практики в свою очередь — на задворки социальной и культурной жизни. Искусства, науки и игры рассматриваются в качестве *работы* только специалистами, составляющими меньшинство: остальные из нас принимают выгоды нашего свободного времени только в качестве зрителей или потребителей»¹.

Этот анализ, собственно, не нуждается в особых комментариях. С ним можно вполне согласиться. Современная этика действительно столкнулась с ситуацией, когда традиционная этическая категория блага оказалась за пределами самой морали. То, к чему человек может стремиться в современном обществе все более и более рассматривается как личное дело каждого. Этика же постепенно сосредотачивается на вопросе о том, как при такой установке, как при различиях в жизненных ориентациях, в тех ценностях, которые определяют цели личностного бытия, можно все же жить сообща. Она все более и более становится этикой правил. Отсюда в центр этической проблематики выходит проблема эгоизма и возможности, которая мораль может предложить в плане его ограничения. «Только в XVII и XVIII столетиях мораль стала восприниматься в качестве способа решения проблем, возникающих из-за людского эгоизма, а содержание морали было приравнено по большей части к альтруизму. Потому что в тот же самый период люди стали считаться созданиями, которые обладают по своей природе довольно опасной мерой эгоизма; и как только мы приходим к этому выводу, становится очевидным, что альтруизм социально необходим и в то же время невозможен, а когда он все-таки встречается, то попросту необъясним. С традиционной аристотелевской точки зрения таких проблем не возникает. Ибо воспитание во мне добродетелей приводит к тому, что мое благо совпадает с благом людей, с которыми я связан узами человеческого общества. Ни-

¹ Макинтаур А. Макинтаур А. После добродетели: Исследование теории морали.— М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С. 307.

какое преследование мною своего блага не противоречит преследованию вами ваших благ, потому что это единое благо не является ни моим, ни вашим — блага не являются частной собственностью»¹.

Почему же современное общество сделало столь решительный поворот в области морали и столкнулось в результате этого со значительными проблемами личного самоопределения человека.

Одна из причин, конечно, заключается в потере факта наглядности взаимной зависимости людей в современном производстве и подъеме самого этого производства на такую высоту, которая сделала привычный в прошлом вопрос о выживаемости, борьбе с природой как бы не столь актуальным. В современном обществе появляется элита, которая стоит очень далеко от решения каких-то насущных жизненных проблем. Не случайно поэтому некоторые философы стали рассматривать игру как самоценный и высший вид человеческой деятельности.

Весьма неопределенный термин «духовное», сплошь и рядом употребляемый не только в религиозной, но и светской культуре современного общества, все меньше и меньше понимается в связи с такими видами интеллектуальной творческой деятельности, которые обеспечивают материальное производство. Между тем, если мы зададимся вопросом о том, что же может свидетельствовать о действительной высоте развития человеческого духа и попытаемся выделить здесь какой-то объективный критерий, то вряд ли мы сможем указать иное основание, кроме того, которое будет говорить о том, насколько эффективно дух, а точнее сознание человека и человечества, справляется с возникающими в поле этого сознания историческими задачами. Конечно, в отдельных видах духовной деятельности человечество весьма далеко ушло от задач обеспечения материального производства. Скажем, в театральном искусстве решаются очень многообразные задачи воспитательного, нравственного, эстетического характера. Например, изображение на сцене несчастной любви весьма далеко от какой-то связи с оптимальны-

¹ *Макинтаур А.* После добродетели: Исследования теории морали.— М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С. 308—309.

ми условиями выплавки стали. И все же любят и ненавидят за что-то, за те качества, которые герои реализуют именно в процессе общественной жизни, так или иначе ориентированной на удовлетворение потребностей людей, мешают любви те, кто придерживается определенной, возможно устаревшей традиции, но традиция сама по себе всегда связана с условиями воспроизводства некоторых социальных отношений. Эти же отношения прямо или опосредованно связаны со всеми условиями осуществления общественного производства, в конечном счете — с особенностями разрешения развивающегося противоречия между обществом и природой, которое, кстати говоря, постоянно нарастает, так как антропогенная нагрузка, оказываемая обществом на природу, увеличивается. Таким образом круг замыкается. Даже весьма далекие от производства виды отношений оказываются связаны с ним и имеют в эффективности производства некоторые критерии собственного совершенства. Это, конечно, совсем не означает, что все человеческие отношения выводятся из производства. Совсем наоборот, многие из них могут даже навязывать производству его цели, в том числе цели, возможно, ложные, искаженные, но они не могут быть совершенно независимы от него.

Увеличение противоречия между обществом и природой означает необходимость постоянной интенсификации человеческой деятельности, в том числе и интенсификации личной трудовой деятельности. Это означает, что критерии, определяющие меру достоинства человека, обязательно должны быть связаны с критериями, показывающими эффективность его труда, степень его вклада в общественное благо. Но современное общество весьма неоднородно в социальном плане. Некоторые люди трудятся в нем очень эффективно, другие же просто растрачивают результаты труда и столь необходимые для продолжения существования человечества ресурсы. При этом ложные цели бытия человека ведут не к разрешению противоречия между обществом и природой, а, наоборот, к его усугублению. Задачи духа, понятия вне связи с обеспечением условий существования человечества, вне связи с решением вставших перед обществом ис-

торических задач как раз и могут навязывать самому производству ложные цели.

Я думаю, что та причина, которую указывает Макинтайр для объяснения кризиса в современной этике, не является в своем роде единственной. Мне кажется, что традиционная проблематика блага все более и более устраняется из области этического интереса не только потому, что производство меняет свой характер, потому, что оно укрупняется, перестает быть семейным делом и, соответственно, происходит разрушение тех сообществ, которые ранее являлись носителями моральной традиции. Дело также не в том, что разум демонстрирует бессилие формализма при обосновании морали, а в том, что само производство имеет такой характер, который в очень малой степени может быть оправдан разумом. Беда не в том, что производство ориентируется на массовое потребление, а в том, что само это потребление становится в высшей степени неразумным. Современное человечество совершенно неразумно растрчивает ресурсы, поступая тем самым несправедливо по отношению к будущим поколениям, оно живет нервной, неразумной жизнью, работает на обеспечение перемещения огромных масс людей с огромными скоростями, для того, чтобы эти люди, используя ресурсы всего мира, могли снова и снова создавать все более громадные мегаполисы, все более быстрые средства передвижения, делающие возможной жизнь в таких мегаполисах. Огромные усилия человечества уходят на энергетическое обеспечение таких видов деятельности, которые ничего не дают человеку для его интеллектуального развития, которые просто заполняют свободное от работы время. Человечество потребляет массу ненужных вещей и с помощью рекламы втягивает людей во все новое и новое потребление. Если все это не будет остановлено, человечество будет все более и более втягиваться в такой тип производства, которое, как снежный ком, неизбежно скатится с горы, разлетевшись на куски в силу того, что планета Земля просто не выдержит возложенной на нее антропогенной нагрузки.

Продолжая логику рассмотрения вопроса, предложенную Макинтайром, согласившись с ним в том, что мораль по существу не может нормально существовать,

если определение блага выносится за ее собственные пределы, можно поставить вопрос о том, что же ждет человечество на дальнейшем пути его нравственного развития. Если пропадает та этика, которая была связана с существованием локальных сообществ и локальных моральных традиций, то какая же этика может остаться после этого? Может ли она быть только этикой правил, ищущих способы согласия между людьми, живущими своими особыми жизнями, потерявшими связь с целым в смысле заботы о каком-то общем благе, или же ситуация все же выйдет не столь трагично, есть какой-то выход, какая-то надежда на то, что понятие блага все-таки вернется туда, где ему надлежит быть, т. е. в лоно самой этики, в лоно морального сознания человека, ищущего способ объединения целей своей индивидуальной жизни с целями бытия других людей.

Я думаю, что на поставленный вопрос можно дать положительный ответ. Распад этики как этики локальных сообществ означает только то, что мы находимся в процессе возникновения иной общечеловеческой этики, которая сама по себе отражает тенденцию возникновения глобального мира. Эта этика, конечно, не может ограничиться только нейтральными правилами, только общими представлениями о справедливости в том варианте, как это представлено в так называемом нейтралистском либерализме и отражено, в частности, в концепции Ролза.

Анализируя этические концепции прошлого, Макинтайр делает очень важный вывод о том, что понятие блага всегда было тем исходным минимумом, с которого в принципе начиналось развитие представлений человека о самом себе, о целях своего бытия, о возможном сценарии его собственной жизни. Он раскрывает это через понятие нарративного единства (стремления к единству истории и собственной жизни). Знакомясь с историями жизни других людей, человек хочет вписать свою жизнь в логику предлагаемых ему сценариев. Он воспринимает эти сценарии с точки зрения их рациональной рефлексии и с самого начала исходит из идеи о том, что они могут стать понятными для него. Точно также он хочет написать сценарий собственной жизни, как понятный для дру-

гих. «Быть субъектом нарратива, простирающегося от рождения до смерти,.. значит быть постижимым для действий и опыта, которые составляют нарратируемую жизнь. То есть нужно быть готовым к тому, чтобы дать в качестве ответа на вопрос определенного рода объяснение того, что человек сделал, или что случилось с ним, или чему человек был свидетелем на ранней стадии своей жизни»¹. Отсюда понятно, что человек, собственно, постоянно смотрит на себя глазами других людей и человечества в целом, что он постоянно ведет незримый диалог со своими оппонентами и союзниками, даже если это и не приобретает актуальную форму. Я думаю, что подобные мысли сами по себе мало у кого могут вызвать возражение. Они разделяются многими современными этиками. Хабермас, например, еще более категорично говорит: «Тот, кто произносит моральные суждения и совершает моральные действия, должен рассчитывать на согласие неограниченного коммуникативного сообщества; тот, кто реализует избранную с сознанием ответственности историю жизни, должен рассчитывать на признание со стороны этой идеальной аудитории»².

С чего же человек может начать свой нравственный путь? Конечно, с тех идей, которые предлагаются ему его ближайшим окружением, его родителями, родственниками, лицами, организующим учебный процесс, товарищами по колледжу и т. д. Но должен ли он всем этим ограничиться? Конечно, нет, особенно в современном мире, который предлагает нам необычайные информационные возможности.

Одним из принципиальных допущений разбираемой выше этики дискурса, а также и теории справедливости Ролза является положение о постоянной возможности пересмотра исходных положений, вводимых в дискурс, о рефлексивном равновесии, которое является динамическим балансом между исходными моральными суждениями, принципами, нравственными теориями и теориями более общего уровня обобщения.

¹ *Макинтаир А.* После добродетели: Исследования теории морали.— М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— С.294.

² *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии.— 1992.— № 2.— С. 40.

Разбирая источники формирования собственной теории, Хабермас упоминает теорию Ж. Пиаже и идеи Л. Кольберга.

Пиаже рассматривает процесс обучения как переход от интерпретации $X-1$ к интерпретации $X-2$ таким образом, что обучающийся на основе интерпретации $X-2$ может объяснить недостаточность интерпретации $X-1$. Кольберг применяет тот же принцип к культурным инвариантам нравственности и показывает, что система $X-2$, всегда оказывается обладающей большей устойчивостью. В рассуждениях Пиаже и Кольберга заложена идея конструктивной интерпретации нравственности как такого объяснения, которое каждый раз предлагает большее основание для убеждения в правильности наших действий. При этом исходная посылка не отвергается совершенно, а лишь преобразуется.

