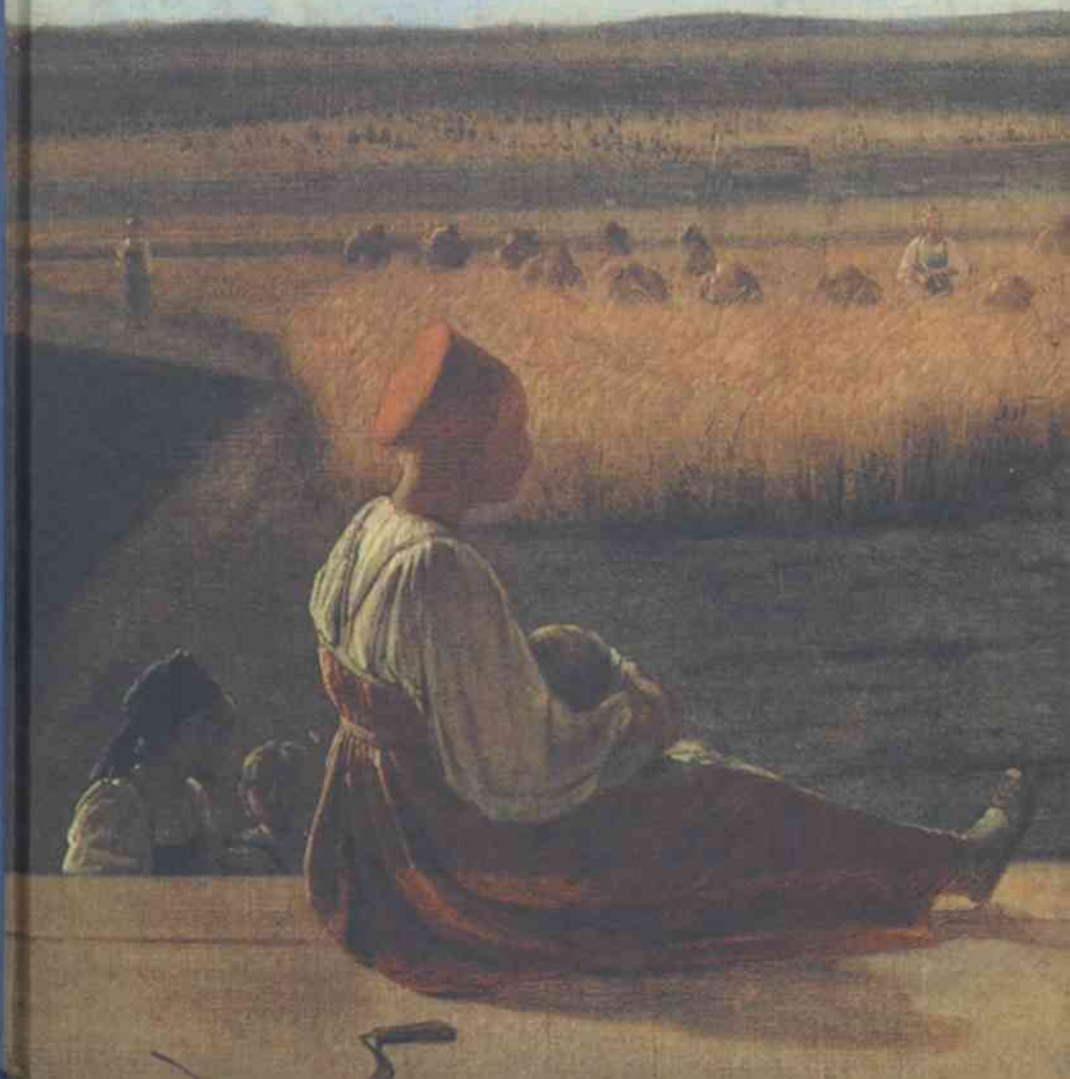
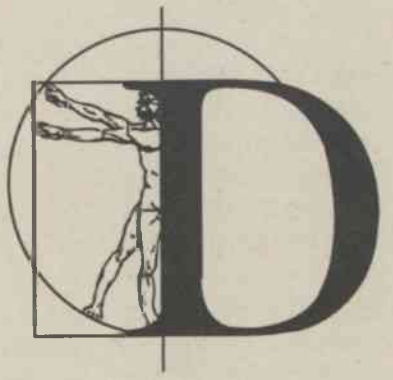
А.А.Гусейнов Р.Г.Апресян

ЭТИКА

ГАРДАРИКИ





disciplinae

А.А. Гусейнов Р.Г. Апресян

ЭТИКА

Рекомендовано Министерством образования Российской Федерации в качестве учебника для студентов высших учебных заведений

Москва
ГАРДАРИКИ
2004

УДК 17(075.8)
ББК 87.7
Г96

Рецензенты:
доктор философских наук *Г.В. Сорина*;
кандидат философских наук *Б.О. Николаичев*

Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.
Г96 Этика: Учебник. — М.: Гардарики, 2004. — 472 с.
ISBN 5-8297-0012-3 (в пер.)

Представляет собой базовый учебник для высших учебных заведений. Структура и подбор тем позволяют преподавателю моделировать общие и специальные курсы по этике (истории этики и моральных учений, моральной философии, нормативной и прикладной этике) в соответствии с учебным временем, профилем учебного заведения и степенью подготовленности студентов. Благодаря характеру предлагаемого материала, доступности изложения и прозрачности языка учебник можно рекомендовать широкому читателю в качестве «книги для чтения».

Для студентов высших учебных заведений.

УДК 17(075.8)
ББК 87.7

В оформлении переплета использован фрагмент картины А.Г. Венецианова «На жатве. Лето» (середина 1820-х гг.)

ISBN 5-8297-0012-3

ОТ АВТОРОВ

Изложение этики нам хотелось бы предварить одним замечанием о ее месте и роли в системе образования.

Этика способна вызвать у читателя или слушателя противоречивые чувства. Она может разочаровать банальностью выводов. Она же может захватить возвышенностью идей. Все зависит от того, какими глазами смотреть на этику — видеть ли в ней сугубо умственную конструкцию или примерять ее на себя в качестве критерия оценки.

Первая развернутая систематическая работа по этике, которая была одновременно и первым учебным курсом по этой дисциплине, — «Никомахова этика» Аристотеля — оказалась первой не только во времени, но и по значению. Написанная в IV веке до нашей эры, она и сегодня остается одной из лучших систематизаций этики; в частности, наш предлагаемый в конце XX века учебник многое заимствовал из того первого аристотелевского курса. Такая устойчивость содержания, свойственная скорее догматическим, чем научным текстам, прямо связана с особенностью этики. Она сродни устойчивости, которая наблюдается в грамматике или логике. Этика есть нормативная наука, к тому же самая общая нормативная наука. Ее называют еще *практической* философией. Ее изучают не только для того, чтобы узнать, что такое добродетель, а для того прежде всего, чтобы быть добродетельным. Цель этики — не знания, а поступки.

Как говорил Аристотель, юноша — неподходящий слушатель для лекций по этике. При этом основным признаком «юноши» он считал не возраст, а незрелость характера, когда человека ведет по жизни слепая прихоть страстей, что может случиться и со взрослыми людьми. Чтобы от этики была польза, необходимы две предпосылки: умение владеть страстями и желание направить их на прекрасные цели. Семена этики, как и зерна пшеницы, могут взрасти только в том случае, если упадут на благодатную почву. Эту же мысль русский философ XIX века В.С. Соловьев выразил чуть иначе. В предисловии к своей книге «Оправдание добра» он сравнил нравственную философию с путеводителем, который описывает примечательные места, но не говорит человеку о том, куда ему ехать. Такой путеводитель не может уговорить ехать в Италию того, кто собрался отправиться в Сибирь. Точно так же, пишет он, «никакое изложение нравственных норм, т.е. условий достижения истинной жиз-

ненной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель».

Этика не подменяет живого человека в его индивидуальных нравственных усилиях. Она не может снять с личности ответственность за принимаемые решения или хотя бы смягчить ее. За этику нельзя спрятаться. На нее можно опереться. Она может помочь только тому, кто ищет ее помощи. Этика становится действенной в той степени, в какой она получает продолжение в нравственной активности тех, кто имеет с ней дело, изучает ее. В противном случае она бесполезна, может вызвать лишь раздражение, досаду. Этим замечанием мы не хотим застраховать себя от критики, объявив ее недоразумением. Мы лишь заранее обозначаем диспозицию, когда такая критика может стать особенно продуктивной.

Распространено мнение, что этика назидательна. Мы не разделяем его и всем содержанием учебника пытались его опровергнуть. Этика представляет собой систему знания об определенной области человеческой жизни, и в этом смысле она мало чем отличается от других наук и учебных дисциплин. Ее необычность обнаруживается только в одном: она уместна и полезна в системе образования в той мере, в какой само образование — представляет собой не просто обучение, расширение умственного кругозора, но еще и совершенствование, духовный рост личности.

* * *

Данный учебник представляет результат нашей многолетней исследовательской и педагогической работы. Большинство тем учебника в виде лекций были прочитаны для студентов, аспирантов и слушателей факультетов повышения квалификации различных университетов и исследовательских центров как у нас в стране, так и за рубежом. Мы выражаем признательность всем своим слушателям и оппонентам за внимание, терпение и критику.

Отдельные темы учебника представляют собой переработанные и адаптированные варианты текстов, вошедших в наши книги: «Великие моралисты» (*А.А. Гусейнов*) и «Идея морали и базовые нормативно-этические программы» (*Р.Г. Апресян*).

Темы 1—10, 12—14, 29—31 и вступления к разделам I и IV написаны А.А. Гусейновым. Темы 11, 15—28 и вступления к разделам II и III написаны Р.Г. Апресяном.

Введение

ТЕМА 1
Предмет этики

Прежде чем обозначить предметную область этики, рассмотрим происхождение и содержание самого термина.

Что означает термин «этика»?

Термин «этика» происходит от древнегреческого слова «ēthos» («этос»). Первоначально под этосом понималось привычное место совместного проживания, дом, человеческое жилище, звериное логово, птичье гнездо. В последующем оно стало по преимуществу обозначать устойчивую природу какого-либо явления, обычай, нрав, характер; так, в одном из фрагментов Гераклита говорится, что этос человека есть его божество. Такое изменение смысла поучительно: оно выражает связь между кругом общения человека и его характером. Отталкиваясь от слова «этос» в значении характера, Аристотель образовал прилагательное «этический» для того, чтобы обозначить особый класс человеческих качеств, названных им этическими добродетелями. Этические добродетели являются свойствами характера, темперамента человека, их также называют душевными качествами. Они отличаются, с одной стороны, от аффектов как свойств тела и, с другой стороны, от дианоэтических добродетелей как свойств ума. К примеру, страх — природный аффект, память — свойство ума, а умеренность, мужество, щедрость — свойства характера. Для обозначения совокупности этических добродетелей как особой предметной области знания и для выделения самого этого знания как особой науки Аристотель ввел термин «*этика*».

Для точного перевода аристотелевского понятия этического с греческого языка на латинский Цицерон сконструировал термин «moralis» (моральный). Он образовал его от слова «mos» (mores —

мн. число) — латинского аналога греческого «этос», означавшего характер, темперамент, моду, покрой одежды, обычай. Цицерон, в частности, говорил о *моральной философии*, понимая под ней ту же область знания, которую Аристотель называл этикой. В IV веке н.э. в латинском языке появляется термин «moralitas» (*мораль*), являющийся прямым аналогом греческого термина «этика».

Оба этих слова, одно греческого, другое латинского происхождения, входят в новоевропейские языки. Наряду с ними в ряде языков возникают свои собственные слова, обозначающие ту же самую реальность, которая обобщается в терминах «этика» и «мораль». Это — в русском языке «нравственность», в немецком языке «Sittlichkeit». Они, насколько можно судить, повторяют историю возникновения терминов «этика» и «мораль»: от слова «нрав» (Sitte) образуется прилагательное «нравственный» (sittlich) и от него уже — новое существительное «*нравственность*» (Sittlichkeit).

В первоначальном значении «этика», «мораль», «нравственность» — разные слова, но один термин. Со временем ситуация меняется. В процессе развития культуры, в частности, по мере выявления своеобразия этики как области знания за разными словами начинает закрепляться разный смысл: под этикой главным образом подразумевается соответствующая ветвь знания, наука, а под моралью (нравственностью) — изучаемый ею предмет. Существуют также различные попытки разведения понятий морали и нравственности. Согласно наиболее распространенной из них, восходящей к Гегелю, под моралью понимается субъективный аспект соответствующих поступков, а под нравственностью — сами поступки в их объективно развернутой полноте: мораль — то, какими видятся поступки индивиду в его субъективных оценках, умыслах, переживаниях вины, а нравственность — то, какими на самом деле являются поступки человека в реальном опыте жизни семьи, народа, государства. Можно выделить также культурно-языковую традицию, которая понимает под нравственностью высокие основополагающие принципы, а под моралью — приземленные, исторически изменчивые нормы поведения; в этом случае, например, заповеди бога именуются нравственными, а наставления школьного учителя — моральными.

В целом попытки закрепить за словами «этика», «мораль», «нравственность» различный содержательный смысл и соответственно придать им различный понятийно-терминологический ста-

тус не вышли за рамки академических опытов. В общекультурной лексике все три слова продолжают употребляться как взаимозаменяемые. Например, в живом русском языке то, что именуется этическими нормами, с таким же правом может именоваться моральными нормами или нравственными нормами. В языке, претендующем на научную строгость, существенный смысл придается главным образом разграничению понятий этики и морали (нравственности), но и оно не до конца выдерживается. Так, иногда этику как область знания называют моральной (нравственной) философией, а для обозначения определенных моральных (нравственных) феноменов используют термин этика (профессиональная этика, этика бизнеса).

В рамках учебной дисциплины *«этикой» мы будем называть науку, область знания, интеллектуальную традицию, а «моралью» или «нравственностью», употребляя эти слова как синонимы, — то, что изучается этикой, ее предмет.*

Что такое мораль (нравственность)? Данный вопрос является не только исходным, первым в этике; на протяжении всей истории этой науки, охватывающей около двух с половиной тысяч лет, он оставался основным фокусом ее исследовательских интересов. Различные школы и мыслители дают на него различные ответы. Не существует единого, бесспорного определения морали, что имеет прямое отношение к своеобразию данного феномена. Размышления о морали оказываются различными образами самой морали вовсе не случайно. Мораль — больше, чем совокупность фактов, которая подлежит обобщению. Она выступает одновременно как задача, которая требует для своего решения, помимо всего прочего, также и теоретического размышления. Мораль — не просто то, что есть. Она скорее есть то, что должно быть. Поэтому адекватное отношение этики к морали не ограничивается ее отражением и объяснением. Этика также обязана предложить свою собственную модель нравственности: философов-моралистов в данном отношении можно уподобить архитекторам, профессиональное призвание которых состоит в том, чтобы проектировать новые здания.

Мы рассмотрим некоторые наиболее общие определения (характеристики) морали, широко представленные в этике и прочно закрепившиеся в культуре. Эти определения в значительной степени соответствуют общераспространенным взглядам на мораль. Мораль предстает в двух взаимосоотнесенных, но тем не менее

различных обличьях: а) как характеристика личности, совокупность моральных качеств, добродетелей, например, правдивость, честность, доброта; б) как характеристика отношений между людьми, совокупность моральных норм (требований, заповедей, правил), например, «не лги», «не кради», «не убий». Соответственно этому мы сведем общий анализ морали в две рубрики: моральное измерение личности и моральное измерение общества.

Моральное измерение личности

Мораль, начиная с греческой античности, понималась, как *мера господства человека над самим собой, показатель того, насколько человек ответствен за себя, за то, что он делает.*

В «Жизнеописаниях» Плутарха есть такое свидетельство. Когда во время состязаний некий пятиборец нечаянно убил дротиком человека, Перикл и Протагор — великий правитель Афин и знаменитый философ — провели целый день в рассуждениях о том, кто виноват в случившемся — дротик; тот, кто метнул его, или тот, кто организовал соревнования. Этот пример показывает, что этические размышления стимулированы потребностью разобраться в проблемах вины и ответственности.

Вопрос о господстве человека над самим собой есть прежде всего вопрос о господстве разума над страстями. Мораль, как это видно уже из этимологии слова, связана с характером, темпераментом. Если в человеке выделять тело, душу и разум (дух), то она является качественной характеристикой его души. Когда про человека говорят, что он душевный, то обычно имеют в виду, что он добрый[1], отзывчивый. Когда же кого-то называют бездушным, то подразумевают, что он является злым, жестоким. Взгляд на мораль как качественную определенность человеческой души обосновал Аристотель. При этом под душой он понимал такое активное, деятельно-волевое начало в человеке, которое содержит разумную и неразумную части и представляет собой их взаимодействие, взаимопроникновение, синтез.

Неразумное начало характеризует природность индивида, его витальную силу, способность утверждать себя в качестве единич-

[1] Понятия добра, доброго и зла, злого будут специально рассмотрены в теме 16. Пока что мы используем их в общеупотребительном смысле как синонимы морального и аморального.

ного, эмпирически-конкретного существа, оно всегда субъективно, пристрастно, избирательно. Разум воплощает способность человека к верным, объективным, взвешенным суждениям о мире. Неразумные (иррациональные) процессы протекают отчасти независимо от разума, но отчасти зависят от него. Они протекают независимо на вегетативном уровне. Они зависят от разума в своих эмоциональных, аффективных проявлениях — во всем том, что сопряжено с удовольствиями и страданиями. Человеческие аффекты (страсти, желания) могут осуществляться с учетом указаний разума или вопреки им. В первом случае, когда страсти находятся в согласии с разумом и человек действует с открытыми глазами, мы имеем добродетельный, совершенный строй души. Во втором случае, когда страсти действуют слепо и сами господствуют над индивидом, мы имеем порочный, несовершенный строй души.

Мораль в этом отношении всегда выступает как умеренность, она ближе к аскетичности, способности человека ограничить себя, наложить в случае необходимости запрет на свои природные желания. Она противостоит чувственной разнузданности. Во все времена и у всех народов мораль ассоциировалась со сдержанностью. Речь идет, разумеется, о сдержанности в отношении аффектов, себялюбивых страстей. Среди моральных качеств одно из первых мест непременно занимали такие качества, как умеренность и мужество, — свидетельство того, что человек умеет противостоять чревоугодию и страху, этим наиболее сильным инстинктивным позывам своей животной природы, умеет властвовать над ними.

Из сказанного разумеется, не следует, будто аскетизм сам по себе является моральной добродетелью, а богатство чувственной жизни — моральным пороком. Господствовать над страстями, управлять страстями — не значит подавлять их. Ведь сами страсти также могут быть просветленными, а именно, настроенными на то, чтобы следовать верным суждениям разума. Они, если воспользоваться образами Аристотеля, могут противиться разуму подобно тому, как строптивые кони противятся вознице, но они же могут слушаться разума, подобно тому, как сын слушается отца. Словом, надо различать два вопроса: каково оптимальное соотношение разума и чувств (страстей, склонностей) и как достигается такое соотношение.

«Скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом добродетели», — говорит Аристотель в «Большой

этике»[1]. Если чувства направлены верно, то разум, как правило, следует за ними. Если же источником добродетельности является разум, то чувства чаще всего противятся ему. Оптимальной является ситуация, когда «верно направленный разум бывает согласен с движениями чувств»[2].

Понимание морального совершенства (добродетельности) личности как такого взаимоотношения разумного и неразумного начал в индивиде, когда первое господствует над вторым, показывает, что мораль является сугубо человеческим качеством. Она не свойственна животным, ибо они лишены разума. Она не свойственна богам, если вообще допустить их существование, так как они мыслятся совершенными существами, лишенными неразумного начала. Она присуща только человеку, в котором представлено и то, и другое вместе. В этом смысле, будучи мерой разумности человека, мораль является также мерой его человечности.

Куда же разум направляет чувства (страсти) или, говоря по-другому, что значит следовать указаниям разума? Разве выдержанный, хладнокровный злодей, осуществляющий хорошо продуманное, интеллектуально насыщенное преступление, не руководствуется разумом?

Разумное поведение является морально совершенным тогда, когда оно направлено на совершенную цель, — цель, которая считается безусловной (абсолютной), признается в качестве высшего блага.

Разумность поведения совпадает с его целесообразностью. Это значит, что человек предвидит возможный ход и исход событий и заранее, идеально, в виде цели формулирует тот результат, который ему предстоит достичь. Целесредственная связь событий переворачивает причинно-следственную связь. Здесь следствие (итоговый результат), приобретая идеальную форму цели, становится причиной, запускающей механизм деятельности.

Человеческая деятельность, однако, многообразна, соответственно многообразны цели, которые в ней реализуются. При этом различные цели связаны между собой иерархически, и то, что в одном отношении является целью, в другом отношении становится средством.