Применительно к понятию блага это может означать, что оно само не остается неизменным не только в истории развития этики, но и в процессе индивидуального нравственного развития каждой отдельной личности. В этом смысле неважно то, что человечество начинает свою нравственную историю с представлений локальных сообществ, а развивающаяся личность — с моральных представлений ее ближайшего окружения. Общее направление движения, которое вполне может быть осмыслено как конструктивный процесс, как расширяющийся дискурс, неизбежно приведет к формированию общечеловеческой этики, в которой понятие о благе снова окажется внутри самой морали. Это, с нашей точки зрения, будет означать, что каждая личность опять и опять будет искать способ своей идентификации с человечеством, с его общей историей, в конечном счете — с теми историческими задачами, которые человечество решает на данном этапе своего развития. Подтверждения развитию этого процесса очевидны. Совсем не все в современном обществе стремятся только к такому потреблению, которое просто заполняет свободное время. Общественные и политические деятели, ученые, конструкторы ставят в своей жизни совсем иные задачи, ищут иные истории, они не могут удовлетвориться только этикой правил. Без понятия общего блага, без самоидентификации с человечеством их жизнь становится бессмысленной.

В современных моральных дискуссиях, касающихся вопроса о правах человека, преобладающей является либеральная точка зрения. Можно сказать, что преобладает даже позиция нейтралистского либерализма, считающего, что можно выработать некоторые общие правила поведения без предварительного согласия о ценностях и не концентрировать общественное внимание на формировании личных качеств. Мне кажется, что такой подход недостаточен. При решении конкретных вопросов нравственной жизни есть необходимость аргументировать как с позиций либерализма, так и с коммюнитаристских позиций. Последнее предполагает, что мы должны говорить об общественном благе и как-то попытаться его определить. Это, может быть, вызовет большой разброс мнений, но без представления о том, что общественное благо существует и является значимым для мотивации поведения, невозможно говорить о долге людей перед будущими поколениями. Либеральная точка зрения, исходящая из позиции эмпирического индивида с его частными желаниями, и государства, гарантирующего такой общественный порядок, который позволяет удовлетворять эти желания, не вступая в конфликт с другими людьми, собственно не может привести никаких определенных аргументов в обоснование нашего долга перед будущими поколениями, в осуждение самоубийства, проституции, коммерческих сделок с продажей органов человека. В то же время, если мы встанем на позиции коммюнитаризма и будем исходить из понятия общего блага, аргументы против дозволенности самоубийства, проституции могут быть легко приведены.

Нет сомнения в том, что тело человека является условием существования его сознания. Но сознание, несмотря на всю уникальность каждой отдельной жизни, не является исключительно личным образованием. По условиям своего формирования и базовым принципам функционирования — это общественный продукт. Каждый человек мыслит, конечно, сам, но те мыслительные формы, которые он использует, являются исторически развитыми и представляют общественное достояние. Так как без общества, без сознания других людей формирование индивидуального сознания в принципе невозможно, последнее в свою оче-

редь не может рассматриваться как исключительно индивидуальное достояние. Оно необходимо не только отдельному индивиду, обладающему сознанием, но и другим людям, так как в принципе является условием существования сознательной жизни общества, условием преемственности сознания, которая осуществляется в культурно-историческом развитии всего человечества. Отсюда ясно, что человек не может произвольно распоряжаться своей жизнью, он имеет долг перед будущими поколениями, так как без его индивидуального сознания в принципе будет невозможно существование сознания людей как коллективного общественного достояния, как общего блага. Точно также не может человек и во всех отношениях рассматриваться в качестве хозяина своего тела, ведь именно оно является уникальным биологическим носителем сознания.

Макинтаира смущает то, что современное общество не может предложить каких-то базовых принципов, на основе которых моральные проблемы могли бы быть однозначно решены, он говорит о том, что моральные конфликты вообще решаются не на основе каких-то принципов, а за счет субъективного произвола. Но я думаю, что это не совсем так, в ходе моральных дискуссий как раз осуществляется апелляция к принципам. Другое дело, что сами принципы приходят в столкновение друг с другом, например, принципы либерализма во многих отношениях противоречат коммюнитарным принципам. Этого, однако, не стоит бояться. Нужно просто однозначно зафиксировать, что решить моральные вопросы на основе какого-то одного принципа нельзя. Такая попытка была бы даже вредна, ведь принцип — это некоторая абстракция и, следовательно, — упрощение многообразных отношений человека с обществом, с другими людьми. Уже итоги развития древнегреческой философии показали, что жизнь в соответствии с одним принципом — это всегда упрощение и, в конечном счете — искажение нравственного бытия, превращение его в свою противоположность, то есть в эгоистичное, аморальное поведение. Современное общество в основном обсуждает не те проблемы, которые обсуждались греческими философами, но это совсем не означает, что его нравственная жизнь может быть организована в соответствии с каким-то одним ведущим нравственным принципом.

5.5. Этика долга и этика добродетелей

Завершив анализ ведущих теоретических подходов, проявивших себя в современной этике, попытаемся теперь ответить на вопрос о том, почему же человек все-таки хочет быть нравственным, почему он лично заинтересован в морали.

Проведенный нами ранее анализ позволяет выявить следующие направления, по которым философы пытались объяснить, как происходит объединение индивидуальной воли с общественной: заданное со стороны божественных форм стремление к совершенству в выполнении отведенной тебе социальной роли (Аристотель); подчинение судьбе, выполнение своего предназначения (стоицизм); выполнение божественных заповедей (религиозная этика); выражение собственного интереса при оправданном учете интереса другого (теории разумного эгоизма); нравственное чувство симпатии к тем, кто справедлив и вызванное эмоциональным резонансом желание быть справедливым самому (Юм); сострадание, вызванное тем, что человек мысленно ставит себя на место другого (Шопенгауэр, Кропоткин); нравственное чувство, основанное на моральных интуициях, на подкрепленном эстетическим восприятием мира стремлении к гармонии целого (Хатчесон, Шефтсбери); воспитуемые нравственные чувства (Вестермарк, Шарп); пантеистическое объединение деятельности героя с божественным замыслом (Джордано Бруно); следование критерию чистого разума, заключающемуся в правиле универсализации (Кант); самореализация на основе нравственных ценностей (персонализм, марксизм, теория риска Гьюйо). Как видим, подобные объяснения весьма многообразны.

При их сравнении обращает на себя внимание то, что в различных подходах решаются как бы две задачи: объяснение позитивного, направленного на достижение общественно значимого (в смысле решения некоторых практических задач развития общества) нравственного результата, и объяснение необходимости нравственных ограничений, не позволяющих человеку поступать дурно в смысле нанесения обиды другим людям, ущемления их интересов, унижения их достоинства. Это в ряде случаев предполагает и активное

поведение, направленное на поддержку слабого, выражающееся в благотворительности. Однако в рамках этических теорий, ориентированных на решение второй задачи, больше ставится вопрос о частичном преодолении социальных противоречий, достижении возможной при данных обстоятельствах гармонии, чем о задачах радикального преобразования общества, создания новых машин, новых технологий. Последнее, наоборот, даже часто осуждалось как то, что искажает нравственность или несовместимо с ней. Так, например, оценивает развитие техники Л.Н. Толстой в произведении «Восстановление ада».

Какая же традиция лежит за столь разными подходами к морали и как она представлена при ее обосновании? Для ответа на данный вопрос, с нашей точки зрения, следует провести различие между этикой долга и этикой добродетелей.

Этика долга предполагает одинаковое отношение к разным людям безотносительно их достижений в практической жизни. Это этика строгих ограничений и универсальной любви. Одним из способов ее обоснования является как раз универсализм. Другой тип этики представляет этика добродетелей. В ней допускается различное нравственное отношение к разным людям, потому что их достоинство зависит в этом типе этики от конкретных черт характера людей и их практических достижений. Моральные качества соотносятся здесь с различными социальными способностями и выступают как очень дифференцированные.

Сравнивая различные принципы описания человеческого бытия, П. Рикер предлагает «...в дополнение к теологическому этическому измерению ввести также измерение деонтологическое. Если первое открывает дорогу этике добродетелей, то второе — этике долга»¹. Близкий взгляд высказывает Р. Лукас. Он предлагает использовать позитивный и негативный критерии для определения моральности того или иного действия. Позитивный критерий требует соблюдения последовательности и взаимосвязи принципов внутри этической системы. Негативный критерий

¹ Рикер П. Человек как предмет философии // Вопросы философии.— 1989.— № 2.— С. 49.

исключает такую практику, как рабство, пытки, систематический обман и т. п.¹

Раскрывая понятие добродетели так, как оно было представлено в традиционной этике, Макинтаир говорит о том, что этика добродетелей, собственно, объединяла то, что может быть названо гипотетическими и категорическими императивами. Гипотетические императивы как такие нормативные предписания, которые показывают совершенный путь к достижению цели, были необходимы для нее, так как само понятие добродетели строится на основе принципа совершенства человека во всем, в каждом его действии.

Интерес к этой проблеме не случаен. Очевидно, что в различных способах построения нравственных систем фактически фиксируются принципиально различные типы нравственной мотивации. В одной из них нравственные характеристики берутся отвлеченно от индивидуальных качеств, имеющих значение в конкретных видах общественного производства. Они поэтому прекрасно сочетаются с требованиями, которые могут быть сформулированы абстрактным разумом и применены к субъекту, который, также пытаясь быть разумным, стремится взять верх над своими страстями. Эти требования и получают выражение в этике долга. Но в другой системе мотивации, там, где речь идет о качестве выполнения конкретных видов общественной деятельности, о достижении общественно значимых целей, нравственные характеристики просто не могут быть независимы от способностей субъекта, от его предрасположенности к выполнению определенного рода работы, от эмоций, сопровождающих достижения и неудачи. Это было пропущено многими философами, стремящимися к абстракциям, но было отмечено поэтами с самого начала человеческой цивилизации. Так, в поэме Гомера «Илиада» мы можем видеть то, что герои имеют различные градации и характеристики мужества. Грузный воин Аякс проявляет мужество в обороне, а быстрый Диомед — в атаке. Это различие зависит, даже, не только от их умения владения оружием, но и от биологической организации.

¹ См.: Мельвиль Ю.К. Новые веяния в метафизике США // Вопросы философии.— 1989.— № 6.— С. 146.

Интересно, что связь между моральными качествами характера и конкретными социальными способностями может быть найдена в этимологии английского слова добродетель (virtue). Выражение «by virtue», что в дословном переводе означало бы «посредством добродетели», в современном английском языке употребляется в значении «способа действия». Первичное значение выражения «добродетельный человек» означало «сильный, могущественный человек», т. е. человек, обладающий значимыми для данной культуры способностями, конкретными умениями. Нравственная характеристика явно не отделена здесь от социального качества.

Определение моральных характеристик человека в связи с его общественно значимыми достижениями отчетливо прослеживается в римской мифологии, где доблесть становится основным критерием определения меры достоинства личности. Греческая философия в итоге своего развития пришла к мысли о том, что люди и боги не вмешиваются в дела друг друга (Эпикур), а также к идее разделения морали как сферы проявления мотивов и практики, как сферы проявления результатов, не имеющих к добродетели прямого отношения (стоицизм). В римской же мифологии человек не только продолжает дело богов, но и сам может превратиться в бога в результате заслуг перед обществом и выполнения обязательств перед богами и мертвыми, как сын семейства, в конце концов, может превратиться в его главу. Подобное понимание близко первоначальному греческому пониманию добродетели как соответствия вещи своему назначению, что предполагает качественное выполнение человеком отведенной ему общественной функции, имея в виду результат его деятельности и оценку обществом его заслуг.