---

[1] *Аристотель.* Соч., в 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 357.
[2] Там же.

К примеру, студент занимается, чтобы сдать экзамены, экзамены для него — цель. Он сдает экзамены, чтобы получить высшее образование, теперь для него целью стало получение высшего образования, а экзамены — всего лишь средство для этого. Он получает высшее образование, чтобы обрести престижный статус в обществе. Теперь целью является общественный престиж, а получение высшего образования стало средством. Общественный престиж в свою очередь также нужен человеку для чего-то и т.д. Такой же переход целей в средство имеет место и в процессе горизонтального обмена деятельностями. К примеру, карандаш, которым я пользуюсь, готовясь к лекциям, был целью деятельности работников карандашной фабрики. Для меня же он — средство, моей целью является лекция. Лекция в свою очередь для студентов, которые будут ее слушать, станет уже средством для другой цели — усвоения соответствующего предмета. Но и усвоение соответствующего предмета нужно для чего-то другого и т.д.

Цепочка целесредственных связей, управляющих человеческой деятельностью, имеет тенденцию уходить в бесконечность, что обессмысливает и делает невозможной саму деятельность как целесообразную. Чтобы такого не произошло, необходимо предположить существование некой последней цели, своего рода цели целей. Такое предположение необходимо сделать на том основании, что только наличие цели деятельности придает последней разумно-осмысленный характер, запускает сам ее механизм. А различные цели, каждая из которых становится средством по отношению к другой, образуют единую иерархическую систему, а тем самым и единую деятельность.

Последняя цель есть абсолютная точка отсчета человеческой деятельности. В этом смысле она представляет собой постулат, необходимый для того, чтобы вообще можно было мыслить человеческую деятельность как целесообразную. Про последнюю цель ничего нельзя сказать кроме того, что она последняя. Она желанна сама по себе, она есть самоцель. Все прочее предпринимается ради нее, сама же она никогда не может быть средством по отношению к чему-либо другому. Она не может быть предметом похвалы, ибо похвала предполагает наличие более высокого критерия, она вызывает безусловное уважение. Последняя цель есть в то же время высшая цель, только в ее перспективе приобретают смысл и поддаются оценке все прочие цели.

Цель вместе с тем выступает для человека как благо, поскольку она есть то, в чем он испытывает недостаток и к чему стремится. Так как всякая цель есть благо, т.е. хороша, по крайней мере, относительно, для кого-то и для чего-то, то последнюю цель можно назвать *высшим благом*. Высшее благо безусловно (абсолютно),

оно придает осмысленность человеческой деятельности в целом, выражает ее общую позитивную направленность.

Эту же мысль можно выразить иначе. Человек всегда стремится к хорошему. Однако оказывается, что хорошее имеет обратную сторону, часто становится плохим. К примеру, человек стремится стать богатым. Но став богатым, он обнаруживает, что он стал объектом зависти, что у него появилось новое основание для тревоги — боязнь потерять богатство и т.д. Человек тянется к знаниям. Но чем дальше он продвигается по этому пути, тем больше у него возникает растерянности, сомнений (как сказано в «Экклезиасте», во многой мудрости много печали). Так происходит во всем. Возникает вопрос: «есть ли нечто такое, что являлось бы хорошим само по себе, всегда, что никогда не может стать плохим?» Если есть такое нечто, то оно и будет именоваться высшим благом. Человек, поскольку он живет сознательной жизнью, исходит из предположения о существовании высшего блага.

Люди по-разному расшифровывают для себя высшее благо. По-разному понимают его и философы. Одни называют высшим благом наслаждение, другие — пользу, третьи — любовь к Богу, четвертые — радость познания и т.д. Однако все они сходятся в явно или неявно выраженном убеждении, что человеку свойственно стремиться к высшему благу, что он в своей сознательной жизни должен иметь некую абсолютную точку опоры.

Бесконечность целесредственного ряда, как и потребность завершить его некой самодостаточной целью, ориентация на высшее благо существенным образом связаны со спецификой человека, его особым местом в мире.

Жизнедеятельность всех живых существ, включая и наиболее родственных человеку высших приматов, заранее запрограммирована. Она содержит свою норму в себе. Человек является исключением. В его поведении нет предзаданности, изначально заложенной программы. Он сам формулирует нормы, по которым живет. Индивидуальные вариации поведения, порой большие, наблюдаются также и у животных. Однако они — всего лишь колебания вокруг определенного, постоянно воспроизводящегося типа поведения. Человек может и даже вынужден выбирать тип поведения. Разные люди и один и тот же человек в разное время могут совершать разные, взаимоисключающие поступки. У животных есть врожденный запрет братоубийства, эмоциональные механиз-

мы, в силу которых проявления жизни являются источником приятных ощущений, а проявления смерти (вид крови, гримаса ужаса и т.д.) порождают отвращение. Человек «свободен» настолько, что культивирует братоубийство и способен радоваться страданиям (феномены садизма, мазохизма). Человек — существо незавершенное и в своей незавершенности предоставленное самому себе.

Эту особенность человека можно выразить так: *человек не тождествен (не равен) самому себе.* Он находится в процессе непрерывного становления, стремится подняться над самим собой. Он, как правило, недоволен своим положением, каким бы высоким и благоприятным оно ни было, ему всегда хочется больше — иметь больше, чем он имеет, быть больше, чем он есть. Человек не тождествен самому себе до такой степени, что саму эту нетождественность воспринимает как недостаток. Он движим желанием стать другим и в то же время стремится освободиться от этого желания стать другим. В философии и других формах культуры на ранних этапах господствовали пространственные образы Вселенной. Мироздание представлялось в виде законченного сооружения, где нижним ярусом является бренный мир, а верхним — некое идеальное, равное самому себе вечное состояние, которое помещалось чаще всего в занебесье. Сам человек оказывался где-то посредине. Он не внизу и не наверху. Он на лестнице, которая ведет снизу вверх. Он в пути. Он соединяет землю и небо. При описании человеческого бытия в философии неоплатонизма использовался образ человека, который находится по пояс в воде. Человек занимает в космосе срединное положение. В Новое время возобладали временные образы Вселенной, последняя стала рассматриваться в развитии. Человек предстал в качестве основного источника и субъекта развития. В этом случае он оказывается посредине, но теперь уже посредине пути между прошлым и будущим. Прогресс, желание пробиться в сверхчеловеческую реальность идеального будущего стали его основной страстью.

Стремление к завершению, которое есть в то же время совершенство, — отличительная особенность человека. Разумность человека обнаруживается не только в способности к целесообразной деятельности, но и в том, что эта деятельность выстраивается в перспективе последней (высшей, совершенной) цели (см. темы 15, 26).

2 – 7617

Разумная рассудительность поведения изначально и органично нацелена на высшее благо. Этим она отличается от изобретательности, которая состоит в простом умении находить средства для определенной цели, а еще более от изворотливости, которая ставит разум на службу деструктивным, порочным целям. Но как узнать, действительно ли властвующий разум одухотворен стремлением к высшему благу?

Нацеленность разума на высшее благо обнаруживается в *доброй воле*. Понятие доброй воли в качестве специфического признака морали обосновал Кант. Он видел в доброй воле единственное безусловное благо. Только добрая воля имеет самоценное значение; она потому и называется доброй, что никогда не может стать злой, обернуться против самой себя. Все прочие блага, будь то телесные (здоровье, сила и т.п.), внешние (богатство, почет и т.п.), душевные (самообладание, решительность и т.п.), умственные (память, остроумие и т.п.), как они ни важны для человека, тем не менее сами по себе, без доброй воли могут быть использованы для порочных целей. Только добрая воля обладает абсолютной ценностью.

Под доброй волей Кант понимал чистую волю — чистую от соображений выгоды, удовольствия, житейского благоразумия, вообще каких-либо эмпирических мотивов. Отсутствие себялюбивых мотивов становится в ней самостоятельным мотивом. Показателем доброй воли можно считать способность к поступкам, которые не только не сулят индивиду какой-либо выгоды, но даже сопряжены для него с очевидными потерями. К примеру, из двух возможных вариантов делового поведения, один из которых может принести выгоду в один миллион рублей, а второй — в десять раз больше, человек естественным образом выберет второй. Тем не менее есть поступки (например, предательство друга, измена Родине), которые человек, считающий себя нравственным и желающий быть нравственным, не совершит ни за какие деньги. Добрая воля есть бескорыстная воля. Ее нельзя обменять ни на что другое. Она не имеет цены в том смысле, что является бесценной.

Все человеческие поступки конкретны, ситуативны, за ними стоят определенные склонности, интересы, логика обстоятельств. Они эмпирически мотивированы и в этом смысле корыстны. Если оставить в стороне безотчетные поступки, а взять только поступки сознательные, то и они совершаются потому, что выгодны тому, кто их совершает, даже если этой выгодой является стремление к

душевному комфорту, желание покрасоваться или прославиться, выглядеть хорошо в глазах окружающих и т.п. Как говорил Кант, в мире нельзя найти ни одного поступка, который был бы совершен по исключительно моральным основаниям, по одной лишь доброй воле. В мире реальных поступков добрая воля не существует сама по себе, она всегда вплетена в другие, вполне конкретные, эмпирически объяснимые и понятные мотивы. Ее можно обнаружить только в результате специальной процедуры.

Такой процедурой может быть мысленный эксперимент, в ходе которого человек пытается ответить себе на вопрос, совершил ли бы он данный поступок, если бы его не толкали к нему определенные утилитарно-прагматистские мотивы или если бы этот поступок противоречил его склонностям и интересам. Суть эксперимента состоит в том, чтобы из мотивации, сопряженной с тем или иным поступком, мысленно вычесть все, что связано с приятными ощущениями, выгодой, прочими прагматическими соображениями, и тем самым выяснить, мог ли бы быть совершен данный поступок сам по себе, только по тому единственному основанию, что он является добрым. Разумеется, искреннее желание человека быть нравственным и его готовность быть честным перед самим собой является условием продуктивности такого эксперимента.

Под доброй волей имеется в виду то, что обычно принято называть чистым сердцем. Понятие доброй воли и призвано разграничить то, что человек делает от чистого сердца, от того, что он совершает с какой-то конкретной целью. Здесь, по сути дела, речь идет об источнике, конечной причине поступков — более конкретно, о том, свободна ли воля в выборе поступков или нет, может ли воля действовать сама из себя или она всегда опосредует внешние влияния, является лишь особым звеном в бесконечной цепи причинных отношений. Воля, только став доброй волей, становится причиной самой себя. Добрая воля есть то, что полностью зависит от личности, область ее безраздельного господства и безраздельной ответственности. Она тем отличается от всех других мотивов, что является безусловной, изначальной и может оставаться непроницаемой для внешних по отношению к ней причин — природных, социальных, психологических. Через добрую волю поступки стягиваются к личности как к своему последнему основанию.

Таким образом, мы видим, что моральное измерение человека связано с его разумностью, его разумность связана с ориентацией

на высшее благо, ориентация на высшее благо связана с доброй волей. Тем самым получается как бы круг: от утверждения, что человек морален в той мере, в какой он разумен, мы пришли к выводу, что человек разумен в той мере, в какой он морален. Разум является основой морали в качестве морального разума. Вот что пишет И. Кант в «Основах метафизики нравственности»:

«Так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которое он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный 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 другой цели, а *добрую волю самое по себе*. Для этого непременно нужен был разум, если только природа всегда поступала целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья»[1].

Моральное измерение общества

Добрая воля, поскольку она воля, не может оставаться фактом самосознания личности и удостоверяться только в ходе самоанализа. Мораль как волевое отношение есть сфера поступков, практически-деятельных позиций человека. А поступки объективируют внутренние мотивы и помыслы индивида, ставят его в определенное отношение к другим людям. Ключевой вопрос для понимания морали состоит в следующем: как моральное совершенство человека связано с характером его отношения к другим людям?

Мораль характеризует человека с точки зрения его способности жить в человеческом общежитии. Пространство морали — отношения между людьми. Когда про человека говорят, что он сильный или умный, то это такие свойства, которые характеризуют индивида самого по себе; чтобы обнаружить их, он не нуждается в других людях. Но когда про человека говорят, что он добрый, щедрый, любезный, то эти свойства обнаруживаются только в отношениях с другими и описывают само качество этих отношений. Робинзон, оказавшись один на острове, вполне мог демонстрировать и силу, и ум, но, пока не появился Пятница, у него не было возможности быть любезным.

---

[1] *Кант* И. Соч. в 6 томах. М., 1965. Т. 4(1). С. 231.

В платоновском диалоге «Федон» рассказывается миф. Души людей после смерти получают воплощения в соответствии с теми качествами, которые они обнаруживали при жизни. Те, кто был склонен к чревоугодию, беспутству и пьянству, становятся ослами или чем-то подобным. Те, кто предпочитал несправедливость, властолюбие и хищничество, воплощаются в волков, ястребов или коршунов. А каков же будет удел людей моральных, добродетельных — рассудительных и справедливых? Они, всего вероятней, окажутся среди пчел, ос, муравьев. Или, быть может, вновь станут людьми, но в любом случае они окажутся в мирной и общительной среде. В образной форме Платон выразил очень важную истину: характер человека определяется характером его отношений с другими людьми. Эти отношения, а соответственно и характер человека становятся добродетельными в той мере, в какой они оказываются смирными, сдержанными, в какой люди взаимно считаются друг с другом и вместе образуют нечто целое. Интересно заметить, что согласно тому же мифу Платона добродетельности недостаточно для того, чтобы душа после смерти человека попала в род богов. Для этого надо еще стать философом. Платон тем самым обозначает разницу между моралью как качеством души, практической мудростью и познанием как качеством ума, мудростью созерцания.

Человеческое общежитие поддерживается не только моралью, но также и многими другими институтами: обычаем, правом, рынком и т.д. Все умения, навыки, формы деятельности человека, а не только моральные качества, связаны с общественным характером его бытия. Это верно до такой степени, что в отдельных случаях, когда дети выпадали из человеческой среды и вырастали среди диких зверей, они начисто были лишены человеческих способностей, не умели говорить, не умели даже ходить на двух ногах. Поэтому мало сказать, что мораль ответственна за человеческое общежитие. Следует добавить, что она ответственна за него в совершенно определенном смысле: *она придает человеческому общежитию изначально самоценный смысл*. Это значит, что мораль ответственна не за тот или иной фрагмент, не за ту или иную направленность, вещественную наполненность человеческого общежития, а за сам факт его существования в качестве человеческого. Для того чтобы могло состояться общежитие как способ человеческого существования, необходимо принять его в качестве изначальной и безусловной ценности. Это и составляет содержание морали.

Отношения людей всегда очень конкретны. Они строятся каждый раз по определенному поводу, для определенных целей. Такой целью может быть воспроизводство жизни — и тогда мы имеем область брачно-семейных отношений. Это может быть здоровье — и тогда мы имеем сферу здравоохранения. Это может быть поддержание жизни — и тогда мы имеем экономику. Это может быть

защита от преступности — и тогда мы имеем судебно-репрессивную систему. По тому же принципу строятся отношения не только в масштабе общества, но и в личной сфере: между человеком и человеком всегда есть нечто третье, благодаря чему их отношения приобретают размерность. Люди вступают в отношения друг с другом постольку, поскольку они что-то совместно делают: пишут статью, обедают в ресторане, играют в шахматы, сплетничают и т.д. Зададимся вопросом: что останется в отношениях между ними, если полностью вычесть из них это «что-то», все конкретное, все те вещи, интересы, потребности, по поводу которых эти отношения строятся? Останется то, что делает возможными эти отношения, — их общественная форма, сама изначальная потребность людей в совместной жизни как естественном и единственно возможном условии их существования. Это и будет мораль.

Мораль есть такая нацеленность людей друг на друга, которая мыслится существующей до каких-либо конкретных, многообразно расчлененных отношений между ними и делает возможными сами эти отношения. Разумеется, опыт сотрудничества детерминирует мораль точно так же, как вражда разрушает ее. Но без морали не могли бы состояться ни опыт сотрудничества, ни опыт вражды. Все расчленения отношений, в том числе их расчленение на отношения сотрудничества и вражды, являются расчленениями внутри задаваемого моралью пространства человеческих отношений.

Для того чтобы понять природу и назначение государства как органа подавления, Гоббс постулировал некое гипотетическое естественное состояние изначальной вражды между людьми, войны всех против всех. Для того чтобы понять природу и назначение морали, нам следовало бы сделать предположение о существовании изначального состояния слитности, братства людей (такого рода предположением можно считать гипотезу о первобытном коммунизме, религиозный миф о происхождении человечества от одного человека — Адама и о райской жизни первых людей, другие идеализации прошлого). Государство не может полностью преодолеть враждебности людей, и под умиряющей корой цивилизации бушуют агрессивные страсти, которые время от времени вырываются наружу. Точно так же вещно обусловленная разъединенность людей не может полностью разорвать их исходной связанности.

Мораль можно назвать общественной (человеческой) формой, делающей возможной отношения между людьми во всем их

конкретном многообразии. Она как бы связывает людей до всех связей, очерчивает тот идеальный универсум, внутри которого только и может разворачиваться человеческое бытие как человеческое. Человеческие отношения и человечность отношений — очень близкие понятия. Мораль и есть та самая человечность, без которой отношения людей никогда бы не приобрели человеческого (общественного) характера.

В качестве ценностного базиса, своего рода безосновной основы человеческого общежития людей мораль обнаруживает две особенности. Во-первых, она мыслима только при допущении свободы воли. Разумная человеческая воля находит мораль в себе, но не может ниоткуда вывести, ни из природы, ни из общества. Во-вторых, она имеет *всеобщую* форму, распространяется на всех людей. Эти две характеристики неразрывно связаны между собой. Акты свободной воли необходимо мыслить всеобщими, общезначимыми, так как ничто не может их ограничивать. В противном случае они не были бы свободными.

Единство свободы воли и всеобщности (объективности, общезначимости, необходимости) составляет характерную особенность морали. Мораль ни в коем случае нельзя отождествлять с произволом. У нее есть своя логика, не менее строгая и обязательная, чем логика природных процессов. Она существует в форме закона, не допускает исключений. Но это — такой закон, который устанавливается самой личностью, ее свободной волей. В морали человек подчинен, говоря точными словами Канта, «*только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству*»[1]. Мораль воплощает единство индивидуального, личностного и всеобщего, объективного. Она представляет собой автономию воли, ее самозаконодательство.

Как такое возможно? Как возможно, чтобы человек сам задавал себе закон поведения и чтобы этот закон был одновременно всеобщим, объективным, общезначимым?

Если какая-то индивидуальная разумная воля утверждает себя как свободную в форме всеобщего и безусловного закона, то для всех других человеческих воль этот закон неизбежно будет выступать как внешнепринудительный. В качестве свободной разумная

---

[1] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 274.

воля не может не быть всеобщей, безусловной. Но, приобретая форму безусловного всеобщего закона, мораль отрицает свободу всех воль, кроме той, которая ее учреждает.

В реальном опыте моральных размышлений (и в опыте культуры, и в истории этики) представлены три типовых решения этого противоречия, два из которых являются ложными в силу их односторонности. Одно из них отрицает всеобщность морали, полагая, что такая интерпретация морали имеет превращенный смысл. При этом считается, что мораль может получить объяснение из особенных условий жизни человека и быть интерпретирована как выражение определенных социальных интересов, род удовольствия, этап биологической эволюции и т.п. В обыденной жизни такой подход выражается во взгляде, будто у каждого человека и группы людей своя мораль. Другая крайность состоит в отрицании личностной автономии и истолковании морали в качестве выражения божественной воли, космического закона, исторической необходимости или иной надындивидуальной силы. Типичный пример — представление, согласно которому моральные заповеди даны Богом. Ближе к истине третий тип размышлений, который можно назвать синтетическим и который пытается логически непротиворечивым способом соединить по видимости взаимоисключающие характеристики морали. Самой продуктивной на этом пути является формулировка золотого правила нравственности: «(Не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе».

Золотое правило — фундаментальное правило нравственности, чаще всего отождествляемое с самой нравственностью. Оно возникает в середине первого тысячелетия до нашей эры, в так называемое «осевое время» (К. Ясперс), и наиболее ярко воплощает происшедший в то время гуманистический переворот, под знаком которого человечество живет до настоящего времени. Оно появляется одновременно и независимо друг от друга в различных культурах — древнекитайской (Конфуций), древнеиндийской (Будда), древнегреческой (Семь мудрецов), — но в поразительно схожих формулировках. Раз возникнув, золотое правило прочно входит в культуру, как в философскую традицию, так и в общественное сознание, и у многих народов переходит в пословицу.

Это правило чаще всего осмысливалось как основополагающая, важнейшая моральная истина, средоточие практической мудрости.

Свое название золотого оно получило в XVIII в. в западноевропейской духовной традиции.