Кант, заложивший в свою концепцию только теоретические послышки этики долга, не учитывает, что моральные характеристики, связанные с конкретными социальными способностями, не могут быть совершенно отделены от эгоистических желаний. В результате он попадает в противоречие, выражающееся в том, что абстрактная нравственная воля противостоит конкретным, эмоционально насыщенным проявлениям субъективной жизни, и, в конце концов, лишается реальных оснований для своей реализации.

По существу в то же противоречие попадают те, кто утверждает необходимость обоснования морали из нее самой. Ясно, что в таком случае просто ничего нельзя сказать о первых принципах морали. Их действительно никак нельзя обосновать. Но такой подход ничего более, как наследие этики долга, имеющей свои корни в христианской позиции, трансформировавшей античную этику добродетелей за счет использования одной добродетели любви, превращенной в новый принцип социальной связи, направленной на сглаживание социальных противоречий, уравнивание достоинства людей и их взаимную поддержку.

В христианстве мораль выводится из воли бога. В рационалистической традиции Нового времени была сделана попытка выведения морали из разума отдельного индивида, которая и обернулась абстракцией универсализма.

За кантовскими идеями несомненно стоит стремление к выражению родового единства всего человечества. Но мы думаем, что на современном этапе совершенно неправомерно понимать мораль только в родовом, объединяющем людей едиными отношениями смысле. Не в меньшей мере она несет в себе индивидуализирующее, связанное с особыми предпочтениями в образе жизни и особыми социальными качествами начало.

Однако для того, чтобы показать, как мораль может влиять на развитие индивидуальных качеств личности, как она может способствовать развитию социально значимых способностей, необходимо использовать иную, по сравнению с Кантом и, вообще, по сравнению со всей рационалистической традицией Нового времени, методологию. Необходимо не разделять нравственный мотив и иные прагматические мотивы поведения человека, а, наоборот, показать, как они могут быть объединены.

Такую методологию, можно, на мой взгляд, найти в особым образом интерпретированном принципе дополнительности. В противоположность гегелевской диалектике этот принцип не предполагает превращения взаимодействующих сторон (дополняющих компонент) в борющиеся противоположности. Это означает, что ни одна из них не стремится занять доминирующую пози-

цию и выступить в качестве системоорганизующего принципа, в последовательно изменяющейся, но, в соответствии с гегелевской диалектикой, обязательно проходящей три общие стадии развития и приходящей к полному совершенству системе. Это означает возможность объединения разных сущностей под одной природой и предполагает, что данные сущности взаимообогащают друг друга. Применительно к исследованию человеческого поведения это означает то, что одни мотивы не просто действуют наряду с другими, а именно взаимообогащают и усиливают друг друга.

Учитывая подобный процесс объединения мотивов, можно попробовать дать ответ на вопрос о том, почему же человек должен быть нравственным не для общества, а для самого себя. Фактически такой ответ будет означать, что мы перешли от сущего к должному, от решения вопроса о том, что есть человек, как от факта, отраженного в теории, к вопросу о том, почему он должен быть моральным, т. е. преодолели логический запрет перехода от сущего к должному, наложенный Юмом, и запрет выведения добра из чего-то внешнего, отмеченный Кантом и Муром.

Можно ли свести мораль лишь к ограничениям, следующим из правила универсализации, к поведению на основе разума, освобожденного от мешающих трезвому рассуждению эмоций? Безусловно, нет. Со времен Аристотеля известно, что без эмоций нет нравственного действия. Но если в этике долга проявляются строго определенные эмоции сострадания, любви, то в этике добродетелей реализация нравственных качеств сопровождается многочисленными положительными эмоциями неморального характера. Это происходит потому, что здесь имеет место объединение нравственных и иных прагматических мотивов бытия. Причем ориентация поведения на нравственные ценности усиливает эмоциональное самоощущение в процессе удовлетворения не каких-то особых, «моральных» (их, с нашей точки зрения, не существует), а всех высших социальных потребностей личности. Например, радость творчества в общественно значимой деятельности выше радости творчества в простой игре, так как в первом случае человек видит в моральных критериях общества подтверждение дей-

ствительной сложности, иногда даже уникальности решаемых им задач. Это и означает обогащение одних мотивов за счет влияния других.

В этике добродетелей добро не может быть ни исходным, ни элементарным (далее неразложимым) понятием по той простой причине, что сами нравственные характеристики строятся здесь на базе представлений о выполнении социальных функций. Они отражают качество выполнения этих функций и потому не могут быть предельным недифференцированным обобщением в духе платоновского абсолютного добра.

В этике долга вопрос выглядит сложнее. В силу того, что человек берется здесь независимо от его социальных функций, добро приобретает абсолютный характер и действительно вызывает желание теоретика представить его в качестве исходной и рационально неопределимой категории для построения всей этической системы.

То, насколько перспективным является данный подход, возможно оценить, лишь посмотрев на историческую тенденцию развития общества. Рассматривая итоги ряда попыток обоснования морали, А.А. Гусейнов делает очень интересное наблюдение: несмотря на талантливую критику кантовского абсолютизма со стороны Гегеля и Шопенгауэра, тенденции, заложенные Кантом, живут в современных западных моральных теориях. Это объясняется тем, что кантовский абсолютизм коррелируется с реальной исторической тенденцией функционирования морали, которая заключается в том, что она освобождается от случайных, закреплённых отдельными традициями элементов и оттачивает именно всеобщие общечеловеческие принципы отношения людей друг к другу. Далее автор показывает, что в практическом плане кантовская философия явилась одним из оснований нового правосознания¹. Продолжая эту логику рассуждения, можно задаться вопросом о том, не сужается ли исторически область человеческих отношений, в которых необходима абсолютная мораль, или — область отношений, к которым применимы теоретические послышки этики долга?

¹ См.: Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. — М., 1995. — С. 58 — 62.

Как уже говорилось, попытки абсолютистского и интуитивистского понимания добра связаны с реальной общественной потребностью усиления нравственных мотивов поведения, направленных на интересы выживаемости рода, на защиту отечества, спасение другого человека, т. е. мотивов нравственного поведения, проявляющихся тогда, когда имеется резкое противопоставление личного и общественного интереса. Абсолютная форма добра в таком случае — не что иное как требование отдать безусловный приоритет общественному перед личным. В мотивационном плане поведение, направленное на реализацию «абсолютного» добра, связано с предвосхищающим действием отрицательных эмоций типа угрызания совести, сознания невыполненного долга. Человек, жертвующий жизнью ради других, сознательно или бессознательно рефлексирует ситуацию действия как положение, в котором жизнь с сознанием невыполненного долга будет для него хуже смерти.

Понятно, что, несмотря на все теоретические объяснения того, почему человек может пожертвовать жизнью ради других, в практическом плане это реакция подсознания, которая, как не крути — абсолютна, хотя бы потому, что она выходит за пределы контроля со стороны сознания. Но всегда ли общество будет требовать от своих членов жертвенного поведения? Думается, что создание совершенного правового порядка и соотносимое с этим развитие общества в сторону его гуманизации постепенно сокращают область отношений, связанных с необходимостью жертв или строгих ограничений собственных интересов. Тем самым происходит и сокращение оснований для абсолютистского подхода к морали. В развитии абсолютистской тенденции мораль как бы преодолевает сама себя, передавая свои функции гаранта равноудинакового отношения между людьми более действенному и в то же время более дифференцированному применительно к конкретным ситуациям жизни регулятору, т. е. праву.

Но это, конечно, не означает, что мораль изживает сама себя. Функции морали многообразны. В этике добродетелей происходит объединение моральных и иных прагматических мотивов бытия, и нравственная позиция индивида вполне может быть аргументирова-

на здесь на основе принципа обогащения одних эмоций другими без обращения к абсолютам.

Ясно, что сохранение целостности общественного бытия, в глобальном плане — выживаемость человеческого рода, конечно, очень важная миссия. Но она не может служить единственной характеристикой морали. Последняя влияет также на целевые установки поведения людей, представляет систему ценностей, в которых отражаются конкретные задачи воспроизводства общественного бытия на данном этапе исторического развития. Так как эти ценности не очевидны для каждого отдельного субъекта, специфической формой их предъявления, так же, как и в случае прямых запретов, является должное. Но это должное раскрывается как ценное в процессе обоснования морали и реально предстает для индивида благом тогда, когда он оказывается вовлечен в деятельность по реализации данных ценностей, когда у него формируются соответствующие этой деятельности высшие социальные потребности. Процессы включения индивида в деятельность, формирование его потребностей не укладываются, конечно, в рамки простого теоретического обоснования морали. Они являются результатом воздействия последней как ценностно-нормативной системы на человека. Но это, с нашей точки зрения, совершенно не означает невозможности обоснования морали. В самом практическом воздействии морали на поведение человека заключены абсолютные, отчужденные от него начала, заключающиеся в факте предъявления нормы, выработанной не этим человеком, а являющейся результатом длительной исторической практики. Однако именно через теоретическое обоснование данные, отчужденные от индивида элементы нравственной жизни могут получить разъяснение и, в конце концов, совпасть с его собственной нравственной волей.

Личная заинтересованность человека в морали, на мой взгляд, может быть объяснена на основе четырех принципов.

1. Сознание справедливости и чувство симпатии к тем, кто справедлив (Юм). Отсюда возникает стремление самому быть справедливым ради приобретения симпатии со стороны других людей.

2. Уважение любой формы жизни, сострадание, так как оно утверждается в концепции А. Швейцера. В принципе способность к состраданию, как же говорилось, возникает благодаря модельной (гипотезотворческой) активности нашего мозга. В поле нашего сознания, нашей гипотезотворческой активности, вообще говоря, попадают все наглядно видимые формы жизни. Но нравственные отношения, думается, непосредственно распространяются лишь на существа, обладающие психикой, т. е. на существа, способные осуществлять ориентировочную деятельность на основе идеального образа. Это устанавливает очень важный критерий, показывающий, что человек не может и не должен отказаться от себя ради того, чтобы не разрушать никакие структуры мира. Мы не имеем никаких нравственных обязательств перед растениями, вирусами, бактериями. Но высшие животные могут рассчитывать на наше нравственное отношение. Более того, так как благодаря сложной ориентировочной деятельности высшие животные также обладают некоторой способностью к состраданию, мы до определенной степени находимся с ними во взаимных нравственных отношениях, особенно — с теми животными, у которых способность сострадания не подавлена природной агрессивностью. Другие животные, не обладающие психикой, могут в одностороннем порядке становиться объектом наших нравственных отношений, так как в силу их сходной с нами организации нам все равно жалко их убивать.
3. Признание ценности индивидуального бытия и моральное оправдание стремления к достижению более высокого уровня развития индивидуальности. Этот критерий соотносится с признанием ценности разнообразия жизни и силой эмоциональных напряжений, отвечающих этому разнообразию. (Данная идея находит отражение в философии жизни, персонализме.)
4. Самореализация, утверждение индивидуальности на базе активности, ориентированной на общезначимые социальные ценности. Этот критерий может быть логически выведен из второго и третьего, потому что более высокий уровень развития индивидуальности предполагает более сильные позитивные эмоции. Последние могут возникнуть только в жизненной активности, ориентированной на общезначимые ценности, потому что они показывают уникальность совершаемой личностью деятельности и определяют общие цели, которые необходимо иметь как условия для достижения счастья, связанные с преодолением препятствий на пути движения нашей воли.

Данные принципы допускают определенную степень релятивизма в понимании морали. Например, испытывая сострадание ко всем близким нам формам жизни, мы все же вынуждены пользоваться плодами жизни для развития своей индивидуальности, т. е. попросту говоря, есть животные белки, мы можем оказаться вынуждены убивать, когда защищаем свою жизнь или свободу своего народа. Но это в большей степени свидетельствует не о нашем несовершенстве, а о несовершенстве общества, в котором мы живем. Создание политической организации, исключаящей войны, и решение проблем питания на основе новой энергетики и технологии так, как это виделось, например Вернадскому (переход к автотрофному человечеству, связанный с производством искусственного белка), позволят гуманизировать общественную жизнь до такой степени, что этика долга с ее универсализмом и строгими запретами на использование человека в качестве средства фактически окажется ненужной в силу конкретных политических и правовых гарантий бытия человека и всех других живых существ. В этике же добродетелей необходимость ориентации личных мотивов деятельности на нравственные ценности может быть обоснована без апелляции к абстрактным метафизическим сущностям, без иллюзорного удвоения мира, необходимого для придания нравственным мотивам статуса абсолютной значимости. Это является одним из проявлений реального гуманизма, так как снимает отчуждение, вызванное тем, что человеку навязываются внешние, непостижимые рациональным мышлением принципы поведения.

5.6. Прикладная этика, мораль профессионала

Профессиональная этика особенно бурно развивалась в XX в. Это выразилось в создании многочисленных кодексов профессиональной морали, в переориентации общественного внимания от вопросов разработки фундаментального этического знания к вопросам прикладной этики. По этому поводу были даже высказаны опасения некоторых ученых. Я полагаю, что особой опасности, которая как бы возникает в связи с

измельчением этического знания, в действительности не существует. Наоборот, необходимость дать убедительный ответ на конкретные вопросы толкает к дальнейшему развитию теории. Все ученые, работающие в области прикладной этики, используют аргументацию, развитую в различных способах обоснования морали, представленную оставившими свой след в истории этики мыслителями.

Прикладная этика — более широкая область этического знания, чем профессиональная мораль. По существу вся нормативная этика, имеющая дело с практикой развития нравственных отношений, с влиянием теории на процесс уточнения содержания действующих норм и создания новых нормативов, может быть названа прикладной этикой. К прикладной этике могут быть, например, отнесены кодексы, вырабатываемые политическими партиями, кодексы чести, предлагаемые жителям определенных городов, регионов. Они не являются профессиональными, хотя, несомненно, относятся к области прикладной этики. В ряде случаев прикладная этика охватила целые области человеческой деятельности. Новыми направлениями развития этической мысли стали, например, экологическая этика, этика бизнеса. Наиболее бурно и успешно развивавшейся областью прикладной этики в XX в. была, тем не менее, именно профессиональная этика. Это связано с тем, что характер труда людей изменился. Научно-техническая и информационная революции привели к индивидуализации труда, породили множество новых профессий. Общие моральные требования, в основном годившиеся, например, для людей XVII в., оказались неэффективными в новых условиях. Это, конечно, не означает, что фундаментальные правила морали потеряли свое значение. Просто, одних этих правил оказалось недостаточно.

В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов справедливо подвергают критике мнение о том, что прикладная этика только уточняет общие моральные требования в том смысле, что делает из них какие-то исключения, или, наоборот, устанавливает более жесткие рамки для их действия. Они представляют конкретизацию моральных требований как комплексный процесс, в котором имеет место и уточнение содержания действующей

щих требований, и изменение характера их обоснования, и выдвижение новых норм. «Развитие содержания и формы морали в процессе конкретизации означает, во-первых, известное преобразование, переакцентировку, в ряде случаев — переосмысление моральных представлений, норм, оценочных суждений, соответствующих нравственно-психологических чувств. Во-вторых, появление новых акцентов в способах «сцепления», когеренции норм, моральных ценностей, поведенческих правил между собой и со всеми другими (правовыми, административно-организационными, праксиологическими и иными) требованиями и максимами, с всевластным обычаем. В-третьих, конкретизация — это изменение места соответствующих ценностей и норм в сложной конфигурации ценностного универсума. Наконец, развитие морали через конкретизацию предусматривает возможность возникновения новых установок, дозволений и запретов, не имеющих применения нигде, кроме определенной сферы деятельности, максимально способствующих повышению результативности, усилению гуманистических ориентаций деятельности в данных сферах и профессиях»¹.

В профессиональной этике особые моральные требования к поведению личности прежде всего формулируются в связи с необходимостью фиксации специфических форм социальной ответственности, выражением таких отношений человека к другим людям, которые непосредственно зависят от его индивидуального решения и которые зачастую оказывается невозможно проконтролировать никаким другим способом, кроме как через утверждение моральной нормы, имеющей ограничительный или предупредительный характер. Особенность профессий, вызывающих необходимость иметь особые моральные кодексы или говорить об особой степени некодифицированной ответственности, связана более всего с двумя типами профессий. Это, во-первых, профессии, непосредственно имеющие дело с человеком, с таким видом труда, который очевидно сказывается на судьбе каждого человека, попадающего в поле деятельности специалиста.

¹ *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Прикладная этика.* — Тюмень, 2001. — С. 88–89.

К таким профессиям относятся профессии врача, юриста, учителя, социального работника, дающего индивидуальные консультации психолога, спасателя и др. Во-вторых, это такие профессии, которые связаны с видами труда, результаты которого сказываются на всем обществе в глобальном масштабе. Это труд ученого, управленца, политика, труд лиц, занятых в работе средств массовой информации. Этические вопросы, связанные с деятельностью лиц, занятых всеобщим трудом, последствия которого могут быть глобальными, приобретают особую остроту также в связи с тем, что многие решения и действия остаются анонимными. Между специалистом и результатом его труда зачастую оказывается масса промежуточных звеньев, затрудняющих выявление индивидуальной ответственности. Если в науке или в труде управленца еще можно выявить индивидуальное авторство и установить индивидуальную ответственность, то оценить косвенное влияние, оказываемое, например, на состояние сознания общества в результате работы лиц, вовлеченных в деятельность средств массовой информации, становится все труднее и труднее.

Профессиональная этика, относящаяся к обоим типам названных выше профессий, как раз и получает наибольшее развитие, хотя в силу того, что труд все более и более приобретает всеобщий характер, а деятельность человека даже во многих конкретных видах труда становится связанной с непосредственной опасностью для других (например, в работе водителей, пилотов, диспетчеров), в современном мире в принципе развивается тенденция охватить профессиональной, кодифицированной моралью все имеющиеся профессии.

У лиц, сталкивающихся в своей работе с судьбами отдельных людей, по особенному проявляется связь действий-операций и действий-поступков. Каждое действие технологического характера очень часто приобретает здесь вид отдельного поступка, подлежащего нравственной оценке. Так, в деятельности врача поступком становится каждое отдельное радикальное решение, принимаемое, например, хирургом во время операции или решение о смене типа терапевтического лечения.

Исторически различные профессиональные кодексы складывались вместе с возникновением таких профессий, которые ставили человека в особые отношения ко всему обществу. Древнейшими из таких профессий можно считать профессию врача, судьи, лица, отправляющего религиозные культы, правителя. К лицам, обладающим такими профессиями, всегда предъявлялись особые нравственные требования. Старейшим профессиональным кодексом, созданным около 2500 лет назад, является «Клятва Гиппократата» — перечень моральных обязательств, которые берет на себя каждый врач. Однако особые испытания, которым подвергался, скажем, шаман племени, также могут рассматриваться как процедура, содержащая в себе испытание нравственных качеств. В последующем общество развило такие институты, как присяга президента, судьи, клятва воина. Эти процедуры имеют как формально-юридическое, так и нравственное значение.

Исследователи профессиональной морали отмечают, что она развивается постепенно вместе с развитием типов деятельности, ставящих профессионала в особые отношения к обществу. Так, медицинская, педагогическая, судебная этика, этика ученого возникали вместе со становлением соответствующих профессий, спонтанным развитием нравственных отношений внутри медицинского, судебного, научного и других сообществ. Вместе с тем важно подчеркнуть, что сами эти отношения не являются исключительно корпоративными отношениями лиц, занятых в соответствующих сферах деятельности. Профессиональная этика не только устанавливает правила взаимоотношения между членами определенных профессий, в которых подвергаются упорядочиванию конкурентные отношения, возникает основанная на заслугах иерархия, она также отвечает на общественный запрос, выдвигаемый по отношению к определенному типу профессиональной деятельности. Это, во-первых, защита членов общества от возможного произвола специалиста, обладающего недоступным другим знаниями, а во-вторых, — требования, связанные с ограничением риска глобальных последствий профессиональной деятельности. Данные общественные запросы влияют на сами отношения членов профессиональных корпораций, составляют

момент их напряжения и являются стимулом, вызывающим необходимость развития профессиональной этики. Так, требование «не навреди», формулируемое во врачебной этике служит ограничением против применения каких-то рискованных средств лечения, недостаточно опробованных препаратов, хотя в коммерческом плане это могло бы быть выгодно для членов корпорации. В этике ученых формулируются требования, направленные на обеспечение объективного научного поиска, исключения попадания в информационное поле науки недостаточно проверенных данных, а также требования, направленные на локализацию нежелательных социальных, экологических последствий применения определенных открытий науки. Это становится особенно актуальным в связи новыми открытиями в области геной инженерии, клонированием, созданием трансгенных животных, выведением новых микроорганизмов и т. д. Значительную опасность представляют научные проекты, направленные на глобальное изменение окружающей среды, изменение водного баланса, промышленное использование водных ресурсов в целях гидроэнергетики. Негативные последствия ряда решений, в результате которых, например, уже произошло обмеление Аральского моря, изменение климата ряда регионов Сибири, произошла массовая гибель кофейных плантаций в Бразилии, очевидно проявили себя в настоящем.

Постепенность процесса складывания норм профессиональной морали делает ее многоуровневой. То обстоятельство, что общественный запрос к выработке профессиональных кодексов проявляет себя все более и более явно, приводит к тому, что стихийно сложившиеся нравственные представления в соответствующих сферах деятельности подвергаются систематизации, получают формальную кодификацию. В то же время устоявшиеся ранее представления в результате этого не отменяются. Они продолжают действовать наряду с кодифицированными нормами, проявляя себя в тех случаях, когда индивидуально неповторимые ситуации оказывается трудно подвести под действие строго определенных норм. «Профессиональная мораль, — отмечает Д.С. Авраамов, — может существовать на разных уровнях. И в виде бессистемного, в какой-то мере

гетерогенного набора требований. И как набор со слабо выраженной, чисто внешней их упорядоченностью. И, наконец, в качестве нормативной системы, имеющей четкое теоретическое обоснование. Причем эти формы обычно сосуществуют, а не исключают друг друга»¹.

Профессиональная мораль — мораль корпоративная. Но она ориентирована не только на защиту интереса некоторой корпорации (в таком случае она была бы круговой порукой), но и на интерес всего общества. Учет интереса общества влияет, как на нормы, определяющие отношение специалиста к человеку, во многих случаях становящемуся непосредственным предметом его труда, так и на нормы, складывающиеся между членами коллектива в связи с их собственными профессиональными отношениями. Таким образом, в профессиональной морали можно выделить два аспекта. Это аспект внутрикорпоративной ответственности и аспект глобально-всеобщей ответственности за результаты своего труда.

Собственно корпоративный интерес не может не противоречить общественному. Нормы профессиональной морали ограничивают корпоративный интерес и определяют приемлемые для общества формы его удовлетворения. Например, корпоративный интерес врача как представителя определенной профессии выражается в том, что он заинтересован скрывать свои методы лечения (сохранять свое ноу-хау) для того, чтобы у него было больше клиентов. Но профессиональная этика запрещает такого рода секреты. Общество в целом находит средства к разрешению такого рода противоречий, например, защищая авторские права, повышая оплату труда опытных врачей, врачей, имеющих научные степени и т. д. Но профессиональная мораль охраняет и корпоративный интерес, позволив, скажем, платные консультации, в том числе не только пациентов, но и своих коллег тогда, когда один из них обращается за помощью к другому.