Первоначально золотое правило нравственности имело по преимуществу негативную форму, как, например, в русской пословице: Чего в другом не любишь, того и сам не делай. В последующем негативная форма дополнилась позитивной; в наиболее полном, развернутом виде она представлена в Нагорной проповеди Иисуса.

Евангелие от Матфея: «И так во всем, как вы хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф., 7:12)[1].

Евангелие от Луки: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк., 6:31).

Золотое правило нравственности требует от человека в его отношениях с другими людьми руководствоваться такими нормами, которые можно было бы обернуть на самого себя, нормами, по поводу которых он мог бы желать, чтобы ими же руководствовались другие люди в их отношении к нему. Говоря иначе, оно требует от человека подчиняться всеобщим нормам и предлагает механизм выявления их всеобщности. Суть этого механизма состоит в следующем: чтобы испытать некую норму на всеобщность и тем самым выяснить, может ли она действительно считаться нравственной, человеку необходимо ответить себе на вопрос, принял ли бы, санкционировал ли бы он данную норму, если бы она практиковалась другими людьми по отношению к нему самому. Для этого ему необходимо мысленно поставить себя на место другого (других), т.е. того, кто будет испытывать действие данной нормы, а другого (других) поставить на свое собственное место. И если при таком обмене диспозициями норма принимается, то, значит, она обладает качеством нравственной нормы.

Золотое правило нравственности есть правило взаимности. Оно, по сути дела, представляет собой мысленный эксперимент, призванный выявить взаимность, взаимоприемлемость норм для субъектов общения. Тем самым блокируется опасность, состоящая в том, что всеобщность нормы может быть прикрытием эгоистического интереса — как самой личности, так и других людей и что ее одни индивиды могут навязать другим.

---

[1] Здесь и далее все ссылки на Библию даются в тексте по общепринятому порядку: сокращенное название соответствующей книги, первая цифра обозначает номер главы, цифры после двоеточия — номера стихов.

Для понимания золотого правила нравственности существенно важно отметить, что его содержание дано в двух различных модальностях (под модальностью здесь понимается способ существования). В той части, в какой оно относится к другим и утверждает всеобщность в качестве признака нравственности, оно имеет идеальный характер: чего в другом не любишь; как вы хотите (хотели бы), чтобы с вами поступали люди. В той части, в какой оно относится к самому субъекту, оно выступает в качестве действенного предписания: того сам не делай; поступайте и вы. В первом случае речь идет о волении, т.е. мысленном, идеальном существовании, во втором — о поступках, т.е. фактическом, реальном существовании.

Таким образом, отмеченная выше противоречивость морали, состоящая в том, что она порождается самой личностью и имеет всеобщий (общезначимый) характер, снимается, если предположить, что всеобщий моральный закон имеет разную модальность для самой личности, продуктом разумной воли которой он является, и для других людей, которые попадают в сферу его действия. Для самой личности он существует реально и формулируется в повелительном наклонении; для других людей он задается идеально и формулируется в сослагательном наклонении. Это значит, что всеобщность морального закона имеет идеальный характер. Моральная личность учреждает моральный закон в качестве идеального проекта и делает это не для того, чтобы предъявить закон другим, а для того, чтобы избрать его в качестве нормы собственного поведения. Такая внутренняя духовная работа с целью испытания нормы на всеобщность нужна личности для того, чтобы удостовериться, действительно ли ее воля является свободной и моральной.

Суммируя все сказанное, мораль можно кратко определить как: 1) господство разума над аффектами; 2) стремление к высшему благу; 3) добрую волю, бескорыстие мотивов; 4) способность жить в человеческом общежитии; 5) человечность или общественную (человеческую) форму отношений между людьми; 6) автономию воли; 7) взаимность отношений, выраженную в золотом правиле нравственности.

Эти определения обозначают разные аспекты нравственности. Они взаимосоотнесены друг с другом таким образом, что каждое из них предполагает все остальные. В особенности такая взаимосоотнесенность характерна для определений, фиксирующих, с одной сто-

роны, моральные качества личности, а с другой стороны, моральные качества отношений между людьми. Моральный (добродетельный, совершенный) человек, как мы уже подчеркивали, умеет сдерживать себя, властвовать над страстями. Для чего он это делает? Для того, чтобы не сталкиваться с другими людьми, гармонично строить свои отношения с ними: образно выражаясь, он понимает, что не может один занимать общую скамейку, и чувствует себя обязанным подвинуться, чтобы дать место другим. Моральный человек нацелен на высшее благо. Но что такое высшее благо? Это — такая безусловная цель, которая в силу своей безусловности признается всеми людьми, позволяя им соединяться в общество, и путь к которой лежит через такое соединение. Моральный человек бескорыстен, обладает доброй волей. Но где он может обнаружить свою добрую волю? Только в той сфере, которая целиком зависит от его воли. А это — сфера взаимности отношений, которая очерчивается золотым правилом нравственности. Словом, морально совершенный человек получает деятельное воплощение и продолжение в морально совершенных отношениях между людьми. Если подойти к вопросу с другой стороны и, отталкиваясь от морали общества, задуматься над вопросом, при каких субъективных предпосылках общественные отношения приобретают моральное качество, какими должны были бы быть люди, чтобы отношения между ними отвечали нравственному критерию взаимности, то мы придем к тем самым характеристикам морально совершенного человека (прежде всего к наличию у него доброй воли), о которых речь шла выше.

Многоаспектность морали является одним из оснований для различных ее интерпретаций. В частности, большую пищу для этого дает различие между моралью личности и моралью общества. Одни мыслители связывали мораль по преимуществу с самосовершенствованием личности (типичный пример — этика Спинозы). Были философы, как например Гоббс, которые видели в морали главным образом способ упорядочения отношений людей в обществе. В истории этики широко представлены также синтетические теории, стремившиеся соединить индивидуальную мораль с социальной. Любопытно отметить, однако, что и они отталкивались или от личности, или от общества. Так, Шефтсбери, Юм и другие английские сентименталисты XVIII в. исходили из убеждения, что человеку от природы присущи особые общественные чувства благожелательности, симпатии, которые побуждают его к солидар-

ности, альтруизму в отношениях с другими людьми. К. Маркс, напротив, считал, что только преобразование общественных отношений является основой нравственного возвышения личности.

Многоаспектность морали как явления оборачивается ее многозначностью как понятия не только в этике. Это же имеет место в повседневном опыте. Люди очень часто вообще не дают себе отчета в том, что такое мораль. Тогда, когда они задумываются над этим вопросом, приходят к заключениям, которые, как правило, являются очень субъективными, односторонними, нестрогими. Если, например, отталкиваться от общекультурной лексики русского языка, то можно зафиксировать очень широкий диапазон смысловых оттенков понятия морали, начиная от сведения морали к неприятной назидательности («читать мораль») до ее отождествления с социальным («моральный износ») или духовным вообще («моральный фактор»). Такая многозначность (неопределенность, расплывчатость) сопряжена с опасностью злоупотребления понятием морали, когда им пользуются для прикрытия аморальных целей. Но это имеет в известном смысле также положительное значение. Именно потому, что мораль многозначна, к ней могут апеллировать люди с разными, в том числе конфликтующими, экономическими, политическими и прочими интересами. Благодаря этому она удерживает конфликтующие, часто полярные силы в рамках единого пространства человеческой взаимоуважительности и способствует общественной коммуникации между ними.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Как возникли термины «этика» и «мораль»?
2. Совпадает ли теоретическое содержание терминов «этика», «мораль», «нравственность» с их повседневным употреблением?
3. Каково содержание золотого правила нравственности?
4. Какое обобщающее определение можно дать морали?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 54—77.

Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974. С. 15—63.

Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 83—108.

ТЕМА 2

Мораль в жизни человека

Суммируя общие характеристики морали можно сказать, что она очерчивает внутреннюю смысловую границу человеческой деятельности, задаваемую самим человеком. Она позволяет и обязывает человека рассматривать собственную жизнь и окружающую действительность так, как если бы они зависели от его выбора. Следует особо подчеркнуть: мораль не тождественна высшему смыслу, последней цели существования человека и общества. Ее назначение иное — соединить личностный смысл с высшим смыслом, нацелить человека на последнюю цель. При этом не имеет принципиального значения, существует ли на самом деле высший смысл, последняя цель или нет. Мораль исходит из того, что они существуют. Если она не принимает их как факт, она принимает их как постулат. Даже в тех деформированных случаях, когда жизнь рассматривается как бессмысленная суета, самой этой суетливости придается обязывающее, нравственно-императивное значение («живи одним днем», «лови мгновение» и т.п.); бессмысленность становится своего рода смыслом. Через мораль жизнь человека и общества приобретает цельность, внутреннюю осмысленность. Вернее: цельность, внутренняя осмысленность жизни и есть мораль.

Особенности функционирования морали

Из такого понимания морали вытекает ряд ее особенностей как действенного фактора жизнедеятельности человека и общества.Во первых, она выступает как практическое, деятельное сознание. В морали идеальное и реальное совпадают, образуют неразрывное целое. Мораль есть идеальное, но такое идеальное, которое вместе с тем есть реальное начало сознательной жизни человека (см. подробнее тему 14). Эту мысль Л.Н. Толстой выразил следующим образом. Подобно тому, как нельзя двигаться без того, чтобы это движение не было движением в определенном направлении, нельзя жить без того, чтобы жизнь не имела какого-либо смысла. Смысл жизни, совпадающий с самим сознанием жизни, и есть мораль.

Нравственные утверждения необходимо воспринимать в их обязывающем значении. Конечно, морали не существует вне того, что человек говорит, но еще меньше она сводится к этому. Когда кто-то говорит «не лжесвидетельствуй», а сам лжесвидетельствует, то он говорит не о том, о чем он говорит. Это так же невозможно и нелепо, как если бы человек загреб голыми руками горящие угли, хорошо зная, чем ему такое действие грозит. Утверждение «не лжесвидетельствуй» в этом случае имеет превращенную форму, за ним скрыто что-то другое. Нравственные утверждения можно считать нравственными и принимать в их прямом значении только тогда, когда тот, кто формулирует эти утверждения, формулирует их для того, чтобы примерить на самом себе. Истинность морали совпадает с ее действенностью. Мораль — такая игра, в которой человек ставит на кон самого себя. Обыденное сознание формулирует эту же мысль, когда оно отождествляет моральную цель со святым, священным. Святое не допускает попрания и, как частный случай этого, оно не допускает суесловия. От святого человек не может отказаться без того, чтобы он не отказался от самого себя. По поводу святого нельзя просто умствовать, острить и т.д.; слова, в которые облекается святое, высекаются в сердце.

Во-вторых, мораль не замкнута на какую-то особую сферу или особый аспект человеческой и общественной жизни — скажем, на трудовые отношения, на сексуальные отношения, на пограничные жизненные ситуации и т.д. Она охватывает все многообразие человеческого бытия. Мораль вездесуща, повсюдна — имеет право голоса везде и всюду, где человек действует как человек, как свободное разумное существо.

В-третьих, будучи предельным основанием человеческого бытия, мораль существует не как состояние, а как вектор сознательной жизни. Она обретает реальность как долженствование. Долженствование нельзя противопоставлять бытию. Оно есть особая — сугубо человеческая — форма бытия. В долженствовании фиксируется не тот момент, что мораль никогда не может осуществиться. В нем фиксируется непрерывность усилий по ее осуществлению. *Долженствование и есть специфический способ существования морали.* Оно означает необходимость постоянного морального бодрствования. Иначе говоря, мораль потому существует в форме долженствования, что ни в какой другой форме не может обрести реальность та цель, на которую нацелена мораль.

В-четвертых, мораль не может уместиться в каком бы то ни было содержательно конкретном, позитивном требовании, она не может уместиться также в их совокупности, сколь бы полной эта совокупность ни была. Поскольку мораль рассматривает жизнь человека как конечного существа в перспективе бесконечного совершенства, поскольку, далее, сама эта перспектива также является бесконечной (ибо на какой бы ступени лестницы, ведущей в бесконечность, человек ни находился, расстояние от этой ступени до бесконечности будет бесконечным), то ее *требования могут лишь фиксировать несовершенство человека, его удаленность от цели.* Поэтому моральные требования в собственном смысле как требования, претендующие на абсолютность, безусловность, могут быть только негативными. Они суть запреты (см. подробнее темы 16, 18). Состоявшаяся мораль, пусть даже в форме требований, есть логическое противоречие, наподобие сосчитанной бесконечности. Отождествить мораль с позитивным требованием — все равно, что назвать число, которым завершается бесконечный ряд чисел.

Ненасилие как категорический моральный запрет

Так как моральные требования претендуют на абсолютность, безусловную обязательность, то единственно возможное позитивное моральное требование есть требование быть моральным. Что это значит? Мы определили, что с морали начинаются человек и человеческие (общественные) отношения, что мораль задает внутреннюю смысловую границу собственно человеческого способа существования и в этом значении она тождественна человечности. Отсюда следует, что *быть моральным означает признать безусловную ценность, святость человека.*

Человеческая личность — больше того, что она делает. Она исходно самоценна. Собственно, определяя человеческую личность как нравственно ответственное существо, мы определяем ее как существо, имеющее самоценное значение и достойное уважения. Ничем не обусловленное уважительное отношение к человеку, т.е. такое отношение, в ходе которого данная конкретная личность утверждается до и независимо от каких бы то ни было ее конкретных качеств и действий, есть исходное и основополагаю-

щее отношение, открывающее пространство собственно человеческого существования.

Идея, согласно которой безусловная обязательность требований морали обнаруживается в требовании, утверждающем самоценность человеческой личности, в истории культуры расшифровывалась по-разному: как любовь к ближнему, братство людей, человеческая солидарность, благоговение перед жизнью и т.д. Однако наиболее строгой и адекватной ее формой является категорический запрет на насилие, прежде всего и главным образом на убийство человека.

Насилие есть узурпация свободной воли, такое отношение между людьми, в ходе которого одни силой, внешним принуждением навязывают свою волю другим. Человек совершает насилие тогда, когда он лишает другого возможности действовать по собственной воле, уничтожая его или низводя до положения раба. Под насилие не попадают такие формы принуждения, когда одна воля господствует над другой с ее согласия, как, например, в отношениях: учитель — ученики, законодатели — граждане и т.п. *Насилие прямо противоположно морали: действовать морально — значит действовать с согласия тех, кого эти действия касаются; совершать насилие — значит совершать действия, которые не приемлемы для тех, против кого они направлены.*

Ненасилие — принципиальное воздержание от того, чтобы ставить свою волю выше воли другого (за принудительным навязыванием своей воли воле другого всегда стоит убеждение, что она выше, лучше последней). Оно есть признание за волей другого такой же способности к свободным, разумным, нравственно ответственным решениям, какой обладаю я сам. Ненасилие означает категорический отказ от того, чтобы ставить себя в человеческом отношении выше другого, быть ему судьей. Это есть действительное признание того, что каждый человек ценен сам по себе. Особо следует подчеркнуть: ненасилие не означает отказ от оценки действий другого человека. Здесь речь идет только о праве человека на нравственно-ответственное существование. Принцип ненасилия категорически запрещает покушаться именно и единственно на это право, исходя из святости, самоценности человека. Он тем самым открывает перспективу равнодостойного сотрудничества людей (подробнее в теме 31).

Запрет на насилие — первый и основной моральный запрет. Самыми известными его формулировками являются «не убий» Моисея, непротивление злу Иисуса Христа, ахимса (буквально — ненасилие, невреждение) древнеиндийской культуры (в особенности религии и философии джайнизма); новую жизнь принцип ненасилия обрел в XX в. благодаря духовным и практическим усилиям Л.Н. Толстого, М. Ганди, М.-Л. Кинга. Требование ненасилия, по сути дела, есть запрет на то, что очевидным образом противостоит морали, добру. Именно в этом содержании оно имеет безусловный, категорический смысл. Словом, в той мере, в какой мораль абсолютна, мы не можем конкретно сказать, *что* оно такое; соответственно не может быть позитивных требований, имеющих абсолютный статус. Мы можем сказать определенно только о том, что не является моралью. Принцип ненасилия и есть как раз запрет на то, что противоположно морали — запрет на насилие. Только он может претендовать на безусловную обязательность, абсолютность.

Требование ненасилия представляет собой конкретизацию золотого правила нравственности. Золотое правило — это формула, с помощью которой человек может вычислять, являются ли его поступки нравственными или нет, подобно тому, например, как скорость определяют путем деления расстояния на время. А есть ли такие человеческие поступки, которые являются нравственными сами по себе всегда, без какой-либо проверки, и которые в этом смысле можно считать индикатором ответственного отношения человека к золотому правилу? Есть ли, продолжая аналогию, в морали нечто похожее на скорость света? Да, есть. Это — отказ от насилия. Золотое правило требует поступать так, как человек хотел бы, чтобы по отношению к нему поступали другие. Но человек не может хотеть (волить) по отношению к себе насилие, потому что насилие отрицает за ним само это право хотеть (волить) чего бы то ни было.

Единство морали и многообразие нравов

Своеобразие морали как действенного фактора жизни определяется тем, что она является точкой отсчета ценностного мира. Это последняя, высшая инстанция в том, что касается норм, оценок, ценностных представлений, выражающих внутреннюю задан-

ность, смысл человеческой жизнедеятельности. Мораль можно назвать общей посылкой «силлогизма» человеческой деятельности. Но силлогизм не может состоять из одной общей посылки. Для него нужна еще и малая посылка.

Поступки людей, их взаимоотношения, как уже подчеркивалось, всегда конкретны, имеют свое частное, особенное содержание, за ними стоят определенные и вполне достаточные для совершения данных поступков эмпирические мотивы. Труднейший и наиважнейший вопрос человеческой практики есть вопрос о том, как предметно многообразное, исторически изменчивое, каждый раз конкретное, причинно обусловленное содержание человеческих поступков соединяется с их нравственной оценкой.

Исторический опыт решения данной проблемы требует конкретного анализа применительно к разным человеческим общностям, эпохам, сферам и аспектам деятельности. Тем не менее в нем можно выделить некую общую схему.

Прежде всего зададимся вопросом: от чего зависит исторически конкретная, качественно своеобразная форма морали? Она решающим образом зависит от понимания высшего блага. Ведь мораль — не само высшее благо, а такая нацеленность на высшее благо, когда последнее признается безусловным ценностным приоритетом. Разные люди в разных обществах, в разные эпохи понимали высшее благо по-разному. Это могла быть религиозная идея, социальная идея, национальная идея, клановая идея, идея личности и т.д. Причем каждая из этих идей существовала в многообразных формах (религиозная идея — в форме христианства, ислама и других конфессий, национальная идея — в форме многообразных национализмов, идея личности — в форме разумного эгоизма, прав человека и других разновидностей индивидуализма и т.д.). То, как складываются, взаимодействуют, возвышаются и деградируют эти идеи, — предмет наук, изучающих общество. Этику они интересуют только в той мере, в какой они нуждаются в моральном одобрении и осуждении. В зависимости от того, какая идея признается в качестве высшей (наиважнейшей, последней, безусловной) цели, мораль приобретает качественно своеобразный вид и становится соответственно христианской, коммунистической, либеральной, японской и т.п.

Что касается конкретных норм, добродетелей в рамках той или иной морали, то они также формируются по схожей схеме. В

определенной предметной сфере, будь то индивидуальное поведение или совокупная совместная деятельность многих людей, выделялись такие типовые поступки и фигуры человеческих отношений, которые являются наиболее продуктивными с точки зрения способов функционирования и целей данной сферы. И они рассматривались как нравственно предпочтительные; более того, чаще всего им придавался нравственно абсолютный смысл. К детерминировавшим их прагматическим мотивам присовокуплялся еще, к тому же в качестве основного, нравственный мотив. Поясним данную мысль на двух примерах.

Война как определенное общественное отношение ставит человека перед необходимостью преодолевать ужас, связанный со смертью. Когда он научается делать это, вырабатывает в себе соответствующий навык, его называют мужественным. Соответственно мужество считается нравственной добродетелью. Другие типы поведения в той же ситуации и прежде всего трусость как неумение подняться над ужасом смерти рассматриваются в качестве пороков. Исчерпывающе проанализировавший этот вопрос в «Никомаховой этике» Аристотель особо подчеркивает, что поведение, похожее на мужественное, может быть вызвано случайными и внешними мотивами (опытностью, самонадеянностью, незнанием опасности и др.), но оно не будет мужественным. Действительно мужественным следует считать лишь того, кто является таковым только по той причине, что он считает мужество добродетелью, достойным способом поведения. Тем самым мужеству как определенному качеству человека и типу поведения придается нравственно-самоценное значение. Многие исторически существовавшие моральные кодексы считали мужество преимущественным моральным качеством.

С появлением частной собственности на движимое имущество возникла проблема отношения к ней. Оно могло быть и практически было различным — нигилистическим, прагматическим, благоговейным. С точки зрения поддержания частной собственности как общественного института, необходимого для эффективного хозяйствования, наиболее предпочтительным было отношение, которое исходило из ее неприкосновенности. Именно такое отношение было возведено в нравственную норму «не кради». Покушение на частную собственность (воровство) рассматривалось не просто как недопустимое из-за возможных разрушительных пос-

ледствий для экономики, нарушения общественного спокойствия и т.п., но как безусловно и категорически недопустимое, потому что оно посягает на «святое», нравственно порочно. Это отождествление нравственного мотива с определенным, а именно благоговейным, отношением к частной собственности оказалось настолько прочным, что французский социалист Прудон, желая в XIX в. дискредитировать частную собственность, выдвинул против нее тот аргумент, что она, частная собственность, сама является кражей.

Споры о том, какие идеи могут считаться высшим благом и имеют абсолютный ценностный приоритет, какие качества человеческого характера являются добродетелями, какие нравы, обычаи, общественные привычки, нормы поведения нравственно оправданны, а какие нет, борьба против устоявшихся моральных святынь, на место которых возводились другие, неустанные поиски совершенных форм человеческих взаимоотношений, сопровождавшиеся время от времени кризисами ценностей, — все это составляет основную линию и внутренний нерв нравственной жизни в ее историческом развитии.

Функционирование морали в реальном опыте общественной жизни порождает специфические трудности, связанные с тем, что мораль утверждает самоценность личности, а в ходе практической деятельности люди становятся в иерархические отношения, при которых одни управляют другими. Эти трудности находят выражение в ряде парадоксов, наиболее типичными и распространенными из которых являются парадоксы нравственной оценки и нравственного поведения.

Парадокс моральной оценки

Парадокс моральной оценки связан с вопросом о том, кто может вершить моральный суд, кто имеет право выносить моральные оценки. Логично было бы предположить, что такую функцию могут взять на себя люди, выделяющиеся из общей массы по моральным качествам, подобно тому как это происходит во всех других областях знания и практики, в которых решающим является слово специалиста (право авторитетного суждения о музыке имеет музыкант, по юридическим вопросам — юрист и т.д.). Однако одним из несомненных нравственных качеств человека

является скромность, еще точнее, осознание своего несовершенства. Более того, чем выше человек в нравственном отношении, тем критичней он к себе относится. Поэтому действительно нравственный человек не может считать себя достойным кого-то судить. С другой стороны, люди, охотно берущие на себя роль учителя и судьи в вопросах морали, обнаруживают такое качество, как самодовольство, которое органически чуждо морали и безошибочно свидетельствует о том, что эти люди взялись не за свое дело. Жизненные наблюдения свидетельствуют, что в такой ложной роли чаще всего выступают люди, которые занимают более высокие ступени в социально-иерархических структурах (руководители по отношению к подчиненным, учителя по отношению к ученикам и т.д.). Получается: *те, кто мог бы вершить моральный суд, не будут этого делать; тем, кто хотел бы вершить моральный суд, нельзя этого доверять.* Моральный суд в данном контексте понимается широко — как моральное учительство, моральное осуждение и восхваление.

Разрешением данного противоречия может считаться нравственное требование: «*Не судите других*». Оно означает, что моральная оценка существует прежде всего и главным образом как самооценка. Моральный суд есть суд человека над самим собой. Этим он отличается от юридического суда и дополняет его. Деяние, за которое человек отвечает перед другими людьми по закону, именуется преступлением; то же деяние, когда за него человек отвечает перед собой, своей совестью, именуется злом (или грехом). Преступление всегда есть пре-ступление какого-либо общепризнанного правила, которое зафиксировано внешне — в обычае, законе. Зло есть нарушение нравственного закона, к которому человек приобщен внутренне (именно это имеется в виду, когда говорится, что нравственный закон запечатлен в сердце). «Закон есть совесть государства»[1], — писал Т. Гоббс. Переиначив его, можно сказать, что совесть (голос морали) есть закон личности.

«Не судите других» означает единство субъекта и объекта моральной оценки как условия ее нормального функционирования в обществе. Это условие является особенно жестким и непререкаемым, когда речь идет о моральном осуждении других. Что касается морального восхваления других, то вопрос о его оправ-

[1] *Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 337.

данности и конкретных формах нуждается в особом детализированном рассмотрении. Тем не менее очевидно, что, по крайней мере, в определенных случаях восхваление других может быть скрытой формой самовосхваления. Нужно иметь право не только для того, чтобы осуждать других, но и для того, чтобы восхвалять их. А кому оно дано?

Парадокс морального поведения

Парадокс морального поведения в его классической формулировке обычно возводят к Овидию:

«Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»[1].

Человеку свойственно стремиться к тому, что лучше, благо предпочитать злу, он не может быть врагом самому себе. В овидиевой ситуации (и в этом ее парадоксальность) все происходит наоборот: человек выбирает худшее, дурное, вредит себе. Получается: человек знает, что есть благо (добро), но не следует ему; оно не имеет для него обязывающего смысла. Можно ли в этом случае считать, что он действительно видит и одобряет лучшее, обладает знанием, на которое претендует?

В случае моральных, как и любых иных, утверждений следует проводить различие между тем, что человек на самом деле знает, и тем, по поводу чего он думает, будто знает. Критерием такого разведения истинных и ложных утверждений является экспериментальная проверка, практика. Таким экспериментом в морали, как уже подчеркивалось, является мера обязательности моральных суждений для того, кто их высказывает. У нас нет иного критерия проверить, действительно ли человек видит лучшее, кроме его усилий, направленных на осуществление того, что он считает лучшим. В морали знать и выбрать есть одно и то же, истинность морали проверяется готовностью испытать на себе ее благотворную силу. По плодам их узнáете их — это евангельское правило можно считать ответом на анализируемую ситуацию, в которой человек лишь полагает, делает вид, будто он видит и одобряет лучшее, благое.

Без бытийного (замкнутого на поступки) прочтения морали не было бы критерия для определения различной меры добродетель-

---

[1] *Овидий.* Метаморфозы / Пер. С. Шервинского. М., 1977. С. 170.

ности различных индивидов. Получилось бы, что все одинаково и высоко добродетельны. Человеку не просто свойственно думать о себе лучше, чем он есть на самом деле. Ему свойственно думать о себе хорошо. *Субъективной точкой отсчета собственных действий, как и собственной личности в целом, для него всегда является добро.* Даже люди, которых принято считать отъявленными злодеями, *стремятся выдать творимое ими зло за добро*, преступления — за справедливые деяния. При этом они могут быть очень искренними. Моральное самообольщение — не всегда обман и лицемерие. Чаще всего оно является самообманом, «честным» заблуждением.

Вспомним, как Раскольников — главный герой романа Достоевского «Преступление и наказание», прежде чем совершить свое преступление, прилагает огромные интеллектуальные и духовные усилия для того, чтобы оправдать его: де и убивает он никому не нужную, даже всем вредную старуху; и делает он это, чтобы получить возможность совершить много-много добрых дел... Он выискивает все эти «аргументы» не для других (перед другими, в частности, перед следователем он оказался как раз совершенно бесхитростным), а прежде всего для себя. Раскольников хочет обмануть себя и свое зло (планируемое преступление), в своих же собственных глазах изобразить как добро. Еще более показателен в этом отношении другой герой того же романа, беспробудный пьяница Мармеладов. Тот как будто бы сознает и уж во всяком случае открыто говорит о своей безнадежной порочности, в силу которой его иначе и назвать нельзя, кроме как свиньей. Но странным образом, именно в признании глубины своего падения и сознательном стремлении к страданиям, в самой жажде «скорби и слез» находит он оправдание, смысл существования, полагая, что «тот, кто всех пожалел», пожалеет также и его, простит и призовет к себе как раз за то, что он, Мармеладов, «сам не считал себя достойным сего».

Если руководствоваться тем, что́ люди одобряют и в каком моральном свете они хотят предстать перед собой и другими, то нам пришлось бы их всех, и прежде всего самых отъявленных негодяев, перевести в разряд ангелов. Не нужно страдать излишней подозрительностью, чтобы не верить моральной самоаттестации человека. Совместная человеческая жизнь, общественная атмосфера была бы намного чище, если бы индивиды не думали, и уж во всяком случае, не говорили каждый о себе, что они — хорошие, честные, совестливые и т.д. люди.

Первая из рассмотренных деформаций морали (парадокс моральной оценки) возникает из ложного допущения, будто одни индивиды сполна обладают моралью, а другие начисто лишены ее, одни являются добрыми, другие — злыми. Вторая деформация (парадокс морального поведения) также связана с разведением

добра и зла, но уже по другому основанию, а именно с ложным предположением, будто намерения могут быть исключительно добрыми, а поступки — исключительно злыми. На самом деле *мораль является неотчуждаемой первоосновой сознательной жизни, ее реальным смыслом.* Поэтому всякая моральная поза, когда кто-либо выступает от имени морали, изображая себя ее истолкователем, носителем, стражем и т.д., является ложной позой.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какова сфера значимости моральных требований?
2. Почему признание безусловной ценности другой личности с необходимостью ведет к требованию отказа от насилия?
3. В чем состоит парадокс моральной оценки?
4. В чем состоит парадокс морального поведения?
5. Каково отношение между знанием и поведением в морали?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 330—374.

Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. В чем моя вера? Тула, 1989. С. 264—287.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314—356.

Раздел I

ВАЖНЕЙШИЕ МОРАЛЬНЫЕ И ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

✧ ✧ ✧

Практическое функционирование морали в реальном контексте человеческой жизни связано с двумя основополагающими проблемами человеческого существования: а) каким образом *добродетель сочетается со счастьем, ориентация на абсолютные ценности — с необходимостью удовлетворения относительных благ, достижением жизненного успеха*; б) каким образом *мораль, являющаяся выражением свободной воли личности, приобретает общезначимый характер, в результате чего служение другим людям оказывается одновременно служением самому себе.*

Осмысление этих вопросов стало основной задачей и основной трудностью этики. Различие ответов именно на эти вопросы в решающей мере предопределяет многообразие этических теорий, традиций и школ.

Размышляя над смыслом человеческой жизнедеятельности, природой блага, Платон использовал следующий образ.

«Перед нами, точно перед виночерпием, текут две струи, одну из них — струю удовольствия — можно сравнить с медом, другая — струя разумения, — отрезвляющая и без примеси вина, походит на суровую и здоровую воду. Вот их-то и нужно постараться смешать как можно лучше».

Одна вода безвкусна. Один мед ядовит. Только вместе они образуют напиток жизни. Найти его формулу — вот основная забота этики. В истории культуры предлагались различные рецепты этой чудесной смеси. Рассмотрим те из них, которые оказались наиболее целебными и закрепились в культуре в форме устойчивой, долговременной традиции и авторы которых заслужили репутацию великих моралистов, наставников человечества.

Обзор многообразия этических учений выходит за рамки задач и возможностей общегуманитарного курса по этике. Предлагаемая ниже выборка осуществлена на основе следующих критериев. Во-первых, предпочтение отдано тем учениям, которые выступают по преимуществу как *жизнеучения*, предлагая оригинальные и развернутые программы нравственно достойной жизни человека. Во-вторых, среди последних выбраны те, которые прошли проверку временем, закрепились в историческом опыте в форме устойчивой, хорошо узнаваемой и представительной традиции. Они не исчерпывают всего существующего богатства этико-нормативных программ (для полноты не хватает как минимум *аскетической* модели, этики *созерцательного блаженства*, *героической* этики), но тем не менее дают общее представление об их качественном разнообразии, альтернативности, сходствах и различиях. В-третьих, конкретные этико-нормативные программы рассматриваются в их классических первоистоках, на примере жизни и творчества их создателей.

Мыслители, учения которых отобраны по названным критериям, являются несомненными, общепризнанными моральными авторитетами. Тем не менее и среди них выделяются те, кого можно назвать учителями человечества. Это — Конфуций, Будда, Моисей, Иисус Христос, Мухаммед. Они заложили нравственные основы различных культур и религий, дали начало и имя целым цивилизациям. Они отличаются от Сократа, Канта, других моралистов-философов в более узком, специальном значении слова не только масштабом, глубиной воздействия на общественную жизнь, но и способом мысли, которая, оставаясь мыслью, становилась делом, была непосредственно вовлечена в реальный процесс обновления нравственных устоев жизни. Чтобы обозначить указанную разницу, в данном разделе выделяются рубрики: «*Учителя человечества*» и «*Философы-моралисты*». В отдельную рубрику «*Моралисты нашего времени*» вынесены учения Л.Н. Толстого и А. Швейцера. Это сделано не только потому, что речь идет о мыслителях XX в. Есть еще одна причина: жизнеучения Л.Н. Толстого и А. Швейцера в строгом смысле слова нельзя отнести ни к религиозным, ни к философским. Будучи в своем основном содержании рационально аргументированными, в своих истоках они являются религиозно-мистическими. Эти учения претендуют больше чем на понимание нравственности — они представляют собой программы обновления человека.

✧ ✧ ✧

УЧИТЕЛЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

ТЕМА 3
Конфуций

Древнекитайский мыслитель Конфуций предложил нормативную программу достойной жизни, которую можно кратко охарактеризовать как *этику ритуала*. По его мнению, именно ритуал способен соединить добродетель и счастье, волю отдельного человека и согласную жизнь всех в обществе.

Учение Конфуция изложено в небольшой по объему книге «Лунь юй» («Суждения и беседы»). Она была составлена учениками вскоре после смерти учителя.

Жизнь

Конфуций, или Кун-цзы (учитель Кун), родился в 551 г. до н.э. в Китае, в небольшом царстве Лу (нынешняя провинция Шаньдун). Он происходил из древнего обедневшего аристократического рода. Его отец Шулян Хэ был прославленным воином, пользовался общественным уважением, но его личная жизнь, по представлениям той эпохи, складывалась неудачно, так как все его дети были девочками. После девятой девочки он взял наложницу, родившую ему долгожданного сына. Однако мальчик родился увечным и был крайне болезненным. Тогда 66-летний воин решил еще раз испытать судьбу. Его новой жене было не более 20 лет. Этот брак считался дважды «варварским» — из-за разницы в возрасте супругов, которая, согласно обычаю, не должна была превышать 10 лет, и из-за преклонного возраста мужа, так как жениться после 64 лет считалось неприличным. Тем не менее он стал счастливым и для супругов, и для человечества: 27 августа 551 г. до н.э. родился здоровый крепкий мальчик, которого назвали Цю и дали прозвище Чжун-ни. Это и был Конфуций (в странах с иероглифической письменностью он более известен как Кун Цю или Чжун-ни). Человек, прославившийся как певец ритуала, родился в браке, нарушавшем нормы ритуала.

Детство Конфуция оказалось трудным. Ему было чуть более двух лет, когда он лишился отца. В 17 лет он оказался без матери. Как впоследствии признавался Конфуций, в детстве по причине бедности ему приходилось заниматься «многими презренными деяниями» (носить воду, пасти чужих овец и т.д.).

Конфуций наследовал громкое имя, но не получил никакого богатства. Он выбрал жизненную стезю «книжника», что вполне соответствовало его статусу бедного аристократа и позволяло надеяться только на свои личные качества. Образованный человек времен Конфуция должен был уметь выполнять ритуалы, понимать музыку, стрелять из лука, управлять колесницей, читать, считать. Будучи одаренным всесторонне, в том числе телесно (его рост равнялся 1,91 м), Конфуций в совершенстве овладел всем этим. К тридцати годам он завершил образование и открыл собственную школу, в которой центральное место занимали мораль, ритуал и изучение древних текстов.

Конфуций быстро получил признание как учитель. Но это само по себе не могло его удовлетворить. Он считал, что добродетель неразрывно связана с политикой, знания должны вести к процветанию государства, а наиболее достойным поприщем для ученого человека является сановная деятельность. На 51-м году жизни он поступил на службу к правителю родного царства Лу. Конфуций оказался блестящим чиновником и советником, много сделал для процветания своего государства. Однако его деятельность стала предметом интриг со стороны соседей и обузой для царя, не лишенного порочных склонностей. Царь бросил вызов своему строгому сановнику, демонстративно нарушив одну из ритуальных норм, на страже которых тот должен был стоять. Конфуций оказался перед выбором — или смириться со своеволием правителя, или в знак протеста оставить свой пост. Он выбрал второе: вместе с десятками учеников покинул родное царство, и провел 14 лет в изгнании, скитаясь по разным китайским государствам.

Умер Конфуций на 73 году жизни, пользуясь всеобщим уважением. Его могила, как и место рождения, по сей день свято чтятся в Китае.

Конфуций является духовным отцом китайской нации. Его учение (за исключением двух коротких периодов — в III в. н.э. и в годы маоистской культурной революции) на протяжении почти

двух с половиной тысяч лет пользуется в Китае безусловным признанием и почитанием. Оно оказало также влияние на другие, сопредельные Китаю, страны.

Жень: человечность

Конфуций открыл человека, постиг своеобразие его бытия и места в мире. Центральная категория его учения — жень, что обычно на русский язык переводится как «человеческое начало», «милосердие», «человеколюбие», «гуманность». Жень обозначает и специфический признак человека, и программу его деятельности. Это — *человеческое начало в человеке, которое является одновременно его долгом.* Нельзя сказать, что представляет собой человек, не ответив одновременно на вопрос о том, в чем заключается его нравственное призвание. Говоря по-другому, человек есть то, что он сам из себя делает.

У Конфуция есть высказывание, которое на первый взгляд кажется логическим недоразумением:

«Только обладающий человеколюбием («жень») может любить людей и может ненавидеть людей»[1].

В самом деле: сказать, что «обладающий человеколюбием может любить людей» — значит впасть в тавтологию; сказать, что «обладающий человеколюбием... может ненавидеть людей» — значит совершить другую логическую ошибку, которая называется противоречием определения. Однако если учесть многозначность понятия «жень», то данное высказывание приобретает глубокий смысл. Оно означает, что человеческое начало в человеке есть то самое начало, в силу которого он может любить людей и ненавидеть людей. Конфуция много раз спрашивали, что такое «жень»? Среди ответов есть и такое утверждение:

«Это значит любить людей» (12, 22).

Иероглиф «жень» состоит из двух знаков, обозначающих соответственно человека и цифру два. «Жень» берет свои истоки и реализуется в отношениях человека с другими людьми. Именно

---

[1] *Конфуций.* Лунь юй. / Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. Гл. 2, 4. В дальнейшем ссылки на это произведение будут даваться в тексте указанием на соответствующую главу (цифры перед запятой) и фрагмент (цифры после запятой).

они, эти отношения, составляют собственное пространство человеческого бытия.

Однажды во время скитаний Конфуций с учениками оказался в ситуации, когда им надо было перейти реку. Конфуций послал одного из учеников к находившимся неподалеку даоским отшельникам, чтобы узнать у них, где находится брод. Стоит ли, ответили отшельники, искать брод, когда вся Поднебесная охвачена потопом? И вместо того чтобы держаться за Конфуция, который хочет уйти от определенных людей, не лучше ли последовать учениям тех мужей, которые вообще избегают мирской суеты? Ученик передал эти слова Конфуцию. Тот сказал, что человек не может сбиться в одну стаю со зверями и птицами, и если он уйдет от людей, то с кем он останется?

Очень мудрый ответ. У человека свой удел, даже если он очень тяжелый. Мудрость состоит не в том, чтобы ставить несбыточную цель — убежать от людей, а в том, чтобы внести гармоничное начало в отношения между ними.

Отношения между людьми наполняются нравственным смыслом, принимают гармоничный характер по мере того, как они *становятся взаимными*.

На вопрос своего ученика: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?» Конфуций ответил: «Это слово — *взаимность, не делай другим того, чего не желаешь себе*» (15, 23).

Конфуцием здесь сформулирован принцип, который, как уже отмечалось, значительно позже и в другой, европейской, культурной традиции получил название *золотого правила нравственности*. Выше, лучше этого правила человечество пока ничего не придумало.

Ли: ритуал

«Жень» как человеколюбие, начало взаимности в отношениях — общий принцип поведения. Его конкретным воплощением является ритуал. У Конфуция есть такие слова:

«Сдерживать себя, чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, — это и есть человеколюбие» (12, 1).

Если «жень» можно охарактеризовать как душу человеческого общения, то ритуал является его плотью.

Слово «ритуал» — не единственный русский эквивалент соответствующего китайского термина «ли», который может быть переведен также как «правила», «церемонии», «этикет», «обряд». В самом общем виде под ритуалом понимаются *конкретные нормы и образцы общественно достойного поведения.* Его можно истолковать как своего рода смазку социального организма. Ритуал соединяет людей, но соединяет так, что применительно к каждому типовому отношению обозначает оптимальную дистанцию, которая позволяет продуктивно общаться разным индивидам.