Общественный и корпоративный интересы могут вступать в острые противоречия тогда, когда общество переживает переломные периоды, связанные с изме-

¹ Авраамов Д.С. Профессиональная этика журналиста. — М., 1999. — С. 15.

нением типа собственности, с изменением системы организации профессиональной деятельности (платная — бесплатная медицина). В таких ситуациях нормы профессиональной этики корректируются при одновременном учете новых социальных технологий (новой системы стимулов труда) и общечеловеческих гуманных нравственных принципов.

Профессиональные кодексы возникают в результате специальной деятельности членов корпорации, отражают коллективный, систематизированный опыт решения моральных проблем, возникающих в профессиональной деятельности, то есть они имеют конвенциональную природу. Это определяет роль теоретического знания в процессе процедуры кодифицирования. «В отличие от общих требований нравственности, которые складываются стихийно, нормы профессиональной морали (скажем, журналистики) вырабатываются под сильным воздействием издателей, журналистских корпораций, в их разработке принимают участие ученые. Именно поэтому в нормах профессиональной морали всегда содержится большой элемент рационального обоснования, собственно этического знания»¹.

В процессе создания профессиональных кодексов всегда приходится искать определенный консенсус, определяемый оптимальным балансом интересов членов корпорации, общественных интересов, интересов коммерческих организаций, вовлеченных в сферу профессиональной деятельности специалиста. Именно поэтому требования профессиональной этики не могут быть построены по какой-то одной линии конкретизации общечеловеческих моральных правил. Последнее обусловлено также тем, что само отношение профессионала к объекту его труда, даже в том случае, если речь идет об отношении к отдельному человеку, является специфическим. Так, отношение врача к пациенту вполне совместимо с требованием всемерного учета его индивидуальности, с эмоциональной симпатией, в то время как отношение судьи к подсудимому оказывается несовместимым с личными симпатиями и антипатиями, хотя индивидуальность личности подсудимого и учитывается при вынесении приговора.

¹ Авраамов Д.С. Профессиональная этика журналиста.— М., 1999.— С. 7.

Нравственные кодексы являются добровольным волеизъявлением членов корпорации. Понятно, что они способны влиять на поведение специалиста только в том случае, если поддерживаются большинством членов сообщества специалистов и членов конкретной организации, в рамках которой осуществляется профессиональная деятельность. Здесь можно выделить еще одну важную особенность профессиональной этики. Она развивается в тесном сотрудничестве с работой внутрипрофессиональных институтов административного характера. Например, на производственных совещаниях врачей, педагогических советах, советах судей обсуждаются как собственно профессиональные вопросы, так и этические проблемы, возникающие в связи с конкретными ситуациями профессиональной деятельности. В то же время в ряде организаций создаются специальные этические комитеты, суды офицерской чести, советы по журналистской этике. Им принадлежит окончательное решение по вопросу о том, была ли кем-то из членов организации нарушена этическая норма или нет. В ряде случаев, в зависимости от тяжести проступка это решение переводится в административный план, то есть специалист, допустивший грубые нарушения, увольняется, понижается в должности по решению администрации, сделанному на основе выводов этических комитетов, профессиональных коллегий, советов и т. д. Такое взаимодействие между работой нравственного сознания членов корпорации и деятельностью администрации не является умалением значения профессиональной этики как средства воздействия на сознание специалиста, а скорее просто отражает ее специфику.

5.7. Современный гуманизм

Внимание к каждой отдельной личности, стремление сделать жизнь человека осмысленной, помочь ему преодолеть те сложности, с которыми он неизбежно сталкивается в процессе жизни — составляет объект внимания многих современных этических теорий. Несмотря на то, что некоторые направления современной этической мысли сосредотачиваются прежде все-

го на вопросе о том, каким должно быть современное общество чтобы оно удовлетворяло запросы каждого человека, традиционная для этики гуманистическая проблематика продолжает волновать умы мыслителей. Поле внимания гуманистов сосредоточено не только на вопросе о том, каким должно быть общество, но и на вопросе о том, каким должен быть сам человек. Несомненно, что от человека, от состояния индивидуального сознания каждого зависит очень многое. Скажем, национальную рознь, разделение людей в связи с различиями их культур можно преодолеть не только за счет создания совершенного общества, действенного правопорядка, но, по-видимому, даже в большей степени — за счет изменения установок сознания самих людей, формирования у них толерантного отношения, распространения научных знаний, способствующих преодолению разного рода фанатизма.

Многие негуманные стороны человеческого бытия, несомненно, преодолеваются. В современном обществе индивид имеет правовые гарантии своей частной жизни, гарантии против произвола администрации, он имеет право на свободу верований, передвижения, свободу профессионального выбора и много других личных свобод. Условия материального бытия постепенно улучшаются даже в неразвитых в недавнем прошлом странах. В то же время, одновременно с улучшением условий жизни, гармонизацией социальной жизни возникают новые трудности. Современная технология иногда требует высокой степени внимания в трудовом процессе. Ритм социальной жизни, интенсивность труда в современном обществе намного выше, по сравнению с предшествующими историческими эпохами. Это приводит к возрастанию профессиональных заболеваний, к патологическим формам компенсаторного поведения, которое иногда приобретает деструктивный характер. Определенные проблемы вызываются урбанизацией, сопровождающейся разрушением традиционного морального контроля, основанного на наглядном наблюдении поведения и ощутимых эмоциональных реакциях со стороны близких. Все это позволяет сделать вывод о том, что жизнь сама по себе не становится легче. Негативные факторы, оказывающие отрицательное влияние на состояние психического здоро-

вья людей, не исчезают в современном обществе. Таким образом, невозможно, да и не нужно рассматривать практическое воплощение гуманизма в смысле обеспечения каких-то стерильных условий бытия.

Преодоление препятствий, ответ на запросы, порожденные напряжением в условиях бытия, в действительности вызывает развитие самой природы человека, составляет момент полноты его жизни и подлинного счастья. Тем не менее, люди никогда не находятся в позиции сторонних наблюдателей, пассивно взирающих на окружающую реальность. Они стараются улучшить условия своей жизни, как в смысле личных достижений, так и в смысле взаимных усилий, направленных на то, чтобы сделать социальную реальность более гуманной, более отвечающей основополагающим чертам развивающейся породы человека.

Такие современные интернациональные организации секулярного гуманизма, как «Интернациональный гуманистический и этический союз», «Академия гуманизма», национальные гуманистические организации, например, «Российское гуманистическое общество», стараются расширить значение понимания базовых прав человека в смысле утверждения права его свободного выбора, включая признание права быть неверующим. «Мы стремимся к расширению идеалов разума, свободы, индивидуальных и коллективных возможностей во всем мировом сообществе. Проблемы, с которыми человек столкнется в будущем, так же как и в прошлом, будут сложными и трудными. Тем не менее, если они разрешимы, это может быть сделано только за счет сосредоточения ресурсов и мужества. Секулярный гуманизм верит в человеческий интеллект более, чем в божественное проведение»¹, — подчеркивается в Манифесте светского гуманизма, подготовленном Полем Куртцем и подписанном 58 выдающимися учеными и писателями. Значительным событием в развитии секулярного гуманистического движения стала публикация «Гуманистического манифеста 2000», также подготовленного по инициативе П. Куртца и

¹ A Secular Humanist Declaration. Drafted by Paul Kurtz and Endorsed by 58 Prominent Scholars and Writers // Reprinted from Free Inquiry Magazine. Vol. 1 № 1.— Winter.— 1980.— P. 24.

подписанного выдающимися учеными и политическими деятелями всего мира¹. Это показывает, что в современном мире растет понимание необходимости быть реалистами в наших надеждах на будущее, не обманывать себя за путем построения неверифицируемых метафизических конструкций, — но в большей степени стараться найти устойчивые жизненные ценности в фактах, полученных с помощью научного исследования, и в наглядных моральных отношениях друг к другу, которые могут быть подтверждены и усилены благодаря научному пониманию морали.

Я лично вижу преимущества рационального мировоззрения для обеспечения нормального морального самочувствия и удовлетворения жизнью в следующем.

Первое — активность, вера в человеческую силу и творческие возможности. Несмотря на все различия между разными религиозными ориентациями, активность в земном мире не рассматривается в религиозной мысли как основная составляющая жизни. Даже в наиболее приспособленной к практике протестантской ветви христианской религии успешная активность служит только подтверждением избранности, надежной на вечную жизнь. Когда Лютер сказал, что каждая служанка может быть уверена в том, что она избрана Богом, если хорошо справляется со своими обязанностями, это неизбежно означает то, что она может быть вполне удовлетворена своим положением, и не желать стать чем-то большим, чем служанка. Этика секулярного гуманизма не имеет подобных ограничений. Представление о том, что каждый имеет равные возможности для самореализации в практически значимой активности, а результаты такой самореализации являются масштабом для оценки морального достоинства, — содержит призыв к неограниченной активности.

Второе — подлинный альтруизм. Все виды религиозной мысли так или иначе связывают исполнение наших моральных обязательств с эгоистическим желанием вознаграждения, например, с надеждой на продолжение жизни после смерти. Этика секулярного гуманизма откровенно говорит о том, что нет никаких свидетельств того, что у нас будет продолжение жизни

после смерти. Но именно это наполняет нашу жизнь особым смыслом, связанным с желанием успеть сделать как можно больше в течение ограниченного времени, получить удовлетворение от жизни в достижении совместно разделенных с другими людьми целей. Это и есть действительный альтруизм, — жизнь, в которой собственное счастье оказывается неразрывно связанным со счастьем других людей.

Третье — устойчивость. Религиозные верования несомненно могут дать некоторое личное удовлетворение. Кто-то может предположить, что это является преимуществом, что предпочтительнее быть верующим, чем неверующим. Лично я не согласен с этим. Все виды верований имеют недостаток, заключающийся в отсутствии надежных подтверждений. Они представляют наиболее простой способ преодоления нашего страха или нашего неудовлетворения за счет обращения к сверхъестественному. Но упрощение подобного рода содержит опасность постоянного сомнения, опасность быть абсолютно разочарованным в случае потери веры. Секулярный гуманизм не дает призрачной надежды на будущую жизнь в каком-то утверждаемом мыслью метафизическом мире, но он способен обеспечить постоянство жизненного смысла, основанного на сознательно выбранных рациональных ценностях.

Четвертое — светский гуманизм исключает негативные проявления нетолерантного отношения, легко развивающегося на основе религиозного мышления. Очевидно, что допущение сакральных источников религиозной истины допускает терпимость лишь в ограниченном смысле. Она до определенной степени может быть допущена практически, как условие безопасного совместного существования, но реальное отношение людей, принадлежащих к определенной религии, к другим людям все же всегда есть снисходительное отношение с позиции обладания абсолютной истиной. В светском гуманизме, который исходит из допущения о том, что мы живем в мире, о котором у нас нет окончательного знания, предполагается, что никто не имеет привилегии на абсолютную истину, и это совпадает с плюрализмом и подлинной терпимостью, с признанием равенства между различными мировоззренческими позициями.

Эти очевидные преимущества собирают все больше и больше людей вокруг идей светского гуманизма. Можно сказать, что современный светский гуманизм представляет собой авторитетное неполитическое движение, объединяющее людей с различными философскими ориентациями и различными практиками жизни. Признание плюрализма в жизненных позициях и утверждение того, что, несмотря на эти различия, люди могут быть гуманными в их основополагающих отношениях друг к другу является несомненным достижением современного гуманизма.