Человеколюбие Конфуций понимает как взаимность, равенство в отношениях. Однако люди являются разными и по природным качествам, и по социальному статусу. Возникает проблема: как реализовать принцип равенства в отношениях между неравными людьми? Ритуал и является ответом на этот головоломный вопрос. Его можно было бы кратко определить как *общественную соразмерность индивидов.*

Очень важно понять соотношение «жень» и «ли». «Жень» не существует *над* или *наряду* с «ли», а только через «ли». Но и «ли» теряет свое нравственное качество вне соотнесенности с «жень». Этика Конфуция утверждает *гуманизм конкретных человеческих взаимоотношений.* Она исходит из убеждения, что человеческое согласие важнее абстрактных истин.

«Люди с разными принципами не могут найти общего языка» (15, 39).

Поэтому не может быть более высокого принципа, чем человечность, воплощенная во всем многообразии человеческих ситуаций. В книге «Лунь юй» мы встречаем следующий замечательный фрагмент.

«Цзы-гун[1] хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца. Учитель сказал: «Сы[2]! Ты заботишься о баране, а я забочусь о ритуале» (3, 17).

Ритуал сам является нравственной мерой поведения, поскольку он обеспечивает согласное существование людей, дает им общие символы. Его нельзя крушить, исходя из абстрактных принципов, даже если таким принципом является жалость к животным. Разумеется, ритуал подвижен, изменчив, но на своей основе и по своим законам.

---

[1] Цзы-гун — ученик Конфуция.
[2] «Сы» — прозвище Цзы-гуна.

В содержательном плане конфуцианский ритуал держится на двух основаниях: *сыновней почтительности (сяо)* и *исправлении имен (чжен мин)*.

По мнению Конфуция, образец и норму достойного поведения задает древность. «Я верю в древность и люблю ее», — говорил он. Нравственные усилия человека должны быть направлены на то, чтобы подняться до уровня идеального прошлого. Такая установка не просто означает, что человек смотрит назад. Она имеет у Конфуция более строгий и конкретный вид.

«Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия» (1, 2).

Было бы неверно утверждать, будто сыновняя почтительность вторична по отношению к морали, является ее конкретизацией. *Она и есть сама мораль, рассмотренная в аспекте взаимоотношения поколений.* Отец является для сына последней (и в этом смысле абсолютной) нравственной инстанцией. Вот принципиальное суждение на эту тему:

«Е-гун сказал Кун-цзы: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца». Кун-цзы сказал: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки их отцов, в этом и состоит их прямота» (13, 18).

Почтение сына к отцу, как, впрочем, и забота отца о сыне — первичное, далее не разлагаемое нравственное отношение. Не существует таких принципов и обстоятельств, вообще не существует ничего такого, что могло бы оправдать доносительство на отца. Человеколюбие неотрывно от сыновней почтительности. В последующем эта конфуцианская установка получила закрепление в юридической практике: в I в. до н.э. были изданы законы, предписывавшие детям укрывать родителей, а в средневековом своде китайских законов доносительство на отца, мать, деда, бабку каралось смертной казнью.

Нравственную обращенность Конфуция к прошлому иногда характеризуют как консерватизм. Такая оценка является по меньшей мере поверхностной. Прежде всего надо ясно обозначить проблему, которую решает Конфуций. Это не социологическая проблема исторической динамики, а этическая проблема человеческого взаимопонимания и согласия. Для Конфуция ни стремление к новому, ни консервация старого сами по себе не имеют

самоценного значения. Есть нечто поверх них — мир и покой в обществе. Вопрос поэтому стоит так: как возможны изменения в обществе без смут и хаоса, без того, чтобы разрывалась связь времен и дети шли против отцов? Для этого, как полагает Конфуций, есть только один путь: жажда перемен не должна посягать на культ предков. Изменения возможны и желаемы только в том случае, если на них получено согласие родителей. Одна из норм конфуцианского ритуала разрешает детям менять порядки, заведенные отцом, только через три года после его смерти. Условием и пределом новаторского пыла детей, молодежи является согласие родителей, старших поколений. Конфуций учит тому, что новое надо выводить из старого, что идеалы надо черпать в состоявшемся прошлом, а не в проблематичном будущем, что спокойствие консерватизма предпочтительнее раздоров прогрессизма. При оценке этой патриархальной, опрокинутой в прошлое нравственной установки следует учесть, что народ, который руководствовался ею, оказался самым многочисленным на земле. *Сыновняя почтительность* — краеугольный камень в здании китайской цивилизации.

Принцип *сяо* устанавливает взаимность в отношениях между неравными людьми по оси времени: почести, которые сын оказывает отцу, возвращаются к нему через его собственных детей. Ту же функцию выравнивания человеческих отношений в социальном пространстве выполняет концепция исправления имен, которая выражается в следующей формуле Конфуция:

«Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» (12, 11).

Люди различаются между собой по социальному статусу и месту в системе общественного разделения труда. Для того чтобы у человека, принадлежащего к определенному сословию и выполняющего определенные функции, установились достойные отношения с людьми других статусов и функций, он должен быть на *уровне собственного общественного предназначения*. Взаимность отношений в социально разделенном обществе реализуется через обмен различными деятельностями, что предполагает и требует честного выполнения каждым своего долга, вытекающего из выполняемой им функции в семье и обществе.

Вэнь: воспитанность

Более высокое положение в человеческой и социальной иерархии означает также более высокий уровень нравственной ответственности:

«Учитель сказал: «Если личное поведение тех, (кто стоит на верху), правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, (кто стоит наверху), неправильно, то хотя приказывают, (народ) не повинуется» (13, 6).

Нравственные обязанности, поскольку они материализуются в ритуале, становятся делом воспитания, образования, культуры. Эти понятия у Конфуция не были разведены. Все они входят в содержание категории «*вэнь*» (первоначально это слово означало человека с разрисованным туловищем, татуировкой). «Вэнь» можно истолковать как культурный смысл человеческого бытия, как воспитанность. Это не вторичное искусственное образование в человеке и не его первичный естественный слой, не книжность и не природность, а их органический сплав.

«Учитель сказал: «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем» (6, 16).

«Лунь-юй» начинается и завершается высказываниями о необходимости учиться и о благородном муже. Важнейшие категории Конфуция — «жень», «ли», «*вэнь*» — являются одновременно чертами идеальной личности, именуемой благородным мужем. По сути дела, все учение Конфуция есть ответ на один вопрос — на вопрос о том, как стать благородным мужем.

Цзюнь-цзы: благородный муж

Понятие благородного мужа имеет у Конфуция два взаимосвязанных смысла: *принадлежность к аристократии и человеческое совершенство*. Принадлежность к аристократии сама по себе не гарантирует человеческого совершенства, ибо для этого необходима упорная духовная работа над собой. В то же время человеческое совершенство не закрыто и для тех, кому судьба предназначила долю простолюдина.

«В [деле] воспитания нельзя делать различий между людьми» (15, 38).

Можно заключить: человеческое совершенство, которое, в принципе, с точки зрения природных потенций, открыто для всех, является конкретной обязанностью определенных (так называемых благородных) сословий. Оно существует как усилие определенных индивидов стать благородными, подняться на уровень своего предназначения. Стать благородным мужем чрезвычайно трудно. Конфуций обычно уклонялся от ответа на вопрос, является ли тот или иной индивид благородным мужем. Себя он не относил к таковым.

Благородный муж — средоточие всех высоких качеств, идеальная личность, как ее понимает Конфуций. Он стремится познать *правильный путь (дао)*; всегда и во всем человеколюбив; думает о том, чтобы во всем следовать ритуалу, быть искренним и правдивым в словах, честным и почтительным в поступках; он постоянно учится.

То, как благородный муж строит взаимоотношения с другими людьми, можно выразить в трех предложениях: *он относится ко всем ровно, одинаково; заимствует у окружающих только хорошее и сближается с лучшими; судит только самого себя.* Предмет особой заботы благородного мужа — соответствие слова и дела.

«У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия» (1, 3).

Чтобы застраховать себя от самообольщения, нужно быть не просто сдержанным в словах, а взять себе за правило «прежде осуществить задуманное, а потом уже говорить об этом» (2, 13). *Дела благородного мужа должны предшествовать его словам.* Основной общественной ареной, на которой наиболее полно раскрываются возможности благородного мужа, является сановная деятельность. Благородный муж в этом смысле представляет собой воплощенный синтез нравственности и политики.

Благородный муж — *нравственно самостоятельная и самодостаточная личность.* Ему в учении Конфуция противостоит *низкий человек (сяо жень).* Низкий человек смотрит не вверх, а вниз; думает только о том, как бы извлечь выгоду; не умеет переносить трудности; предъявляет требования другим людям; склонен к раздорам, может даже дойти до разбоя. Это человек своевольный, грубый, неотесанный не только по внешнему виду и манерам, но и в том глубоком смысле, что для него ритуал,

представления о человеческом приличии и достоинстве не стали определяющими мотивами поведения. Низкий человек — своего рода антиидеал. Подобно тому как благородный муж выделывает сам себя в упорных трудах, низкий человек является результатом нерадения индивидов о самих себе. Правда, статус простолюдина способствует такому нерадению, но только способствует.

В целом в отношении индивидуальных судеб людей не существует предопределения. Конфуцию приписывают такое суждение:

«Человек скрывает свое сердце — его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное — все таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь»[1].

Это можно понять так, что человек по своим изначальным возможностям открыт как добру, так и злу. Поэтому творить добро и противостоять злу — не единовременный акт человеческого бытия, а его непрерывное состояние. Конфуций не льстит людям. Но он и не проклинает их. Пафос его учения иной: постоянное нравственное, культурное бодрствование.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем видит Конфуций специфику человеческого бытия?
2. Что Конфуций понимает под взаимностью?
3. Каково содержание *жень* как основного нравственного принципа и его соотношение с требованиями ритуала?
4. В чем заключается смысл консерватизма конфуцианского образа жизни?
5. Как в воспитанном человеке сочетаются природные и благоприобретенные качества?
6. Почему в конфуцианском нравственном идеале благородный муж является сановником?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лунь юй // Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 139—174.
Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 3—16, 173—201.

[1] Ли цзы // Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 105—106.

ТЕМА 4
Будда

Преодоление желаний — так в двух словах можно было бы выразить суть этико-нормативной программы Будды. По его мнению, человеку для того, чтобы добиться высшей цели и прийти к согласию с самим собой, *необходимо полностью отрешиться от мира.*

Учение Будды дошло до нас в позднейших изложениях и интерпретациях. Основными его источниками являются: буддийская каноническая книга «Типитака» («Три корзины» [закона]), составлявшаяся последователями Будды в течение первых трех столетий после смерти учителя и записанная на языке пали в I в. до н.э. на Цейлоне; мифологизированный рассказ о жизни Будды на санскрите «Лалитавистара»; поэма «Буддхачарита» («Жизнеописание Будды») великого классика буддийской санскритской литературы Ашвагхоши, жившего предположительно во II в. до н.э.; существующая в палийской и санскритской версиях книга «Милиндапаньха» («Вопросы Милинды»), представляющая собой беседу о сути буддийского учения между греческим царем Милиндой (Менандром) и буддийским монахом Нагасеной и составленная на рубеже нашей эры.

Жизнь

В основе легенды о Будде лежит реальная жизнь реального человека — Сиддхартхи Гаутамы. Он родился в семье царя маленькой страны племени шакьев на северо-востоке Индии в середине VI в. до н.э. Поэтому в последующем его называли Шакьямуни (мудрец из племени шакья). Через семь дней после рождения сына мать умерла. Мальчика вырастила сестра матери, которая стала впоследствии его мачехой. У Будды были сводные брат и сестра. Воспитывался Сиддхартха в неге и удовольствиях. Отец намеренно оберегал его от неприятных впечатлений, искусственно изолировав от мира роскошью княжеских дворцов. Но юный принц все-таки увидел изнанку жизни. Во время прогулок он последовательно встретил больного, старика, покойника и с ужасом узнал, что человеческая жизнь бренна. Он постиг, что и его ждут впереди

болезнь, старость и смерть. Привыкший к исключительности своего существования, он стал размышлять над тем, нельзя ли избежать всеобщей участи и найти путь к спасению. Однажды он встретил странствующего аскета и это дало совершенно определенное направление его раздумьям. Когда у него родился сын — еще одна прочная привязанность к миру — принц решил покинуть дворец, полагая, что найдет спасение через аскетическое отрешение от удовольствий. Произошло это, согласно легенде, следующим образом. Однажды, когда будущего Будду красивые женщины по обыкновению развлекали пением, музыкой, танцами, он внезапно уснул. Уснули также танцовщицы с музыкантшами (дело происходило на женской половине дворца). Проснувшись, Будда увидел спящих женщин и был поражен их безобразным видом: у одной задралась одежда, другая храпела, у третьей изо рта тянулась струйка слюны и т.д. И Сиддхартха Гаутама убежал из своего искусственного рая; он, как выражаются буддийские источники, ушел из родины в безродность, из дома в бедность. Ему в это время было 29 лет.

Следующие шесть-семь лет Будды были годами суровой аскезы. Под руководством опытных наставников он познакомился с философскими традициями, в частности, прошел школу йоги, овладел техникой созерцания и владения собственным телом. Будда подвергал себя суровым испытаниям, чтобы добиться просветления, познать высшую истину бессмертия. Однажды он решил в самоистязаниях пойти до конца — для предельной концентрации мысли и воли отказался вообще от пищи, задерживал дыхание. Пять странствующих пустынников, готовых стать его учениками, если он достигнет просветления, наблюдали за ним, поражаясь его выносливости. Будда, однако, потерял сознание. Очнувшись, он понял, что через самоистязание не дойти до высшей истины и снова принял пищу. Пустынники покинули его. Будда остался один, и ночью, когда он сидел под смоковницей, ему открылась истина, которую он выразил словами:

Я прошел через сансару многих рождений,
ища строителя дома, но не находя его.
Рождение вновь и вновь — горестно.
О строитель дома, ты видишь! Ты уже не
построишь снова дома. Все твои стропила
разрушены, конек на крыше уничтожен.

Разум на пути к развеществлению достиг
уничтожения желаний[1].

Он пришел к выводу, что спасение достигается через освобождение от желаний. Так тридцатипятилетний принц Сиддхартха Гаутама, мудрец из племени шакья, стал Буддой (от слова Buddha, что означает «просветленный», «пробужденный»). Как считал сам Будда, а впоследствии и его сторонники, он достиг того желанного состояния, когда кончаются всякие желания, вырвался из круговорота жизни и смерти, обрел бессмертие.

После просветления Будда семь дней подряд сидел под смоковницей с поджатыми под себя ногами, наслаждаясь обретенным блаженством; в целом он четыре недели (по другим сведениям, три месяца) пребывал в созерцательном самоуглублении. Затем он решил поведать людям об обретенном им всеведении, запустить колесо Дхармы (учения). Первыми его слушателями и учениками стали пять наблюдавших его последний аскетический опыт отшельников, которых он нашел в парке близ Бенареса. Первая его проповедь, получившая название бенаресской, стала и самой знаменитой — в ней излагаются первоосновы учения. Вокруг него сложилась община, которая быстро достигла численности 60 человек. Будда решил охватить учением как можно более широкий круг людей и с этой целью разослал своих учеников по разным направлениям с наказом, чтобы они дважды не шли по одной и той же дороге. Сам он возвратился в Урувелу — место, где он обрел истину, — и обратил в свою веру тысячу человек, перед которыми на горе Гаяширша он произнес вторую проповедь.

Вся жизнь принца Гаутамы после того, как он стал Буддой, была посвящена проповеди учения и организации общинно-монашеской жизни. Он ходил по стране, чтобы нести слово и обрести новых последователей, прерывая свое странничество лишь на четырехмесячный период дождей, когда дороги становятся труднопроходимыми и, кроме того, невозможно путешествовать, не наступая на всякую обильную в это время живность. День Будды складывался очень просто, как и у всякого монаха: утро посвящалось духовным упражнениям, день — сбору подаяний на обед (Будда принимал приглашения к обеду от любого человека, и от князей, и от

[1] Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. М., 1960. Стихи 153—154. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием цитируемого стиха.

бедняков, если же такого приглашения не было, то он ходил по домам со своей милостынной чашей, молча и покорно ожидая, пока кто-нибудь не наполнит ее едой) и полуденному отдыху, вечер до глубокой ночи — поучениям и утешениям.

Будда учительствовал сорок четыре года. О первых двадцати годах существует предание, о последних двадцати четырех годах, за исключением нескольких предсмертных месяцев, ничего не известно. Он умер предположительно в 477 г. до н.э. Будде было тогда 80 лет. Его последними словами были:

«Жизнь подвержена старению, прилежно трудитесь для спасения»[1].

Относительно конца проповеднической деятельности Будды, как и ее начала, существуют легенды, призванные объяснить, почему Будда, уже став бессмертным, тем не менее продолжал земную жизнь и почему он ее закончил. Когда Будда обрел всеведение, он первоначально, в первые недели созерцательных раздумий, «был склонен к бездеятельности, а не к проповеди учения»[2]. В самом деле, человеку, приобщившемуся к вечности, нет никакой нужды заниматься мирскими делами, даже если это дело состоит в том, чтобы помочь спасению людей. Считается, что начать проповедь Будду попросил Брахма — высшее божество индусов. Во всяком случае Будда это делает не по своему желанию (ведь он — Будда, он выше желаний), а уступая просьбе. Точно так же проповедь свою Будда, как считается, прекратил тогда, когда убедился, что ученики уже все усвоили. Незадолго до смерти Будда будто бы сказал Ананду[3], что при желании он мог бы прожить еще одну жизнь. Будда хотел выяснить, есть ли у его учеников потребность в том, чтобы он это сделал. Ананда, однако, никак не отреагировал, приняв слова учителя за еще одно свидетельство его всемогущества. Будда счел свою миссию законченной. Через некоторое время Будда сказал, что через три месяца он уйдет в окончательный покой. Тогда Ананда стал его отговаривать. Будда

---

[1] *Топоров В.Н.* Комментарии к «Дхаммападе». М., 1960. С. 145.

[2] Вопросы Милинды / Пер. с пали А.В. Парибка. М., 1989. С. 227. В дальнейшем ссылки на произведение будут даваться в тексте с указанием заглавных букв (ВМ) и страницы.

[3] Ананда — двоюродный брат Будды, который был его ближайшим помощником на протяжении последних 25 лет жизни. Другой двоюродный брат Будды по имени Девадатта стал его злым гением; он трижды покушался на жизнь Будды, расколол буддийскую общину.

ответил, что уже поздно, ибо он пустил свое тело на самотек. Он в качестве Будды жил постольку, поскольку люди нуждались в его проповеди. Когда такая нужда, как ему показалось, отпала, он ушел, ибо самому по себе

«Блаженному не нужно никакое существование» (ВМ, 161).

Срединный путь

Исходным пунктом жизнеучения Будды является констатация того, что *ни наслаждение жизнью, ни умерщвление страстей не ведут к блаженству.* Вывод этот был выстрадан Буддой. Первые двадцать девять лет жизни он неограниченно наслаждался, что закончилось его бегством из специально подготовленного для его удовольствий райского уголка. В последующие шесть-семь лет он прошел через суровый аскетический опыт, который также закончился отрицательным итогом; в аскезе опасность умереть предшествует возможности спастись. Про Будду нельзя сказать, что он недостаточно наслаждался или не так наслаждался, точно так же нельзя сказать, что он недостаточно или не так истязал себя. И если бы гедонизм как искусство наслаждения, с одной стороны, и аскеза́ как искусство страдания — с другой, вообще были способны привести к искомому состоянию блаженства, то Будда непременно достиг бы его, ибо он прошел оба пути до конца.

Под блаженством (счастьем) в самом общем смысле понимается трудно определимое состояние человеческой завершенности, когда индивид преодолевает свою внутреннюю смуту и достигает тождества с самим собой, когда он полностью доволен и не хочет ничего другого, когда он, говоря образно, может просто остановить часы, ибо он — вне времени и ничего лучше того, что он уже имеет, не бывает. Для Будды, который вырос на индийской духовной почве, понятие блаженства соотнесено с представлением о жизни как цепи переходов из одного существования в другое в широком диапазоне от богов (боги находятся внутри мира) до обитателей ада. При этом каждое существование сопряжено со страданиями, хотя по этому критерию разница между различными сферами существования огромна. Такой образ мира обозначается термином *сансара*, что буквально означает «круговорот», «переход через различные состояния». Вот одно из

описаний общеиндийского представления о череде рождений и смертей:

«Каждая из форм жизни, от червяка до человека, похожа на кабинку на ярмарочном колесе, которое все время вращается, но пассажиры в кабинке меняются. Человек забирается в кабинку, движется вместе с колесом, потом выходит, а колесо продолжает вращаться. Душа входит в какую-то форму, через некоторое время оставляет ее, переходя в другую, затем в третью и так далее. Круговорот будет продолжаться до тех пор, пока душа не оставит колесо и не освободится»[1].