Тем не менее, светский гуманизм не является единственным проявлением современной гуманистической мысли. Многие философские теории и религиозные концепции реагируют на особенности существования современного человека, индивидуализацию процесса его жизни, изменение форм ее детерминации, возрастание ритма. Определяя основное направление современных гуманистических тенденций в этике, можно сказать, что оно заключается в приближении моральных требований к конкретным обстоятельствам жизни.

Это является специфической чертой общественного сознания, которая получает особое выражение в философии, психотерапии и культурных установках. Последние очевидно выражают позитивное отношение к разнообразию индивидуальной жизни, включая такие ее проявления, которые рассматривались в прошлом как очевидная патология и строго осуждались в моральном сознании (например — нетрадиционные сексуальные ориентации). Особое направление в психологии, получившее название «гуманистическая психология» (Франкл, Роджерс, Маслоу и др.), подчеркивает важную роль задачи обретения жизненного смысла, отвечающего определенному периоду и особым обстоятельствам жизни.

В философском плане развитие гуманистических идей выражается в отказе от метафизического способа мышления. Это вполне понятно: метафизика прошлого пыталась навязать человеку некоторый универсальный смысл бытия, происходящий из постулатов предложенной для объяснения мира, завершенной конструкции, что оказывалось несовместимым с многообразием жизни. Подобная метафизика часто при-

звала к напряженному духовному поиску, требовала быть постоянно недовольным собой. Это, на первый взгляд, выглядело привлекательно, но на практике часто оборачивалось нереальными, завышенными требованиями, невозможность исполнения которых порождало чувство сожаления и унижало личное достоинство. В современных гуманистических концепциях позитивное значение желания самосовершенствования, конечно, не отрицается, но эти концепции обычно представляют моральные требования как более приземленные.

В ряде случаев желание преодоления метафизического подхода приводит к устранению всякого общего масштаба моральных оценок. Сартр, например, видел реальный гуманизм в признании неотъемлемого права каждого на личный моральный выбор. Сартр полагает, что принятие воли другого в личном выборе негуманно, и потому моральный выбор должен быть немотивированным. На этом пути он приходит к отрицанию всех концепций, в которых полагается, что человек, хотя он и представляет определенную индивидуальность, тем не менее до некоторой степени наследует свою собственную сущность от культуры или от своей биологической природы.

Общей посылкой экзистенциализма является тезис о предшествовании существования сущности. Именно признание этого утверждения означает, с точки зрения Сартра, подлинный гуманизм потому, что позволяет утверждать, что любой человек может стать всем тем, чем он сам пожелает, что все это зависит только от него самого. Концепция подобного рода, безусловно, привлекательна из-за исходного допущения неограниченных возможностей человека в отношении результатов его собственного развития, его полной ответственности. Однако утверждение абсолютной личной ответственности на деле оборачивается своей противоположностью. Человек оказывается дезориентированным из-за отсутствия ценностных критериев морального выбора и теряет реальную способность быть за что-либо ответственным.

Говоря кибернетическим языком, можно отметить, что немотивированный выбор схож с работой датчика случайных чисел. Но человек как существо целепола-

гающее не ведет себя подобным образом. Экзистенциальное понимание свободы лишь односторонне представленная составляющая процедуры творчества, которое в целом никогда не осуществляется как процесс, совершенно независимый от исходной ситуации (условий предметного преобразования, представленных в практике человечества, алгоритмов работы с известными материалами, логических правил правильного мышления и т. д.). Поэтому даже свободное творчество не обходится без оснований выбора.

М. Хайдеггер полагает, что слово «гуманизм» потеряло свое значение из-за того, что оно связано с метафизикой. «Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики — имея в виду способ, каким определяется существо человека — проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным»¹. Здесь выражена идея о том, что метафизика создается самим человеком, исходя из идеи сущего, в том числе из каких-то фиксированных представлений о самом себе, которые не представлены в процессе. С точки зрения Хайдеггера, это ложный путь, не учитывающий истину бытия как со-бытия, того, что соприсутствует существованию человека, одновременно составляя все его существо. «...Человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т. е. его просвет. Это — и только это — «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т. е. экстатического выступления в истину бытия»². Бытие здесь одновременно и бытие самого человека и бытие чего-то неведомого, иного. Истина бытия познается путем экстатической экзистенции. Такое познание-просветление, с точки зрения Хайдеггера, и может составить смысл нового понимания гуманизма, лишено метафизической ограниченности.

Надежда на познание-просветление представляется мне неоправданной. Разбирая концепцию Платона, я

¹ *Хайдеггер М.* Письма о гуманизме // *Время и бытие.* — М., 1993. — С. 197.

² Там же. — С. 199.

уже говорил о том, что интуиция работает по тем же принципам системного мышления, по которым строятся и метафизические миры, так что просветление, казалось бы, выводящее за пределы абстрактно-логической систематики, в действительности может породить завершенные (и в этом смысле несовместимые с процессом) абстракции даже большей степени общности, чем те, которые производятся сознанием, в принципе способным понять свои собственные пределы. Но в идеях Хайдеггера, несомненно, выражен протест против развития гуманистических идей на элементарной базе метафизического удвоения мира, преодоления недостатков земного бытия за счет произвольной конструкции, в которой желаемое выдается за действительное.

В современном мире популярность экзистенциалистской концепции проходит в связи с тем, что человечество все более остро сталкивается с необходимостью совместных действий по предотвращению экологической угрозы, угрозы ядерной войны, решения проблемы экономической отсталости стран третьего мира, борьбой с терроризмом, отчуждением, вызванным процессами урбанизации и возрастанием ритма жизни. Решение всех этих глобальных проблем требует утверждения совместно-разделенных общественных ценностей, а не отрицания критериев нравственного выбора.

Это делает доминирующими иные подходы, развивающиеся, например, в герменевтике, в этике дискурса, которая была рассмотрена ранее. В самом деле, для того, чтобы быть более гуманными, мы должны прежде всего иметь более глубокое понимание различных культур и различных позиций. Именно это обеспечивается герменевтической установкой, предполагающей вживание в иную культуру, и таким дискурсом, в котором учитываются все возможные интересы.

Названные подходы выражают ту же, упомянутую выше, тенденцию индивидуализации моральных требований, приближения их к конкретной ситуации действия, которая была определена как одна из специфических черт современного гуманизма. Конечно, универсальные правила сохраняются в дискурсивной этике. Но они выражают только общие принципы организации моральной жизни. Содержание личного морального долга при этом выглядит как достаточно разнооб-

разное, зависящее от интересов людей и соглашения, которое позволяет непротиворечиво удовлетворять эти интересы.

Тенденция к индивидуализации моральных требований, желание более глубокого понимания и конкретных обстоятельств и реакции на них в моральных суждениях проявилась и в современной религиозной мысли.

С одной стороны, религиозная мысль развивается в сторону более строгого выражения содержания морального долга. Это, в частности, проявляется в стремлении к усилению роли института церкви, в трактовке образа Христа как образца для морального совершенства и источника моральных требований. Д. Бонхоффер, например, говорит, что «в проповеди, которая создает веру, сам Христос снисходит до того, чтобы выступать субъектом произнесенных слов. Я же проповедую, опираясь на Христа, опираясь на веру общины, а не на одну лишь свою веру»¹.

С другой стороны, современные протестантские теологи не отказываются от приоритетной установки на признание самоценности личного бытия, на утверждение активности личности в решении ее бытийственной ситуации, показывают значение личной моральной ответственности в процессе принятия решений. Это означает отказ от такого понимания религии, которое связано с представлением о системе строгих моральных ограничений и неизменных норм. К. Барт развивает такое понимание на основе утверждения принципиальной инаковости бога. Вера понимается им как дерзание, прыжок в неведомое. Во взглядах Пауля Тиллиха характерные и для Барта традиции протестантского мистицизма получают еще большее развитие. Свою систему Тиллих называл «апологетической теологией». Он также предполагает, что личность отвечает на ситуацию, но в этом ответе важную роль играет безусловная вера. Это — вера вопреки всему тому, что показывает бессмысленность бытия, тому, что развенчивает авторитеты, тому, что, казалось бы, устраняет всякую надежду.

Тиллих трактует мужество как утверждение бытия вопреки факту небытия. Но при этом он отказывается

¹ Цит. по: *Исаев С.А. Теология смерти.* — М., 1991. — С. 199.

от традиции мистицизма, полагающего обретение смысла за осознанием бессмысленности всех форм бытия. Тиллих полагает, что смысл может быть обретен как двойное отрицание бессмысленности. В соответствии с его позицией, мы не просто отрицаем бытие как бессмысленность, но отрицаем и смерть как бессмысленный конец бессмысленного бытия. При этом надежда исходит из обретенной вновь веры. Эти мысли хорошо резюмируются Тиллихом в конце его работы «Мужество быть»: «Человек способен в тревоге вины и осуждения осознать Бога над Богом теизма, после того как традиционные символы, помогавшие ему выстоять перед лицом этой тревоги, утратили силу. После того как «суд Божий» был истолкован как психологический комплекс, а прощение грехов — как пережиток «образа отца», то, что раньше придавало силу этим символам, продолжает присутствовать и творить мужество быть вопреки опыту бесконечного разрыва между тем, что мы есть, и тем, чем мы должны быть. Возвращается лютеранское мужество, но уже лишенное опоры в вере в Бога суда и прощения. Оно возвращается в виде безусловной веры, которая говорит Да, несмотря на отсутствие особой силы, способной победить вину. Мужество, принимающее тревогу отсутствия смысла на себя, — вот граница, до которой способно дойти мужество быть. По ту сторону — только небытие. А внутри него все формы мужества восстановлены в силе Бога, который над Богом теизма. Корень мужества быть — тот Бог, который появляется, когда Бог исчезает в тревоге сомнения»¹. Как видно из приведенного отрывка, акценты религиозного отношения к миру смещаются здесь с понимания Бога как судьи или помощника в жизненных делах на Бога как символ, дающий мужество быть вопреки всем неблагоприятным обстоятельствам. Такой призыв, конечно, звучит гуманистически. Он ориентирует человека на активное отношение к миру, зовет к самоутверждению на основе развития собственных сил.

Я, тем не менее, думаю, что совсем необязательно принимать идею бога для того, чтобы быть действи-

¹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М., 1995. — С. 130 — 131.

тельно мужественным. Русский психолог А.А. Токарский говорил, что идея смерти преодолевается любой другой идеей, направленной на достижение какой-то практической цели. «Мысль о смерти чрезвычайно легко вытесняется у нас всяким мыслительным процессом, так как идея смерти не имеет для нас значения в каждый момент нашего существования и не входит в число основных элементов, из которых складывается наше Я... Жизнь, идущая своим путем, уже исключает для нас мысль о смерти, и это происходит не случайно»¹. Та же мысль косвенно выражена в работе Пауля Тиллиха: быть активным, несмотря на бессмысленность жизни перед лицом неминуемой смерти. Он только утверждает существование Бога в качестве подпорки для Мужества. Но если страх смерти преодолевается за счет активной жизненной ориентации, если индивид, вовлеченный в достижение совместно-разделенных с другими людьми социально значимых целей, не имеет времени для того, чтобы думать о смерти, Бог, вообще говоря, не является необходимым для нормального самоощущения.

Переключение внимания с абстрактных требований ригористической морали на нужды конкретного человека отчетливо выражено в «ситуационной этике» Флетчера, в феминистической этике заботы. Флетчер полагает, что основной недостаток теологической этики абстрактных принципов заключается именно в том, что эти принципы теряют свою силу в результате отрыва от многообразных проявлений жизни. Суть позиции Флетчера заключается в том, что человек, действуя в ситуации, смягчает, видоизменяет принятые в обществе стандарты поведения в сторону снижения их нормативной строгости. Основой для такого смягчения выступает принцип любви. «Любовь есть тот высший критерий, который делает абсолют относительным, не абсолютизируя вместе с тем само относительное»². Этика заботы имеет еще более сильную степень относительности и более сильный субъективный характер, так как в ней все зависит исключительно от инди-

¹ Токарский А.А. Страх смерти. Вопросы философии и психологии. Кн. 5.— 1897.— С. 943.

² Fletcher J. Situation Ethics: True or False. Minneapolis, 1972. P. 45.

видуальных чувств. Обе позиции, безусловно, выражают желание утверждения конкретного гуманизма. Стремление приближения моральных правил к конкретной ситуации, к нуждам конкретного человека может быть оценено очень высоко, но здесь заключена опасность полного подчинения человека ситуации, интерпретации ее в плане преимущества собственного интереса. Это может вызвать снижение требовательности к себе.

Я думаю, что это затруднение может быть решено на основе разумного баланса личного интереса и интереса сообщества. Можно допустить снижение уровня моральных требований, но только в том случае, если ожидается позитивный эффект от дальнейшей деятельности того человека, которому в какой-то степени было позволено совершить то, что обычно осуждается с позиции принятых моральных стандартов. Возможности будущего развития личности, ожидание позитивного, социально значимого эффекта от тех способностей, которые человек приобретает в результате решений, принятых в его пользу, должны быть приняты во внимание во всех моральных суждениях, относящихся к разрешению спорной ситуации личного характера.

Одной из линий развития современного гуманизма, несомненно, является стремление к поддержке процесса самореализации личности. С точки зрения одного из основателей современного персонализма Э. Мунье, совершенствование человека происходит вместе с его работой по преобразованию вселенной. Последняя, хотя и представляет тайну, известную только Богу, тем не менее является реальным объектом для приложения творческих сил человека. Идея самореализации через совершенствование вселенной, включая ее материальную реорганизацию, показывает решительное отличие персонализма от ортодоксальной христианской точки зрения. Здесь он близок марксизму.

Вопросу самореализации, обеспечению условий для творческого самовыражения личности много внимания уделяется в работах Э. Фромма. Для Э. Фромма гуманистическое реализует проект человеческой самости как стремления любить и жить. Этот подход раскрывается через демонстрацию очень важной для Фромма идеи о приоритете бытия над обладанием.

Фромм полагает, что приоритет обладания приводит к превалированию законченных форм над процессом, что ограничивает творческие возможности личности. Кроме того, модус обладания, с точки зрения Фромма, несовместим с принципом любви, ведь, стремясь к обладанию, человек разрушает, порабощает, ограничивает стремления других людей, разрушает естественные связи мира ради приобретения вещей, ради утверждения своего эгоистического интереса. Человек, обладающий установкой бытия, наоборот, рассматривает мир как самоценный. Он стремится самореализоваться в этом мире, но не стремится разрушить и присвоить его.

Фромм подчеркивает, что при установке на обладание будущее рассматривается с точки зрения желательного приобретения. Это превращает будущее в прошлое даже в человеческих мечтах. «Будущее — это предвосхищение того, что станет прошлым. И при установке на обладание оно воспринимается как прошлое, что находит выражение в словах: «у этого человека есть будущее». Это значит, что этот индивид будет *обладать* многими вещами, даже если он сейчас их не имеет. В рекламе компании Форда: «В будущем Вас ждет Форд» — ударение делается на том, что вы будете обладать автомобилем; точно также как при некоторых сделках продаются и покупаются «будущие товары»¹. Наоборот, при ориентации на модус бытия «переживание любви, радости, постижения истины происходит не во времени, а здесь и сейчас. Эти здесь и сейчас суть вечность, или вневременность»². С точки зрения Фромма, преимущества такой установки очевидны. Они позволяют человеку ощутить свое единство со всем человеческим родом, преодолеть разорванность и частичность своего бытия.

Фромм полагает, что преобладание модуса бытия над модусом обладания было характерно для всех гуманистических религий и всех философских учений, претендующих на гуманизм. Разъясняя эту мысль, он пишет следующее: «Пытаясь обрисовать человеческую установку, лежащую в основе мышления Лао-Цзы,

¹ Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1990. — С. 135.

² Там же.

Будды, пророков, Сократа, Христа, Спинозы и философов Просвещения поражаешься тому, что, несмотря на значительные различия, существует ряд идей и норм, общих для всех этих учений. Не претендуя на полноту и точность, следующая формулировка будет приблизительным описанием общей сущности всех этих учений: человек должен стремиться познать истину и он может стать в полном смысле человеком только в той степени, в какой преуспеет в решении этой задачи. Человек должен быть независимым и свободным, он должен быть целью, а не служить средством осуществления целей других людей. Человек должен с любовью относиться к своим... ближним. Если он живет без любви, он — просто пустышка, даже если у него есть власть, богатство и ум. Человек должен знать, что такое добро и что такое зло, он должен научиться прислушиваться к голосу своей совести и быть способным следовать ему»¹.

Э. Фромм полагает, что в гуманистических религиях, буддизме, раннем христианстве, голос совести преобладает над внешними формами наказания, над страхом. Бог в данном типе религии является не властным своевольным, карающим, а выступает как символ дарованной человеку свободы. Но гуманистические начала, выраженные во многих религиях, часто переходят в авторитарные. Так, христианство от гуманизма ранних сект эволюционировало к авторитаризму, связанному с возникновением церковной иерархии, Реформация, допускающая свободу индивидуального общения человека со Святым Духом, выродилась в авторитарный кальвинизм. «...При ориентации на обладание, а значит и при авторитарной структуре грех — это неповиновение и избавиться от него можно с помощью раскаяния — наказания — нового подчинения. При ориентации на бытие, при неавторитарной структуре грех — это отчужденность, и избавлению от него способствует раскрепощение разума, полнота проявления любви, единение»².

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1990. — С. 276 — 277.

² Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1990. — С. 132.

Авторитарная религия делает акцент на изначальной порочности человека, а авторитарный Бог требует лишь одной добродетели — послушания. Боги авторитарных религий поэтому легко превращаются в идолов, лишаются своего трансцендентного статуса, оказываются в одном ряду с замещающими образами. Фромм показывает, что это подтверждается психоанализом¹. Иудейская религия, согласно Фромму, отражает тенденцию движения в направлении гуманизма, «от воззрений маленького примитивного народа, чьи духовные вожди настаивали на существовании единого Бога и отрицали существование идолов, до религии, исповедующей безымянного Бога, окончательное объединение всех людей, полную свободу каждой личности»².

Полагая, что основная причина отчуждения человека в современном мире заключается в доминировании неправильной установки на обладание вместо установки на бытие, Фромм считал, что отчуждение можно снять изменением сознания самого человека. Развивая эти идеи, он даже предлагал проект перевоспитания американской нации

Мысль о приоритете бытия над обладанием кажется привлекательной во многих смыслах. Однако я думаю, что ее переоценка так же опасна, как и абсолютизация установки на обладание. Дело в том, что стремление к бытию как процессу, вне достижения обладания законченными формами, по существу — не что иное как простое созерцание. Фромм, правда, не отказывается от активно-деятельного отношения к жизни. Но он пытается соединить характерное для западного человека активное отношение к жизни с восточным подходом, предполагающим невмешательство в структуры мира, что не всегда возможно. В начале работы «Иметь или быть?» Фромм сравнивает стихи японского поэта Басе, который, увидев цветок, выражает желание смотреть на него и наслаждаться его красотой, с призывом английского поэта Теннисона сорвать увиденный цветок. Фромм очевидно симпатизирует первой позиции.

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1990. — С. 241 — 243.

² Fromm E. You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition. — N. Y., 1969. — P. 11.

Конечно, не рвать цветок, а просто любоваться его красотой — есть гуманное отношение к миру, к другим формам жизни. В то же время, без того, чтобы разрушать структуры мира, в действительности нельзя осуществлять ни процесс его познания, ни процесс его преобразования.

Я думаю, что подлинная самореализация человека может быть осуществлена только в активной, предметно-преобразовательной деятельности, а не в независимом от практики познании, которое представляется близким к созерцанию. Именно деятельность, связанная с достижением объективных, имеющих законченные формы результатов, может дать ощущение полноты жизни, напряжение эмоций, связанных с преодолением трудностей, и, в конце концов, — счастье от общего позитивного восприятия жизни. Процесс творчества, взятый в единстве с желаемым результатом, необходимо предполагает распределение времени, осознание его ценности. Это противоположно тому, что Фромм говорит об ощущении вечности как неотъемлемой стороне модуса бытия. Именно бытие во времени в действительности отвечает подлинному, наполненному эмоциями процессу самореализации.

К современным тенденциям развития гуманистической мысли, несомненно, можно отнести внимание ученых, общественных деятелей, всех здравомыслящих людей к судьбам развития человечества в глобальном масштабе. «Возникновение глобальных проблем, — отмечает Т.И. Ойзерман, — реальная основа для объединения всех ныне существующих форм реального гуманизма независимо от различия мировоззрений, политических, религиозных и иных убеждений»¹.

К глобальным проблемам, безусловно, можно отнести угрозу уничтожительной войны. Думаю, не только ядерной, так как и обычные средства вооружения достигли огромной разрушительной силы. Современные вакуумные, фрагментные бомбы, шрапнельные гранаты позволяют быстро уничтожить значительные массы людей. Ракеты с разделяющимися боеголовка-

¹ Ойзерман Т.И. Размышления о реальном гуманизме, отчуждении, утопии и «позитивизме» // Вопросы философии. — 1989. — № 10. — С. 65.

ми индивидуального наведения приближаются по своей поражающей способности к ядерному оружию. Несомненной опасностью любой военной операции в современных условиях является разрушение объектов инфраструктуры, включая случайные попадания в ядерные электростанции. Военные приготовления неизбежно увеличивают угрозу экологической опасности, потому что порождают бесполезную растрату энергии, приводят к засорению земли и атмосферы во время тренировочных полетов, маневров, захоронений ядерных остатков и т. д.

В результате того, что сопротивление военной силе всегда порождает желание применения еще большей силы, все виды военных операций имеют тенденцию к расширению. Опасность глобальной войны заставляет использовать другие стратегии решения политических противоречий. Среди них — переговоры, экономические акции, санкционированные решением ООН, использование миротворческих сил, разделяющих враждующие стороны. Огромный успех в XX веке имела стратегия ненасильственного сопротивления. Она позволила освободить многие народы от колониальной зависимости, свергнуть тоталитарные режимы, остановить подземные испытания ядерного оружия. Таким образом, это реально работающая стратегия, позволяющая достигать политические цели без человекоубийства и глобальных катастроф.

В центре внимания гуманистической мысли находятся также экологические проблемы, связанные с расширением масштабов деятельности человека. В настоящее время в качестве средства их разрешения предлагаются не только очистительные системы, но и глобальные альтернативы. Они содержат предложения о снижении темпов развития производства, ограничении потребления, переходу к низкой энергетике, развитии безотходных производств, ограничении рождаемости. Все это возможно лишь при высоком уровне нравственного сознания людей, готовых идти на определенные жертвы ради выживания человечества. Поэтому, наряду с прагматическими технологическими целесообразными принципами, альтернативистика (так называется наука о глобальных альтернативах развития) предполагает культ милосердия, развитие

высшей духовности в противоположность грубым формам гедонизма.