Блаженство и состоит в том, чтобы вырваться из круговорота рождений и смертей. На лодке удовольствий и лодке самоистязаний невозможно переплыть океан сансары. Убедившись в этом, Будда стал искать и нашел третий путь, с прокламации которого начинается «Сутра запуска колеса проповеди»[2]:

Есть, о монахи, две крайности,
которым пусть не следует подвижник.
Какие две?
Одна— это склонность ко всяким похотям,
как чумно пошлая,
низкая, мужицкая, простонародная,
неарийская, бессмысленная.
Другая— это склонность себя изнурять,
тяжкая, неарийская, бессмысленная.
Но ни к той, ни к другой крайности не клонится
верная срединная дорога,
и до конца постигнута татхагатой;
видение дарующая, знание дарующая,
к умиротворению, к постижению, к пробуждению,
к успокоению ведет».

(ВМ, 445)

Третий путь не является комбинацией первых двух. Это — не равнодействующая гедонизма и аскетизма. «Верную срединную дорогу» Будды нельзя уподоблять известному нам из греческой античности принципу меры. Будда говорит не об умерении страстей. Страстям угодить невозможно. И как бы ни относиться к ним, ублажать ли их льстиво, подавлять ли беспощадно, или сочетать лесть с суровостью в разных пропорциях, они не изменят своей темной иррациональной природы. Будда, как он считает, переводит деятельность на новую основу, когда лишается смысла

---

[1] *Вивекананда* С. Практическая веданта. М., 1993. С. 277.

[2] Эта сутра (бенаресская проповедь) дается в переводе А.В. Парибка (см. приложение II к уже упоминавшейся книге «Вопросы Милинды»).

то или иное отношение к страстям, когда страсти вообще исчезают в качестве предмета, через отношение к которым человек определяет свою нравственную идентичность.

Четыре благородные истины

В основе жизнеучения Будды лежат четыре благородные истины, открывшиеся ему в знаменитую ночь просветления под смоковницей. Вот они: есть страдание; есть причина страдания; и есть прекращение страдания — нирвана; есть путь, ведущий к прекращению страдания, — правильная срединная дорога. Это — именно благородные истины. Они говорят о том, что надо знать и что надо делать, чтобы стать благородным, нравственно чистым.

Первая благородная истина — *о страдании (тяготе)*[1]. Рождение, болезнь, смерть, разлука с милым, не иметь, чего хочется, словом, сама жизнь в ее многообразных проявлениях — от непосредственных ощущений до отвлеченных понятий — есть страдание. Будда снимает привычное различие между наслаждением и страданием. Все есть страдание, в том числе и то, что считается наслаждением. Он говорит:

> «Дерьма хоть мало, монахи, все едино смердит. Вот и существование я не стану хвалить, монахи, пусть даже малое, на миг, чтобы только щелкнуть пальцами» (ВМ, 161).

Все те вещи, которые считаются особо ценными среди людей и мотивируют их активность — мать, отец, жена, дети, родственники, друзья, богатство, успех, власть, утехи пяти чувств — все они являются на самом деле сковывающими нас цепями. Следовательно, страдание есть единственная всеобъемлющая реальность, с которой имеет дело духовно притязательный, нравственно совершенствующийся индивид.

Вторая благородная истина — *об источнике страданий.* Источником является желание жизни.

> Это жажда, себя поддерживающая,
> прелесть, сопряженная со страстью,
> то тем, то этим готовая прельститься,
> а именно:

---

[1] Древнеиндийский термин dukkham (пали), подавляющим большинством буддологов переводимый на русский язык как «страдание», по мнению А.В. Парибка, более соответствует русскому «тягота».

жажда обладать,
жажда быть, жажда избыть.

Не качество желаний, а само их наличие является источником страданий.

Люди, гонимые желанием,
бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц,
связанный путами, они снова и снова
в течение долгого времени
возвращаются к страданию.

(ВМ, 342)

Третья благородная истина — о *пресечении страданий, их отсутствии.*

А вот, монахи, каково пресечение тяготы:
без остатка всей этой жажды
бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность.

(ВМ, 446)

Состояние отсутствия, преодоленности страданий обозначается как нирвана (от санскритского nirvana или палийского nibbana, что означает «затухание», «остывание»). Будда избегал ответов на вопрос о сущности нирваны. Это было очень мудро. Если не брать формальных определений нирваны как полного счастья, самодостаточности, и т.п., которые являются простой тавтологией, то ее содержание можно описать только негативно как отсутствие желаний, страстей, уход от мира, т.е. как полную бессодержательность. Нирвану можно охарактеризовать еще как покой в непривязанности. Покой в том смысле, что нирвана абсолютно непроницаема для желаний, страстей, душевной боли. Более ничего о ней сказать нельзя. Правда, в последующем в рамках буддийской философии была разработана целая теория нирваны.

Четвертая благородная истина — *о пути, который ведет к нирване, о верной срединной дороге.*

А вот, монахи, какова верная дорога,
что приводит к пресечению тягот,
Это — арийская[1] восьмизвенная стезя,
А именно:
истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь,

[1] Ариями называли себя жители Северной Индии. Будда наполняет это понятие духовным содержанием, отличая ария как человека, ставшего на путь нравственного совершенствования, от человека из толпы. Понятие «арийская» в данном контексте означает «благородная».

истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное сосредоточение.
И это — арийская истина.

(ВМ, 446)

Здесь изложена методически продуманная, психологически обоснованная нормативная программа, охватывающая восемь ступеней духовного возвышения. Обозначим кратко содержание каждой ступени. Истинное воззрение (или, в другом переводе, праведная вера): усвоение четырех кардинальных истин Будды. Истинное намерение: принятие этих истин как личной жизненной программы и отрешение от привязанности к миру. Истинная речь: воздержание от лжи, блокирование слов, вербальных ориентиров, не относящихся к обозначенной выше нравственной цели, которая состоит в отрешении от мира. Истинные поступки: ненасилие (ahimsa), ненанесение вреда живому. Истинный образ жизни: развертывание истинных поступков в линию поведения. Истинное усилие: постоянное бодрствование и бдительность, так как дурные мысли имеют свойство возвращаться. Истинное памятование (праведная мысль): постоянно помнить о том, что все преходяще. Истинное сосредоточение: духовное самопогружение отрешившегося от мира человека. Истинное сосредоточение проходит четыре трудно поддающиеся описанию стадии: экстаз, вызванный уединением и выступающий как сугубо созерцательное отношение к миру; радость внутреннего спокойствия, вызванная освобождением от созерцательного интереса; освобождение от радости внутреннего спокойствия, связанное с осознанием освобождения от всех ощущений телесности и душевных волнений; совершенная невозмутимость, состоящая в безразличии и к освобождению, и к его осознанию.

Самосовершенствование через самоотрешение

Восемь ступеней верной срединной дороги Будды могут быть осмыслены как универсальная схема действий нравственно совершенствующейся личности. Исходным пунктом является определенное понимание смысла жизни. Затем это понимание становится внутренне значимым мотивом. Далее, мотив переходит в определенное решение. Это решение реализуется в поступках. Поступки образуют единую цепь, определяя сознательно заданную

линию поведения. Далее, осуществляется критический анализ осуществленных поступков под углом зрения того, насколько они соответствуют собственным решениям и свободны от дурных мыслей. Наконец, нравственное поведение включается в контекст исходного смысла жизни. Последнее звено — выход за границы самой морали как свидетельство осуществленности смысла жизни.

Нравственное совершенствование по-буддийски можно истолковать как движение от индивидуально-личностной определенности к абсолютно-безличному началу. Усилия Будды направлены на отказ от человеческой самости, от всего, что выделяет человека как индивида, обособляет его от других людей и более широко — от всех живых существ.

В учении Будды есть понятие metta, переводимое на русский язык как любовь, отсутствие ненависти. Это такое состояние, которого достигает человек, преодолевший в себе вражду и чувственную привязанность к миру и которое реализуется в одинаково благосклонном отношении ко всем живым существам.

С этой позиции абсолютной нравственной чистоты, совпадающей с вечностью, отношение к миру может быть только отрицательным. Поэтому все требования этики Будды являются запретительными, а в совокупности они представляют собой некую систематику нравственного отрешения от мира. Моральный кодекс сторонника Будды состоит из пяти запретов: буддист-мирянин не должен убивать; воровать; жить нецеломудренно; лгать; употреблять опьяняющие напитки. Монах плюс к сказанному должен еще воздерживаться от пения, танцев, музыки, украшений, роскоши; золота и серебра; принятия пищи в неурочное время. *Учение Будды нацелено на прекращение человеческих раздоров через внутреннее самосовершенствование личности.* В его основе лежат нравственные цели. При этом нравственность интересует Будду прежде всего в ее практически действенном выражении, как путь спасения.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каковы четыре основные истины, составившие завет Будды?
2. Какая из четырех буддистских истин совпадает с моральными усилиями человека?
3. Как интерпретируется мораль в контексте учения Будды?

4. Почему духовное самососредоточение индивида до совершенной невозмутимости может рассматриваться в качестве этически значимой жизненной программы?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. М., 1960.
Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. М., 1966.

Тема 5
МОИСЕЙ

Моисей — законодатель и учитель еврейского народа, основатель религии иудаизма. Он исходил из основного убеждения, согласно которому путь к человеческому благополучию и согласию лежит через справедливое общественное устройство, верховенство закона.

С именем Моисея связан один из древнейших и самых распространенных кодексов нравственного поведения, состоящий из десяти заповедей, что и стало его обозначением: Десять заповедей (Десять речений, Десятисловие, Декалог). Десять заповедей сформулированы в Библии дважды, в книгах «Исход» (20:1—17) и «Второзаконие» (5:6—21), между ними есть несколько разночтений. Кроме того, заповеди, хотя и в иной редакции, излагаются еще в книге «Левит» (19:3—19). О жизни и учении Моисея в целом нам известно по приписываемым ему первым пяти книгам Библии (Пятикнижие, в иудейской традиции — Тора, что означает «учение»).

Жизнь и миссия Моисея

Основная жизненная миссия Моисея, в рамках которой разворачивается его религиозная и нравственно-законодательная деятельность, — вывести евреев из египетского рабства. Моисей родился в то время, когда евреи испытывали особо тяжкий гнет, когда, в частности, фараон приказал умерщвлять всех новорожденных еврейских мальчиков. Мать смогла спрятать сына и по прошествии трех месяцев оставила его в камышах на берегу Нила. Младенца нашла дочь фараона, она же дала ему имя Моисей. Родился Моисей во второй половине второго тысячелетия до нашей эры, вероятнее всего на рубеже XIV—XIII вв. до н.э.

Рос Моисей при дворе фараона. Став взрослым, он однажды увидел, как надсмотрщик бьет выполняющего повинную работу еврея. Оскорбившись этим, он в гневе убил египтянина и спрятал его в песок. Спасаясь от гнева фараона, Моисей убежал на

северо-восток, где в доме жреца по имени Иофор нашел приют и жену.

Однажды, когда Моисей пас овец, он увидел охваченный огнем, но не сгорающий куст терновника («неопалимая купина»). Подойдя ближе, он услышал обращенный к нему голос, который представился как Бог его предков и объявил о своем решении спасти свой народ от рук египтян и о том, что сделать это его именем должен Моисей:

«Иди, и Я пошлю тебя к фараону, и выведи Мой народ, сынов Израиля, из Египта» (Исх., 3:10)[1]. Первой реакцией Моисея была мысль, что он не готов и недостоин такой миссии. На сомнения Моисея Бог обещает быть с ним. На его вопрос, каким именем он должен назвать Бога, последовал ответ: «Я есмь Тот, Кто Я есмь!». И Он сказал: «Так скажи Сынам Израиля: «Я-Есмь послал меня к вам». И сказал Бог Моисею: «Так скажи сынам Израиля: Яхве, Бог ваших отцов, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам» (Исх., 3:14—15). Бог обещает карами принудить фараона выполнить свою волю. Моисей продолжает сомневаться. «А если израильтяне не поверят, что мне являлся Яхве-Бог?», — спрашивает он. Бог научает Моисея трем чудесам, которые должны стать знамением его избранности. По приказу Бога Моисей превращает свой посох в змея, воду — в кровь, его рука поражается проказой и вновь выздоравливает. Тогда Моисей находит новые аргументы для сомнения. Он обращает внимание на то, что он лишен красноречия и заикается. Бог отвечает, что он научит Моисея нужным речам, а до народа эти речи будет доносить его старший брат Аарон, обладавший ораторскими способностями. Моисей вынужден согласиться.

Человек, выступающий в роли вождя и учителя народа, оказывается в нравственно двусмысленном положении, ибо всегда остается немой вопрос: «А достоин ли он этой роли?» И в самом деле: *святой, считающий себя святым, святым не является.* Бог освобождает Моисея от такой двусмысленности тем, что берет на себя ответственность за его высокую миссию. Сомнения же Моисея относительно своих прав и способностей быть предводителем народа говорят о его высоких моральных качествах.

Моисей с женой и детьми возвращается к своему народу. В это время ему было уже 80 лет. По пути его встречает посланный Богом Аарон. Они объявляют израильтянам волю Яхве; народ принял их. Потом они пошли к фараону и передали тому просьбу израильтян отпустить их в пустыню на расстояние трех дней, чтобы принести жертвы своему Богу. Фараон отклонил эту просьбу и,

---

[1] Пятикнижие цитируется в переводе И.Ш. Шифмана по изданию: Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и комментарии И.Ш. Шифмана. М., 1993.

чтобы евреи не предавались праздным мыслям, велел усилить гнет. Чтобы добиться своего, Яхве подвергает египтян страшным наказаниям: отравляет воду Нила; наводит лягушек на всю страну; земной прах превращает в комаров; насылает песьих мух; устраивает тяжелый мор скоту; заражает людей и скот оспенной язвой; проливает дождь с сильным градом, убивающим все под открытым небом; приводит саранчу, пожирающую все подряд; устраивает непроглядную тьму; и наконец, умерщвляет всех первенцев египтян, независимо от того, идет ли речь о людях или о скоте. Это — так называемые десять казней египетских. Им подвергаются именно египтяне. Евреи чудесным образом остаются нетронутыми. Когда стали гибнуть все первенцы и начался великий крик в Египте, фараон сдался. Путь к спасению был открыт.

Бог, указывая днем путь облачным, а ночью огненным столбом, повел евреев по пустынной дороге, чтобы у них не появилось искушения вернуться. Тем временем фараон догадался, что евреи ушли не для одноразового свершения обряда, как говорили Моисей и Аарон, а навсегда, и снарядил погоню. Шестьсот отборных египетских колесниц во главе с самим фараоном настигли израильтян у берега Тростникового (Красного) моря. Гибель последних казалась неминуемой. Тогда Моисей по указанию Яхве своим знаменитым волшебным посохом разделяет воды, превращает море в сушу. Когда наутро вслед за ними по тому же пути пустились египтяне, Моисей вернул море на свое место, и оно поглотило преследователей. Так был найден чудесный выход из безвыходного положения, подтверждающий всемогущество Бога и необходимость веры в него.

Через три месяца после ухода из Египта израильтяне достигли подножия священной горы в пустыне Синай. Моисей поднялся на гору, и там Бог возвестил ему, что сыны Израиля, если они будут слушать Бога и соблюдать союз с ним, станут для него святым народом, более близким, чем остальные, и что через три дня он спустится на гору в облаке, чтобы израильтяне навеки поверили Моисею. Так и случилось. Гора Синай курилась и сотрясалась, и Бог Яхве сошел на нее в огне под сильный трубный звук. Моисей вторично поднимается на гору, где Бог к возвещенным им перед всем Израилем десяти основным заповедям добавляет множество предписаний юридического, нравственного и религиозно-ритуаль-

ного характера. Моисей передал народу полученное им учение Яхве, все его слова и приговоры.

«И отвечал народ одним голосом, и они сказали: «Все слова, которые говорил Яхве, исполним» (Исх., 24:3).

Так был заключен договор между Яхве и израильским народом.

После этого Яхве снова вызвал к себе Моисея, чтобы передать ему каменные таблицы с записанными на них повелениями. Моисей снова взошел на гору и был там сорок дней и сорок ночей. Оставшийся внизу народ пришел в волнение из-за долгого отсутствия Моисея. Израильтяне решили сделать себе других Богов, чтобы вообще не остаться без них. Они собрали все золотые серьги, и Аарон переработал их в литого тельца, который заменил им Яхве. Они сказали, что этот золотой телец вывел их из Египта. Яхве возмутился и хотел уничтожить это необузданное племя и заново создать великий народ из потомков Моисея. Моисей заступился за евреев.

Спустившись вниз с двумя плитами, на которых перстом Божьим были выведены законы, Моисей увидел разнузданную картину плясок вокруг тельца и был настолько разгневан, что швырнул в сторону плиты, которые от этого разбились, взял изображение тельца, сжег его, истолок в мельчайшие кусочки, посыпал ими воду и заставил всех испить ее. Затем он приказал представителям своего колена, дома Левиев, мечом привести народ к покорности, что и было сделано. За день было истреблено около трех тысяч человек. На следующее утро Моисей объявил израильтянам, что хотя они «согрешили великим грехом», он попробует очистить их грех перед Богом. Моисей по указанию Бога заготовил две новые каменные плиты с заповедями, подобные прежним.

Моисей по указанию Яхве посылает небольшую группу — по одному человеку от каждого племени в предуготовленную им страну Кенаан (Ханаан), чтобы они могли разведать, какова она — обильна или нет, и что за народ — слабый или сильный — там живет. Сорок дней они осматривали ту землю и вернулись, пораженные ее благоустройством и плодородием. Вместе с тем они (за исключением двоих) нашли, что живет там народ очень сильный, рослый, которого евреям не одолеть. Израильтян охватила паника, они стали сомневаться во всей затее исхода из Египта

и думать о том, чтобы вернуться назад. Яхве вновь разгневался на своевольный народ, который никак не может уверовать в него, несмотря на все знамения. Он уже собирался поразить его моровой язвой и вернуться к своему замыслу основать вместо рода Израилева новый Моисеев род. Моисей опять заступается за неразумных соплеменников. Яхве проявляет милосердие и справедливость одновременно: он прощает евреев по просьбе Моисея, но обрекает их на блуждания по пустыне в течение сорока лет — по году на день пребывания представителей племен в стране Кенаанской, пока не умрут все, кому двадцать лет и старше.

В течение этих долгих странствий по пустыне Моисей предводительствует свой народ, наставляя и защищая его, подавляя его гнев и ропот, творя справедливость и укрепляя в нем сознание богоизбранности, приучая его к нравственной, юридической и ритуальной дисциплине. Однако самому Моисею не суждено вступить на обетованную землю. Это наказание ему за грехи израильтян и за собственное проявленное однажды колебание. Бог дал Моисею лишь возможность бросить предсмертный взгляд на обетованную землю с горы, расположенной напротив Иерихона. Там Моисей и умер. Могила его неизвестна.

«А Моисею было сто двадцать лет, когда он умер; не ослабел его глаз и не исчезла его сила... И не появлялся еще пророк в Израиле, подобный Моисею, которого знал Яхве лицом к лицу» (Втор., 34:7, 10).

Десять заповедей

Моисей — больше, чем мудрый вождь своего народа. Он является духовным отцом нации. Для того чтобы племена переплавились в народ и из естественного, природного состояния поднялись до исторического бытия, они должны сплотиться духовно. Кровное родство должно перерасти в отношения, которые цементируются общей верой, идеалами праведности и справедливости. Если в этническом смысле евреи происходят от Иакова (Израиля), то в историческом смысле они происходят от Моисея. Моисей разработал детализированный свод правил, регулирующий все сферы жизни народа, — от благочестия до элементарной гигиены. Общей основой этого свода являются десять заповедей, которые содержат самые общие религиозно-нравственно-юридические принципы поведения. Именно благодаря им Моисей приобрел значение, выхо-

дящее далеко за пределы еврейско-иудаистской культуры, и стал одним из учителей человечества.

Первые три заповеди предписывают *почитать одного лишь Яхве*, запрещают *создавать других богов*, предостерегают *от необязательного отношения к указаниям Бога*. Почему единый Бог? Потому, что там, где молятся многим богам, там нет единой правды. Иное дело Яхве, он — один, он одинаково справедлив ко всем.

«Он Бог богов и Господь господов, Бог великий, могучий и страшный, который не взирает на лицо и не берет взятку, творящий правосудие сироте и вдове и любящий жильца, чтобы дать ему хлеб и одежду» (Втор., 10:17—18).

Предостерегая от практикуемого другими народами многобожия, Моисей подчеркивает, что они приносят в жертву богам своих сыновей и дочерей, наносят себе порезы, едят всякую мерзость, что они колдуют, ворожат, вызывают духов, вопрошают мертвых. Именно против этого варварства восстает Яхве, свидетельством силы и справедливости которого является то, что он вывел евреев из египетского рабства.

Четвертая заповедь: «*Помни день отдохновения*» (Втор., 20:8) является исключительно важной с точки зрения связи Бога и народа. В ней отношение к Богу и отношение к ближним оказывается одним и тем же отношением. Суббота — день, который отдается Богу. И в то же время это — день, в который перед лицом Бога уравниваются все в пределах Израиля, независимо от их социального статуса. Отдохновение (подчеркнем еще раз: отдохновение ради Яхве) предписано и рабам, и чужеплеменникам, находящимся в доме, и даже домашнему скоту. *В субботнем отдохновении духовное единство Израиля перед Богом находит свое предметное воплощение.*

Пятая заповедь предписывает *почитание отца и матери*. Ее необходимость объясняется не только фактами преступного попрания детьми воли родителей (так, в Пятикнижии мы находим норму, предусматривающую смертную казнь детям, побившим или проклявшим отца и мать). В контексте Десятисловия она приобретает особый смысл — призвана подчеркнуть, что новый религиозно-национальный горизонт общественного поведения не отменяет родственные обязанности, вековечный закон почитания родителей.

Последующие заповеди (с шестой по десятую) можно охарактеризовать как нормы отношения человека к ближним, понимая под ближними всех представителей своего народа и только их.

«Не мсти и не злобствуй на сына своего народа, и люби своего ближнего, как самого себя» (Лев., 19:18).

Без этого отождествления ближнего с сыном своего народа нельзя понять своеобразие этики Моисея. Мы уже подчеркивали, что единство народа и его сплочение вокруг единого Бога, помимо прямого поклонения Богу в установленных и для всех обязательных формах, обеспечивается едиными законами. Справедливость — таков основной предмет, по поводу которого разворачиваются противоречивые отношения народа и Бога.

Пять заповедей, образующих вторую часть Декалога — *не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай ничего, что принадлежит твоему ближнему,* — как раз задают основную меру справедливости. Именно их признание в качестве основы общественной жизни является главным признаком богоугодности народа, а их соблюдение — критерием нравственно достойного поведения.

В содержательном плане справедливость, задаваемая принципами Десятисловия, является равным возмездием. Речь идет об уходящем корнями в родоплеменные отношения принципе талиона, или воздаяния равным за равное. Это хорошо видно на примере принципа «Не убивай». Заметим, что по духу и букве Пятикнижия сфера действия требования «Не убивай» ограничена Израилем. Что касается наказаний за отступление от требования «Не убивай», то они заключаются в том, чтобы отвечать убийством на убийство, если нет очевидных доказательств того, что оно было совершено непредумышленно, увечьем на увечье, по принципу: жизнь за жизнь, око за око. Такой же принцип кары действует и в других случаях. По отношению к лжесвидетелю, например, Моисей предписывает:

«Сделайте ему так, как он злоумышлял сделать своему брату. И истреби зло из своей среды. И остальные услышат и испугаются, и не станут больше делать подобное этому злодейству среди тебя. И пусть не пощадит твой глаз: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Втор., 19:19—21).

Особенности Декалога как нормативной программы

Декалог представляет собой документ эпохи, когда общественное сознание оставалось синкретичным, не расчленялось на обособленные формы — религию, мораль, право. Нравственные требования в нем даны вместе с их религиозным обоснованием и юридичес-

кими следствиями. Они сформулированы Богом, воплощают божественную правду. Отсюда — их безусловный, категоричный характер. Не подлежащая обсуждению и не допускающая отклонений обязательность этих требований гарантирована тем, что они являются одновременно суровыми юридическими законами. С этим также связаны некоторые особенности Декалога.

Декалог (а) концентрирует внимание на внешних действиях человека, оставаясь равнодушным к тому, что можно обозначить как моральный образ мыслей; в нем (б) награды и наказания оторваны от личных деяний и распространяются на далекое потомство, что противоречит идее индивидуальной нравственной ответственности. Наконец, (в) Десятисловие не знает идеи загробного воздаяния или иной перспективы, призванной гарантировать награду за добродетельность поведения. Центром всех усилий Моисея является государственное устройство Израиля, создание политического пространства для становления и развития народа. *Моисей учил не как философ, а как законодатель.* Он делал ставку не на свободу духа, а на принудительную силу закона. Поэтому он интересовался по преимуществу поступками, а не состоянием души. Поэтому он распространял ответственность за деяния на потомков, что с государственно-политической точки зрения было благоразумно и эффективно. Поэтому он оставался равнодушным к посмертной судьбе человека. Только в свете основной задачи, которую решал Моисей, — переход из естественного состояния в государственно-правовое, от разрозненных племен к единому народу, идентифицирующему себя в качестве народа через собственного Бога и установленные им законы, — можно понять своеобразие Десятисловия.

Законы Моисея — законы Израиля. Отношения к другим народам далеки от канонов Десятисловия. Они остаются враждебными. Как оценить двойной стандарт поведения ветхозаветного человека и можно ли считать моральным столь избирательный кодекс поведения?

Разделение людей на «своих» и «чужих» не было изобретением Моисея. Оно существовало задолго до него. Каннибальская «этика» была элементом наличной социальной реальности, подобно тому, как змеи или песьи мухи были элементами наличной физической реальности, и в этом качестве она получила отражение в Пятикнижии. Моисей просто считается с реальностью, считается с изна-

чальной враждой племен. Его собственные же усилия направлены на то, чтобы ограничить, умерить эту вражду. В этих целях он крайне сужает число народов, которые находятся вне какого-либо запрета, не подлежат никакой пощаде. По отношению к остальным народам враждебное отношение подчиняется уже определенным правилам (если враждебный город сдавался добровольно, то он не подлежал разграблению, если он брался штурмом, то месть не распространялась на женщин и детей и т.д.). Моисей не только локализует беспощадную жестокость, считая, что она оправдана только по отношению к семи непосредственным конкурентам Израиля в его праве на Палестину. Он одновременно подводит под эту жестокость другую (нерасовую) аргументацию, оправдывая ее тем, что речь идет о народах, практикующих человеческие жертвоприношения и другие варварские обычаи. Важно отметить, что такая беспощадная жестокость предписывается Моисеем и по отношению к израильским общинам, ставшим на путь вероотступничества: все живое в них, и люди, и скот, а также имущество — словом, все подлежат полному уничтожению. Эти уточнения не отменяют, разумеется, факта ограниченности этики Моисея, но они позволяют понять, что речь идет об ограниченности исторической, которую можно интерпретировать как один из этапов на пути всечеловеческого расширения морального горизонта.

Установления Декалога — прежде всего: «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй» — вошли в культуру как всеобщие требования, без первоначальных исторически обусловленных ограничений. Они *стали важной составной частью нравственных канонов христианства и ислама, общечеловеческой основой нравственности.*

Об избранном народе и справедливости

Бог заключает завет с евреями, выделяет их среди всех прочих народов. Дети Израиля избранны. В чем же заключается их избранность? В том, прежде всего, что они призваны следовать воле единого Бога, строить свою жизнь по законам справедливости. Свое покровительство израильтянам Бог «аргументирует» не их заслугами, а недостатками их врагов:

«Не за твою праведность и не за добродетельность твоего сердца ты выйдешь овладеть их страной, но за злодейство этих народов» (Втор., 9:5).

Злодейство последних прежде всего заключалось в практике человеческих жертвоприношений. Отмена этого обычая запечатлена в прекрасном рассказе об Аврааме и его сыне Исааке: Авраам демонстрирует послушание Богу, доходящее до готовности пожертвовать самым дорогим — собственным сыном, но в последнюю минуту ангел останавливает его занесенную над отроком руку и рядом оказывается овен, который и был принесен в жертву. Она выражена в категорическом запрете: «Не убивай». Это был великий духовный переворот, связанный с появлением монотеистической религии иудаизма. В отличие от прочих племен, которые практикуют человеческие жертвоприношения, полны темных предрассудков, живут в раздорах, перед евреями через единобожие открывается перспектива единения на основе праведных законов.

«И кто тот великий народ, у которого законы и приговоры праведны так, как все это Учение, которое я даю вам нынче» (Втор., 4:8).

Этот переход от варварства к цивилизации, от племенного быта к государственному бытию, от слепых страстей к сознательной нравственно-юридической регуляции жизни дается нелегко. Самоизображение еврейского народа, которое мы находим в Торе, является суровой самокритикой и больше похоже на саморазоблачение. «Народ с твердым затылком» (Втор., 9:13), — говорит Яхве о своем народе. Возмущенный его необузданностью, близорукостью, отсутствием веры и воли к свободе, он даже хотел (и не один раз) истребить «жестоковыйный» народ.

Моисей видит свое назначение в том, чтобы подтянуть израильтян до практического осознания ими необходимости жить справедливо. При таком понимании *избранность народа — больше, чем эгоизм круговой поруки. Это еще — труднейшая историческая задача, нравственный императив.*

Субъектом этики Моисея является народ. И в этом качестве она является этикой справедливости. *Идея справедливости составляет смысловой центр всего учения Моисея.* Идея милосердия в ней выражена крайне слабо, а если иметь в виду милосердие в его евангельском понимании, то и вовсе отсутствует. Говоря точнее, милосердие в ветхозаветной этике не обрело самоценного значения, оно существует в связи со справедливостью, выступает как особая ее форма.

Ветхозаветная мораль является суровой и беспощадной. Яхве характеризуется в Пятикнижии как грозный, карающий Бог. Чаще всего он бывает гневен и жесток. Вместе с тем он именуется также Богом милостивым (Втор., 4:31). В чем же состоит его милостивость? Вспомним, как Яхве, разгневавшись на слабодушие своего народа, решает извести его. Но затем проявляет милость к израильтянам и... обрекает их на сорокалетнее блуждание по пустыне. Другой пример такого же рода: Яхве карает взрослых израильтян тем, что они умрут, не дойдя до цели. Эту же участь по справедливости должен разделить с ними и Моисей. Однако Бог благоволит к своему пророку и это выражается в том, что он дозволяет Моисею перед смертью бросить взгляд на Ханаан. Милосердие Яхве — милосердие судьи, который склоняется к минимальному сроку осуждения в рамках того, что предусмотрено соответствующей статьей уголовного кодекса. Милосердное начало в ветхозаветной этике обнаруживается в особом отношении к вдовам и сиротам. Бог предостерегает от соблазна воспользоваться их слабостью. Но как при этом он гарантирует и обосновывает свое милосердие?

«А жильца не притесняй и не подавляй его, ибо жильцами вы были в Стране Египетской. Всякую вдову и сироту не угнетай. Если ты будешь угнетать его, то если он возопит ко Мне, услышу Я его вопль, ибо милостив и милосерден Я — говорит Яхве — И возгорится мой гнев, и Я убью вас мечом, и будут ваши жены вдовами, а ваши сыновья сиротами» (Исх., 22:21—23).

Здесь милосердие разрешается в гневе (поскольку я милостив, я убью вас) и прямо совпадает со справедливостью по формуле: око за око (ваши жены станут такими же вдовами, а сыновья такими же сиротами, которых вы угнетаете). Моисей оценивается в Библии как «самый кроткий человек из всех людей, которые на земле» (Чис., 12:3). И это нисколько не противоречит тому, что он жестоко карал бунтовщиков. Его кротость выражалась не в жалости и прощении, а в характере наказания — в том, что его гнев знает границы, задаваемые нормами справедливости, а его суровость не столь беспощадна, как она могла бы быть. Кротость, милосердие в этике Моисея — это справедливость как щадящая, более мягкая (по сравнению с неограниченной местью) форма человеческих взаимоотношений и как щадящая (мягкая) форма самой справедливости.

Десятисловие как программа достойной человека жизни говорит о том, что не ум, не хитрость, не сила, не красота и не какие-нибудь

иные антропологические свойства делают человека человеком, а его способность жить по законам, предначертанным Богом, по законам справедливости. Умение человека быть справедливым как раз и является пробой его ума, силы, красоты.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каково нравственное значение облика Моисея как политического вождя и религиозного наставника народа?
2. Как соотносятся между собой религиозные и моральные запреты Декалога?
3. Что скрыто за безусловной, категорической формой заповедей Моисея?
4. Каково конкретно-историческое и абсолютное, общечеловеческое содержание требования «Не убивай!»?
5. В чем заключается этико-культурный смысл идеи божественного происхождения моральных принципов?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Библия. Исход, 19—23.

Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий завет). Милан — Москва, 1992. Гл. X.

ТЕМА 6
Иисус Христос

Этику Иисуса Христа кратко можно определить как *этику любви*. На вопрос о том, что является для него главной заповедью, Иисус ответил:

«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя». (Мф., 22:37—39).

О жизни и учении Иисуса Христа мы знаем по свидетельствам его учеников и учеников его учеников. Эти жизнеописания называются Евангелиями и различаются между собой именами повествователей. Подлинными считаются четыре Евангелия — от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, канонизированные христианской церковью в IV в.

Жизнь

Включение Иисуса Христа в ряд великих моралистов может вызвать внутренний протест у верующих. И тем не менее оно вполне оправданно. Как повествуют Евангелия, Христос является сыном Бога, родившимся, как считается, в результате непорочного зачатия. На землю он послан Богом с миссией подготовить людей к последнему страшному суду, своей жертвенной судьбой указать им путь к спасению, который сами они в силу глубокой греховности найти не способны. Он явился в качестве Мессии («Христос» есть греческий перевод этого слова) и по завершении земного пути снова вознесся на небеса. Вместе с тем это — человек по имени Иисус (еврейское — Иешуа), родившийся в определенной семье, среди определенного народа, в определенное время и в определенном месте. Вся доступная человеческому разумению жизнь Иисуса от зачатия до смерти протекала по человеческим законам. Тот, о ком мы говорим, является и Иисусом, и Христом, — и человеком, и Богом одновременно. Особо следует подчеркнуть: не получело-

веком и полубогом, а в полной мере человеком и в полной мере Богом. Полнота божественной сущности в нем соединяется с конкретностью единичного человеческого существования. Из такого понимания образа Иисуса Христа следует, что о нем можно говорить и на языке теологии и на языке науки, он может быть и предметом веры, и предметом рациональной критики. Мы будем рассматривать его жизнь и учение, не выходя за рамки человечески достоверных и логически допустимых суждений.

Иисус — еврей из рода Давида, родился в простой семье плотника. От предполагаемого дня его рождения и ведется начало нашего летоисчисления, хотя принято считать, что он родился двумя-тремя годами раньше. Отца его звали Иосифом (он умер еще до того, как сын выступил в роли учителя), мать — Марией. Они жили в Назарете, маленьком городе Галилеи. Родился Иисус в Вифлееме под Иерусалимом, куда Иосиф с Марией обязаны были прибыть из-за проводившейся в это время переписи населения. Случилось это в хлеву, где была вынуждена остановиться бедная семья. Над младенцем были совершены принятые в иудейской среде обряды (обрезание на 8-й день, ритуальное посвящение Богу на 40-й день). Вскоре семья убежала в Египет, чтобы спасти сына. Правившему тогда в Иудее царю Ироду стало известно, что в Вифлеем пришли волхвы с востока поклониться младенцу, которому, судя по расположению звезд, якобы суждено было стать царем Иудейским. Не зная, о ком конкретно идет речь, и боясь за будущее своего трона, Ирод отдал приказ уничтожить в том городе всех младенцев до двух лет. С тех пор имя Ирода, стало нарицательным обозначением бесчеловечности. После смерти Ирода Иосиф с семьей вернулся в родной Назарет.

Далее канонические Евангелия ничего не сообщают о жизни Иисуса до того момента, пока он не выходит на общественную арену в качестве мессии, за исключением одного эпизода, о котором повествуется в Евангелии от Луки. Когда Иисусу было 12 лет, семья приехала в Иерусалим на праздник пасхи. На обратном пути родители обнаружили, что с ними нет сына. Обеспокоенные, они вернулись в город, три дня искали его и нашли в храме, где он слушал и спрашивал учителей. Иисус, по-видимому, рано обнаружил интерес к духовным вопросам.

Он обучился ремеслу плотника. Хорошо знал книги Моисея и пророков. Другим источником его умственного вдохновения были

наблюдения над жизнью простых людей — жнецов, пахарей, виноградарей, пастухов, а также необычайная красота родной северной Палестины. Достижения греческой науки и философии, политические идеи Рима, представления об устройстве современного ему мира — все это осталось вне поля его зрения. Иисус, разумеется, был знаком с еврейской схоластикой, составившей впоследствии Талмуд, но решительно отвергал ее. Его мировосприятие представляло собой удивительное сочетание духовной глубины и простодушной наивности.

С собственным учением Иисус выступил в 30 лет. Непосредственным знаком для начала миссии Иисус посчитал пророческую деятельность его родственника по материнской линии, молодого пустынника Иоанна Крестителя, в котором он увидел своего предсказанного в священных книгах предтечу. Проповедовал Иисус три года, после чего он был обвинен синедрионом в богохульстве и казнен (распят на кресте). Решение было принято синедрионом и утверждено римским прокуратором Понтием Пилатом. Казнь осуществили римские власти. Примененная к нему форма казни считалась самой позорной, предназначенной для рабов и разбойников.

Иисус Христос был распят за слово, за мысль, за учение. И сделали это две силы: государственная власть (светская и духовная) и разъяренная толпа.

У Иисуса перед лицом насильственной смерти были сомнения, он просил Бога, чтобы «миновал его час сей» (Мк., 14:35). Однако он быстро преодолел минутную слабость и обнаружил спокойную решимость пройти свой путь до конца. О величии и внутренней гармонии его духа точно так же, как и о смысле его учения, свидетельствуют слова, произнесенные им на кресте: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают». Это он просил о своих палачах, о тех, кто внизу делил его одежды и злорадно кричал: «Пусть спасет себя самого, если он Христос».

Благая весть

«Благовествовать я должен Царствие Божие, ибо на то Я послан» (Лк., 4:43).

Так говорит Иисус о своей миссии. *Царствие Божие* — в этих словах ключ к его жизнеучению. В них заключена его благая, радостная весть, его евангелие (евангелие по-гречески и означает

благую весть). Иисус смотрит на наш мир как бы с той стороны, из зазеркалья — из вечности. Когда ученики, не выдержав нечеловеческого напряжения предлагаемого им пути, отходят от Иисуса, он обращается к двенадцати избранным с вопросом, не хотят ли и они сделать то же самое. На это Петр ответил:

«Господи, к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин., 6:68).

Иисус говорит о конце времени, когда добро и зло, свет и тьма, жизнь и смерть отделяются друг от друга непреодолимой пропастью. И он говорит об этом не как о вероятности, надежде, возможной награде, а как о хорошо ему известной истине. Говорит не как человек, который стремится туда, а как человек, который пришел оттуда.

Не сама по себе идея небесного царства составляет смысл учения Иисуса Христа. Она была известна до него. Иисус более конкретен: он говорит, что небесное царство *близко*. И миссию свою он видит в том, чтобы сообщить об этом людям.

Одна из притч Иисуса, проясняющих образ небесного царства, — о человеке, посеявшем доброе семя на своем поле. Ночью пришел его враг и засеял то же самое поле худым семенем. Когда взошла зелень, то вместе с пшеницею явились и плевелы. Слугам, которые предложили выбрать плевелы, хозяин сказал, что этого не стоит делать, чтобы вместе с плевелами не вырвать и пшеницу. «Оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их; а пшеницу уберите в житницу мою» (Мф., 13:30). Иисус объявляет о том, что пришла пора жатвы.

Что понимает Иисус под царством небесным и что означает его приближение? Во-первых, грядущее царство понимается как конец света, апокалипсис, когда

«восстанет народ на народ, и царство на царство, и будут глады, моры и землетрясения по местам» (Мф., 24:7), повсюду можно будет видеть «мерзость запустения, реченую через пророка Даниила» (Мф., 24:15), когда «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мф., 24:29) и явится мессия на облаках небесных в сопровождении ангелов с трубою громогласною и будет вершить последний, окончательный суд.

Когда наступит это время конца времени, Иисус не говорит. О том ведает один лишь Бог. Известно только одно: тот подводящий итог всему день и час наступит неожиданно, как, например, всемирный потоп во дни Ноя. И потому постоянно нужно быть готовым. Иисус требует от своей паствы:

«Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет» (Мф., 24:42).

Он полагал, что это может случиться скоро, еще при жизни тех, к кому он обращался. Первые христиане, по крайней мере, в течение семидесяти лет, пока еще были живы те, кто видел и слушал Иисуса Христа, в частности, автор одного из Евангелий, Иоанн, напряженно ожидали конца света и второго пришествия учителя.

Во-вторых, небесное царство для Иисуса означает царство духа. На вопрос фарисеев,

«когда придет Царствие Божие, Иисус ответил: «Царство Божие внутри вас» (Лк., 17:21).