Анализ тенденций развития современной гуманистической мысли и исторический анализ, сделанный в предшествующих разделах, позволяет видеть, что идея гуманизма весьма многогранна и по-разному представлена в разные исторические периоды развития общества. Тем не менее, я полагаю, что мы можем выделить общие черты, отвечающие гуманистической ориентации. Несомненно то, что гуманизм предполагает заботу о конкретном человеке, стремление общества к созданию условий для удовлетворения индивидуальных потребностей и личной самореализации. В то же время неправомерно отождествлять гуманизм с некоторым совершенным состоянием общества и полагать, что гуманизм это смысл исторического развития. Перед людьми всегда будут вставать сложные проблемы практического и морального характера, разрешение которых будет связано с собственными усилиями человека, а не только с заботой о нем со стороны определенных общественных структур.

Учитывая сказанное, гуманизм можно понять на основе следующих трех тезисов.

1. Гарантии основных прав человека как общее условие для подлинно личного существования.
2. Поддержка слабых, выходящая за рамки обычных представлений данного общества о справедливости.
3. Формирование социальных и нравственных качеств, позволяющих личности осуществлять самореализацию на базе общественных ценностей.

Я полагаю, что человек несомненно сам ответствен за свою судьбу. Но общество ответственно за исходные условия для возможностей самореализации каждого. Это предполагает обеспечение необходимого уровня образования и формирование социально значимых личных способностей.

Второй и третий пункты показывают, что понятие гуманизма включает определенный элемент исторического релятивизма, так как то, что кажется справедливым для одного общества, не является таковым для другого. Конкретные исторические задачи определя-

ют и конкретные личные качества, которые необходимы для успешной самореализации в данный исторический период. В связи с этим возникают конкретные воспитательные задачи, которые в то же время имеют гуманистическое значение. В одном случае гуманно формировать рыцарские качества, учить побеждать на турнирах, в другом случае гуманно обучать правилам использования информационных систем. Воспитание подобного рода, формирование социально значимых способностей может включать элемент принуждения, своеобразные формы давления на развивающуюся личность, но это, тем не менее, гуманно, так как открывает возможности для полноценной самореализации.

Выводы:

- Современная этика столкнулась с достаточно сложной ситуацией, в которой многие традиционные моральные ценности оказались пересмотрены. Традиции, в которых ранее во многом виделось основание исходных моральных принципов, зачастую оказались разрушенными. Они потеряли свое значение в связи с глобальными процессами, развивающимися в обществе, и быстрым темпом изменения производства, переориентацией его на массовое потребление. В результате этого возникла ситуация, в которой противоположные моральные принципы предстали как равно обоснованные, в одинаковой степени выводимые из разума. Это, по словам А. Макинтайра, привело к тому что рациональные аргументы в морали в основном стали использоваться для доказательства тех тезисов, которые предварительно уже имелись у того, кто их приводил, то есть возникла ситуация массового распространения эмотивизма. Традиционная для этики категория блага оказалась как бы выведена за пределы морали, и последняя стала развиваться в основном как этика правил, причем таких, которые можно принять, несмотря на различные жизненные представления каждой отдельной личности. Это сделало крайне популярной тему о правах человека, привело к новым попыткам построить этику как теорию справедливости. Одной из таких попыток стала фактически уже превратившаяся в современную классику книга Дж. Ролза «Теория справедливости».

- Еще одним важным шагом, представляющим реакцию на современную ситуацию, стала попытка понять мораль в конструктивном плане, представить ее как бесконечный в своем продолжении дискурс, направленный на выработку приемлемых для всех его участников решений. Это получает развитие в трудах К.О. Апеля, Ю. Хабермаса, Р. Алекси и др. Этика дискурса использует правило универсализации, но понимает его уже не в исходном кантовском смысле, то есть не как такую процедуру, которая создает некоторое моральное значение в абсолютном смысле (мотив поведения, противопоставленный собственному интересу), а как процедуру, показывающую, что вводимые в дискурс положения, представления отдельного лица о целесообразных правилах поведения могут быть приемлемы для всех.
- Несомненным достижением современной этики стало выявление слабостей утилитарной теории, формулирование тезиса о том, что некоторые базисные права человека должны быть поняты именно в абсолютном смысле как ценности, не связанные непосредственно с вопросом об общественном благе. Они должны соблюдаться даже тогда, когда это не приводит к увеличению общественных благ.
- В современной этике, безусловно, выявляется различие между разными принципами, например такими, как принципы либерализма и коммунитаризма, подходами партикуляризма и универсализма, идеей долга и добродетели. На наш взгляд, это не является ее недостатком. Необходимо понять, что всякий теоретический принцип представляет абстракцию, упрощение реальности. Жизнь не может быть построена только в соответствии с ним. Это означает, что при решении вопроса о нравственной мотивации, нравственных обязанностях необходимо сочетать различные принципы. Как это сделать — является вопросом общественной практики. Это уже в основном сфера политики, сфера социального управления. Что же касается этики, то ее задача заключается лишь в том, чтобы показать преимущества и недостатки рассуждения, построенного на базе того или иного принципа, определить возможную сферу его применения и необходимые ограничения при перенесении на какую-то другую сферу.
- Наряду с теоретическим поиском, ведущимся в основном вокруг проблемы обоснования морали и процедуры принятия приемлемых для всех общезначимых моральных

норм, современная этика развивалась также в направлении решения прикладных вопросов. Здесь на первый план выдвинулись проблемы профессиональной морали, кодификации нравственных отношений, возникающих в особых сферах человеческой деятельности. Особенностью профессиональных кодексов является их корпоративный характер, связь с институциональными формами поддержки нравственных требований, а также — целенаправленная разработка, что во многом отличает процесс утверждения заключенных в них норм от спонтанного процесса возникновения иных моральных требований, определяет важную роль теоретического этического знания в этом процессе.

- Несмотря на разные теоретические подходы, этическая мысль пришла к согласию по поводу многих основополагающих принципов жизни человека в современном обществе. Ни у кого не вызывает сомнения необходимость защиты базовых прав человека, поддержка каждого в трудные моменты его жизни, создание условий для самореализации личности. Эти идеи отражаются в принципах современного гуманизма, направленных на объединение людей, преодоление культурной самоизоляции, обеспечение возможностей дальнейшего бесконфликтного развития всего человечества.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I ПРЕДМЕТ ЭТИКИ. ИСТОРИЯ ЭТИКИ

Глава 1

Предмет этики 5

- 1.1. Предмет и объект этического знания 5
- 1.2. Этика как система идей 16
- 1.3. Этика как философская наука 23
- 1.4. Уровни этического знания 34

Глава 2

Возникновение морали 40

- 2.1. Проблема возникновения морали в теоретической этике 40
- 2.2. Совесть и справедливость как первые элементы нравственного самосознания 47
- 2.3. Трудовая кооперация как фактор развития сознания и нравственного мышления 51
- 2.4. Язык, мышление и интерпретация мира 56
- 2.5. Экзогамный запрет 66
- 2.6. Достоинство человека и развитие цивилизации 82

Глава 3

Нравственное самосознание личности в Древней Греции классического периода 95

- 3.1. Мифологическое мышление и первые философские идеи 95
- 3.2. Человек как мера всех вещей (антропологические и психологические теории морали) 101
- 3.3. Этика Сократа и Платона 113
- 3.4. Этика добродетелей Аристотеля 124

Глава 4

Развитие нравственности в эпоху эллинизма 135

- 4.1. Скептицизм 135
- 4.2. Эпикуреизм 143

4.3. Стоицизм	151
4.4. Неоплатонизм	161

Глава 5**Нравственное самосознание личности в средние века ... 173**

5.1. Экономические предпосылки возникновения и развития средневекового общества в Западной Европе	173
5.2. Нравственные добродетели в средневековом обществе	186
5.3. Христианская церковь и христианские добродетели в нравственной и политической жизни средневекового общества	192
5.4. Человек в христианской моральной доктрине	198

Глава 6**Нравственное самосознание личности в условиях зарождения и развития капиталистического общества 221**

6.1. Предпосылки возникновения капитализма и элементы капиталистической морали в недрах феодального общества	221
6.2. Возрождение	224
6.3. Реформация	235
6.4. Либеральная идеология в процессе возникновения капитализма	241
6.5. Механицизм и стоическая установка нравственного сознания в капитализме XVII в.	246
6.6. Эвдемонизм и сенсуализм XVIII в.	253
6.7. Этика Канта и Гегеля	274
6.8. Эвдемонизм Фейербаха	299

Часть II ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Глава 1**Проблема обоснования морали в теоретической этике 311**

1.1. Необходимость теоретического обоснования морали	311
1.2. Причины неверия в возможность обосновать мораль теоретически	315
1.3. Должное и сущее	320

Глава 2**Способы обоснования морали** 327

2.1. Утилитаризм	327
2.2. Абсолютизм (абсолютно-гетерономные, абсолютно-автономные, интуитивные теории)	335
2.3. Конвенционализм	345

2.4. Натурализм (классический натурализм, неонатурализм, нередуктивный натурализм, эволюционная этика, психологическое понимание морали)	350
2.5. Космизм	364
2.6. Социально-детерминистический способ обоснования морали	371

Глава 3**Духовно-практическое освоение действительности**

в морали	378
-----------------------	-----

3.1. Специфика духовно-практического освоения действительности	378
3.2. Моральные нормы	396
3.3. Моральные ценности как основания моральных норм	405
3.4. Активность личности в процессе усвоения и преобразования общественных требований	412

Глава 4**Моральные ценности и категории**

морального сознания	427
----------------------------------	-----

4.1. Общие представления о понятиях нравственного сознания	427
4.2. Добро и зло	429
4.3. Долг (личный) и склонность	435
4.4. Стыд и совесть, честь и достоинство	438
4.5. Любовь и ненависть	444
4.6. Любовь и дружба	447
4.7. Прагматический и метафизический смысл любви	454
4.8. Любовь как творческая сила	462
4.9. Свобода и ответственность	471
4.10. Справедливость	485
4.11. Счастье и смысл жизни человека.	488
4.12. Счастье и добродетель	506
4.13. Счастье и общая перспектива жизни	514
4.14. Счастье и темп жизни	523

Глава 5

Вариации современной этической теории	536
--	-----

5.1. Универсализм и партикуляризм в современной этике	536
5.2. Теория справедливости Дж. Ролза	543
5.3. Этика дискурса	557
5.4. После добродетели	568
5.5. Этика долга и этика добродетелей	581
5.6. Прикладная этика, мораль профессионала	591
5.7. Современный гуманизм	599

Учебное издание

Разин Александр Владимирович

ЭТИКА

Компьютерная верстка

И.В. Белюсенко

Корректоры

О.А. Орлова, Н.А. Кондратович

Художественное оформление серии выполнено
Издательством Московского университета и издательством
«Проспект» по заказу Московского университета

Художники: В.А. Чернецов, Н.С. Шувалова

ООО «Академический Проект»

Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.

111399, Москва, ул. Марتنеновская, 3

Санитарно-эпидемиологическое заключение

Департамента государственного эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.000321.01.06. от 23.01.06.

По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Тригста»:

111399, Москва, ул. Мартененовская, 3

Тел.: (495) 305-3702; факс: 305-6088

E-mail: info@aproject.ru

www.aproject.ru

Подписано в печать 11.04.2006. Формат 84×108/32.

Гарнитура Балтика. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 32,76.

Тираж 3000 экз. Заказ № 1999.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

ISBN 5-8291-0709-0



9 785829 107093