Оба смысла идеи небесного царства не противоречат друг другу, если учесть, что вечная жизнь, наступающая после апокалипсиса, уготована праведникам: небесного царства в первом смысле достигают те, кто уже достиг его во втором смысле.

Иисус Христос говорит о близости царства небесного. Но и это, пожалуй, не самое важное в его благовествовании. Самое важное в том, что делать людям, как им вести себя перед этой последней чертой. Цель Иисуса, естественно, не просто сообщить людям о грядущем конце света. Его цель — встряхнуть их. Перспектива небесного царства ставит человека перед последним, окончательным выбором. Пришло время, когда человеку надо выбирать между добром и злом, когда этот выбор — единственное, что может его интересовать, ибо он означает одновременно выбор между жизнью и смертью. Время половинчатых решений, когда человек сочетал в себе и добро и зло, служил и Богу и дьяволу, когда на одном поле росли и пшеница и плевелы — это время кончилось. Человеку предстоит наконец раз и навсегда определиться — с кем он, с Богом или с дьяволом, что он выбирает, добро или зло, что он уберет в житницу, пшеницу или плевелы. Именно об этом идет речь.

Согласно библейской легенде, в начале времен дьявол обольстил человека перспективой быть, как Бог, и увлек его на путь греха. Человек впал в соблазн, отдалился от Бога, стал смертным. Теперь в конце времен Иисус ставит человека перед той же перспективой — воссоединения с Богом ради вечной жизни или окончательного провала в геенну вечного умирания. У человека появился шанс и осталась последняя надежда выправить ошибку Адама — сойти с пути греха, *покаяться*. Необходимость такого окончательного

выбора является решающим признаком возвещенного Иисусом времени и основным пафосом его проповеди.

«Иисус начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф., 4:17).

Эти пять слов: «*покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» совершенно точно и исчерпывающе передают основной смысл его учения. Благая весть Иисуса Христа есть весть о спасении, о небесном царстве как высшей и непосредственной цели человеческой жизни, о воссоединении человека с Богом.

«Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный»

Иисус переворачивает сложившийся порядок ценностей. Чем меньше человек имеет здесь, на земле, тем больше он будет иметь там, на небесах. Чем меньше он привязан к материальному, тем больше он думает о духовном. Последние станут первыми, первые — последними.

«Кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвышен будет» (Мф., 23:12).

Люди заботятся о материальном, о хлебе насущном, чтобы устранить свои страдания, не понимая того, что как раз в этом и заключается причина страданий. Иисус настойчиво призывает людей осмыслить свой печальный опыт. Тысячелетия люди озабочены тем, что им есть, что им пить, во что им одеться. И у них нет вдоволь ни того, ни другого, ни третьего. А есть лишь постоянные муки и нескончаемые конфликты. Не потому ли это происходит, что люди заботятся не о том, о чем следует заботиться, что перепутали главное и второстепенное? Иисус Христос предлагает радикально иную программу жизни:

«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф., 6:33).

Одна из притч Иисуса — о богатом человеке, хороший урожай которого не помещался в его амбарах.

Чтобы сохранить урожай, тот человек сломал старые амбары, построил новые — более просторные — и собрал туда свой хлеб и все добро. Он полагал, будто успокоил душу на многие годы вперед, ей остается только есть, пить, веселиться. Однако Бог решил по-другому и в ту же ночь взял душу безумного богача, обесценив тем самым все его старания. Мораль этой истории: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк., 12:21). Надо

богатеть в Бога, «собирать сокровища на небе» (Мф., 6:20). Какие же сокровища ценятся в небесном царстве, и что надо делать человеку для того, чтобы воссоединиться с Богом?

Иисус чаще всего называет себя сыном человеческим. Это *отношение «сын — отец» является ключевым для понимания позитивной программы Иисуса.* Добродетель сына состоит в послушании отцу. Не как я хочу, а как ты хочешь, отче — это постоянный и основной мотив Иисуса. Объясняя природу своих необычных действий и суждений, в частности, того, что он нарушает святость субботы, Иисус говорит:

«Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин., 5:19).

И даже перед лицом самого тяжелого испытания, имея в виду предстоящую страшную казнь, он находит в себе силы сказать:

«Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк., 22:42).

Вся молитва (отсюда и ее краткость), которой учит Иисус и которая начинается словами «Отче наш», по сути, сводится к одной единственной просьбе:

«Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Лк., 11:2).

Принять волю отца — значит строить свою жизнь в соответствии с ней. Именно строить, отдать ей всего себя. Сын не просто принимает волю отца, он принимает ее как свою. Почему же сын послушен отцу, принимает его волю как свою собственную? Это происходит не потому, что отец обладает властью приказывать. Отец — не начальник. И не потому, что тот все равно может принудить его. Отец — не насильник. И не потому, что отец справедлив. Отец — не судья. И не потому, что отец больше знает, мудрее его. Отец — не учитель. Сын послушен отцу по той причине, что ни у кого о нем, о сыне, не болит так сердце, как у отца. «Отец любит сына» (Ин., 5:20) — именно это качество делает отца отцом. Забота о детях — добродетель отца и прежде всего, конечно, отца небесного, как понимает его Иисус Христос. Обращаясь к ученикам, Иисус предлагает задуматься над тем, как они ведут себя в качестве отцов. Если сын у вас попросит хлеба, вы разве дадите ему камень, а если попросит рыбы, протяните ли ему змею? — задает Иисус риторические вопросы. И заключает:

«Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк., 11:13).

То, что присуще любому отцу, представлено в небесном отце с полнотой, позволяющей сказать: Бог есть любовь. Бог Христа есть Бог любящий, милосердный. Отсюда — идея триединства, которая в той мере, в какой она поддается рациональной интерпретации, может быть истолкована в качестве превращенной формы утверждения любви как первопринципа бытия.

Человек-сын уподобляется Богу-отцу через любовь. *Как отрешение от мира является негативным выражением идеала Иисуса Христа, так любовь — его позитивное содержание. Этика Христа есть этика любви.* Последнее наставление ближайшим ученикам, которое дает Иисус перед своей смертью, есть наставление любить друг друга. Единственно это является признаком новой жизни и должно отличать их от всех других:

«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин., 13:35).

Люди соединяются друг с другом во Христе через любовь, а не через особые одежды, ритуалы, иные знаки благочестия. Любовь есть и божественное совершенство, и путь к нему.

«Как я возлюбил вас...»

Человеку свойственно обманывать и обманываться. И это относится также к любви: любовь также не застрахована от искажений. Как уберечься от этого? Вся проповедническая деятельность Иисуса была ответом на этот вопрос. Своей жизнью и смертью он показывал, что значит любить. Хорошо зная людей, их слабость, лукавство, лицемерие, понимая, что в истолковании закона любви могут возникнуть разного рода затруднения, предвидя, что появятся лжепророки, прикрывающиеся его именем, словно волки овечьей шкурой, Иисус дополняет древний закон любви новой заповедью:

«Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин., 13:34).

Живой образ любви, созданный жертвенным подвигом Иисуса Христа, невозможно, конечно, систематизировать. В каждом любящем сердце он прорастает по-своему, творчески дополняясь и обогащаясь. Тем не менее есть некоторые несомненные признаки любви, запечатленные словами и делами Иисуса. Какие?

Любовь *смиренна.* Она есть служение другим людям.

Перед последним праздником пасхи, зная, что пришел час его смерти, Иисус «явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин., 13:1). Как рассказывает евангелист, он снял с себя верхнюю одежду, перепоясался полотенцем, влил воды в умывальник и начал мыть ноги ученикам и отирать их полотенцем. Ученики его были сильно смущены. Петр просто потрясен: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?» (Ин., 13:6). Иисус со свойственной ему твердостью продолжает задуманное, среди всех моет ноги также Иуде Искариоту, хотя уже знает, что тот задумал предать его. Завершив все, он оделся, возлег на свое место и объяснил недоумевающим ученикам смысл того, что сделал: «Если я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу: ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин., 13:14—15).

Грань, отделяющая любовь от насильственного осчастливливания, является тонкой. Тем важнее уметь удержаться на ней. Предлагаемый Иисусом критерий — готовность мыть ноги другому — позволяет это сделать. Ученикам, рассуждавшим между собою, кто из них больше, Иисус сказал: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк., 9:35).

Смиренное отношение человека к людям реализуется в установке «не судите других», которой Иисус придерживается безусловно. Фарисеи и книжники, изощренно пытавшиеся подловить Иисуса на отступлении от Моисеева закона, чтобы выдвинуть против него обвинение, привели к нему женщину, уличенную в прелюбодеянии. Тора в таких случаях предлагала смертную казнь через побитие камнями. А что скажет Иисус?

Иисус, писавший в это время перстом на земле, сказал: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень» (Ин., 8:7). И низко наклонившись, продолжал писать на земле. Окружавшие, «обличаемые совестью», один за другим покинули то место. Иисус остался наедине с грешницей и обратился к ней: «Женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи! Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Ин., 8:10—11). Брату не дано судить брата. Для этого существует отец.

Любовь *деятельна*. У одного человека было два сына. Отец приказал им обоим поработать в саду. Первый ответил: «Не хочу», но, раскаявшись, пошел. Второй сказал: «Иду» и не пошел. Рассказав эту притчу, Иисус риторически вопрошает, кто из двух выполнил волю отца. И получает ответ, который очевиден: первый (Мф., 21:28—31). В ситуации, когда слова и дела человека расходятся, оценивать его надо по делам:

«По плодам их узнаете их» (Мф., 7:16).

Это — не просто формула оценки поведения. Это — установка на деятельное отношение к жизни. Отбивать поклоны и говорить

«Господи! Господи!» недостаточно для праведности. Надо еще доказать свою любовь к Богу на деле.

Один человек, отправляясь в дальнее путешествие, поручил свое имение рабам и дал им серебра: одному — пять талантов, другому — два таланта, третьему — один талант. Первый пустил свои пять талантов в дело и удвоил их. Второй сделал то же самое со своими двумя талантами. Третий не стал рисковать и, чтобы не потерять единственный талант, закопал его в землю. Через долгое время вернулся хозяин и потребовал у рабов отчета. Первый представил десять талантов вместо пяти, второй — четыре таланта вместо двух. Оба получили одобрение и доставили радость господину. Третий сказал, что он сохранил полученный талант, зарыв его в землю, и теперь возвращает его. Хозяин отнял единственный талант у этого раба, лукавого и ленивого, и отдал его тому, у кого уже было десять. «Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф., 25:29). В решающий час последнего суда, считает Иисус, Бог будет оценивать людей как этот хозяин своих рабов. И только те, которые постоянно бодрствовали, были деятельны, брали на себя риск совершения добра, только они имеют шанс вечной жизни.

Любовь *бескорыстна*. Она, как и вообще добро, содержит свою награду в себе. Обмененная на выгоду, славу, наслаждения, вообще на что бы то ни было, любовь теряет свое качество. У бескорыстной любви есть безошибочный и самый бесхитростный признак. Любовь тогда бескорыстна, когда она направлена на тех, от кого не может быть никакой корысти, — на обездоленных, изгнанных. Именно такого рода люди, гонимые властями, презираемые общественным мнением, отвергнутые религией, смутьяны, грешники, чужестранцы составляли постоянный круг общения Иисуса. Иисус любил их. И миссия его была — «спасти погибшее» (Мф., 18:11).

На упреки фарисеев и книжников, что он ест и пьет с грешниками, Иисус ответил удивительно просто и убедительно. Если хозяин, имеющий сто овец, потеряет одну из них, то разве он не пойдет искать эту единственную, оставив девяносто девять в поле, и, найдя ее, разве не возрадуется этому вместе с друзьями и соседями? Не так ли радуется и женщина, имеющая десять драхм и потерявшая одну из них, когда после долгих поисков находит потерянное? И далее он рассказал ставшую знаменитой притчу о блудном сыне. У отца было два сына. Отец разделил между ними имение. Младший, забрав свою часть, ушел далеко от дома и там в распутстве промотал состояние. Впав в нужду, он нанялся пасти свиней, но у него не было даже той еды, что давали свиньям. Тогда, вспомнив, что наемники его отца имеют хлеб с избытком, он решил вернуться к отцу с покаянием и попроситься к нему наемником. Он пришел к отцу и сказал, что согрешил перед ним и недостоин называться сыном. Отец несказанно обрадовался возвращению сына, одел его в лучшие одежды, дал ему перстень на руку, обувь на ноги, велел заколоть откормленного теленка и устроил пир. Старший сын, вернувшись вечером с поля, удивился веселому возбуждению в доме. А узнав его причину, рассердился и не хотел даже входить в дом. Отцу, который вышел позвать его, он бросил упрек, почему он ему, столько лет работающему в доме

отца и никогда не перечившему отцу, не дал даже козленка, а в честь брата, промотавшего имение свое с блудницами, заколол откормленного теленка. Не тому, ответил отец, я радуюсь и веселюсь, что тот ушел когда-то из дома и разорился, а тому, что «брат сей твой был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк., 15:32). Всякий достоин любви и нуждается в ней, но оступившиеся, падшие больше других.

Подлинное испытание любви человека — его отношение к врагам. В этом вопросе Иисус Христос совершил подлинную революцию. Нельзя понять и принять этику Христа без понимания и принятия его заповеди:

«Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк., 6:27).

Любить врага вовсе не означает испытывать к нему те же чувства магнетической привязанности, какие испытывают к любимому человеку, или радоваться душой, как это случается в общении с друзьями. Это — отношение, которое выше психологических и душевных привязанностей, хотя и не исключает их. (Так, хотя Иисус был связан со своими учениками и прежде всего с двенадцатью избранными духовным единством, тем не менее к некоторым из них он испытывал еще особые дружеские чувства и, в частности, один из двенадцати — Иоанн — известен как «ученик, которого любил Иисус» — Ин., 21:7; и др.) Любить врага означает простить ему прежние злодеяния. Простить не в том смысле, как если бы этих злодеяний не было или прощающий готов был бы примириться с ними, а в том смысле, чтобы они перестали быть абсолютной преградой для человеческого единения. Простить так, как истинный виновник преступления добровольным признанием освобождает от наказания человека, ложно подозреваемого в нем.

Заповедь любви к врагам часто рассматривают как выражение этической мечтательности. На это можно заметить: она есть пустая мечтательность не больше, чем сама этика. Если вообще ставить цель преодолеть враждебность между людьми, то другого пути, чем путь любви, не существует. Именно это утверждает Иисус Христос. Он ясно понимает, насколько тонким, нечеловечески трудным является путь любви.

Именно через любовь к врагам, говорит Иисус, человек становится сыном Отца небесного, который «благ и к неблагодарным и к злым» (Лк., 6:35), «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф., 5:45).

Именно *любовь к врагам является божественной высотой человека.* Путь любви невероятно труден. Но ему нет альтернативы. Если не любовь, не духовное единение, то ненависть, насилие. А это уже моральная капитуляция, признание того, что согласие невозможно, вражда неистребима. Насилием можно добиться многого, разрушить города, взорвать планету, но одного сделать оно не способно, оно не способно превратить врага в друга. Как живое родится от живого и косная материя прямо в живую никогда не переходит, хотя между ними и существует непрерывное взаимодействие, так любовь и добро могут иметь своим источником только любовь и добро, они не могут произрастать из зла и насилия.

Любовь к врагу — не просто особый случай любви, но вместе с тем и ее испытание. Если любовь к ближнему не доходит до любви к врагу, то она вообще не является любовью в смысле духовного единения людей.

«А я говорю вам...»

Иисус хорошо знал священные книги и предания иудаизма. Его речь густо насыщена выдержками из них. Иисус не только вырастает из традиции иудаизма, но и принимает его основную нормативную программу. Драматургия конфликта Иисуса с фарисеями состояла в том, что фарисеи хотели уличить его в отступлении от закона и никак не могли это сделать. На все их хитроумные вопросы он находил такие ответы, которые позволяли ему изложить свой взгляд, не вступая в формальное противоречие с нормами иудаизма. Мы уже отмечали: Иисус удивлял не тем, что он говорил, а тем, как он говорил. Он говорил о вещах как будто бы старых, известных, но придавал всему новый смысл.

В Нагорной проповеди Иисуса есть такие слова:

> «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф., 5:20).

Основной упрек Иисуса книжникам и фарисеям состоит в том, что они держатся за букву закона, но убивают его дух, что они усвоили внешнюю сторону закона, не понимая его внутреннего смысла, и потому их праведность является лицемерной. Не в том ложность фарисейства, что оно держится за закон, а в том, что оно его выхолащивает, использует как прикрытие порочного образа

жизни. В этом смысле многозначительны слова Иисуса о книжниках и фарисеях, сидящих на «Моисеевом седалище»:

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф., 23:23).

Жестокая правда этих слов подтвердилась невинной гибелью самого Иисуса. Священнослужители, отправляя Иисуса на казнь, свято блюли ритуалы: так, предавая его Пилату, «они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин., 18:28).

Иисус многократно, в разных ситуациях говорит о своем отношении к закону. Наиболее полно и конкретно он формулирует его в Нагорной проповеди (в частности, см. Мф., 5:21—48), где речь идет о Десятисловии Моисея. Здесь идет полемика и внешне (речь Иисуса в этой части строится на противопоставлении: «Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам») и по сути, ибо дается такая интерпретация и уточнение заповедей Моисея, которая релятивирует их, чтобы перевести в закон любви.

Древним сказано: «не убивай». А Иисус добавляет: не гневайся на брата своего.

Древним сказано: «не прелюбодействуй». А Иисус говорит: даже не смотри никогда на женщину с вожделением, то есть не прелюбодействуй даже в мыслях, в сердце своем.

Древним сказано: «не преступай клятвы». А Иисус говорит, что вовсе не стоит клясться. Надо отделять ложь от правды с такой ясностью и четкостью, которая не допускала бы никакого лукавства.

«Вы слышали, что сказано: «око за око, зуб за зуб». А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф., 5:38—39).

Наконец , еще одно противопоставление связано с заповедью «любите врагов ваших», о которой мы уже говорили и которая призвана заменить древнюю мудрость, требующую любить ближнего (т.е. соотечественника, соплеменника) и ненавидеть врага (чужака).

Иисус, как однозначно явствует из этой полемики, основной упор делает *на внутреннем смысле, духе закона, усматривая его в любви, братском единении людей.* По отношению к этому внутреннему смыслу внешние, жестко фиксированные, нормы и поступки являются лишь частными случаями, имеющими значение для определенных условий. Иисус не чувствует себя скованным буквой закона. Но у него тем более нет стремления поступать вопреки букве закона. Он не считает чистоту субботы или умыва-

ние рук безусловными догмами. Но он и не предлагает нарушать эти установления, справедливо полагая, что такого рода возведенные в принцип нарушения тоже явились бы догмой — только наоборот. Его отношение к учению Моисея в той части, в какой оно предписывает определенные, внешне фиксированные поступки, является таким же, каким является его отношение к миру в целом. Всякую мироукореняющую деятельность необходимо рассматривать как вторичную по отношению к вечной жизни божественного царства, совпадающую с законом любви.

От справедливости к милосердию

Бог Иисуса — милосердный Бог. Этим он отличается от сурового и справедливого Бога Ветхого Завета. Ветхозаветному Богу тоже присуще милосердие. В Торе он часто именуется человеколюбивым, милосердным. Знакомое нам из Евангелия и воспринимающееся как идущее от Иисуса положение «милости хочу, а не жертвы» заимствовано из пророков (Ос., 6:6). Однако милосердие ветхозаветного Бога является особым, оно, как уже подчеркивалось в предшествующей теме, производно от справедливости. Оно выражается в том, что Бог награждает и поощряет более охотно, чем наказывает, что он может выбрать более мягкий вариант наказания. Его милосердие существует внутри справедливости, как разновидность, особый случай последней. В «Исходе» мы читаем:

> «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпимый и многомилостивый, и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление, и грех, но не оставляющий без наказания вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх., 34:6—7).

Основная добродетель ветхозаветного Бога, то качество, которое делает его Богом, — это справедливость. Иисус переставил акценты: если Бог является суровым, то только потому что он является любящим. Его Бог — это любящий Отец. Бога делает Богом именно любовь, милосердие.

> «Итак, будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк., 6:36) — в этом благая весть Иисуса.

Справедливость предполагает оценку человека по поступкам, воздаяние по заслугам, для чего требуются, по крайней мере, две вещи: критерий (правило, шаблон) для измерения поступков и

лицо, которому поручается (доверяется) эта работа по измерению. Поэтому справедливость естественным образом отождествляется с законностью и с судом, стоящим на страже законности; такой она и является в моисеевом учении:

«Не делайте неправды на суде... по правде суди ближнего твоего» (Лев., 19:15); «не извращай закона» (Втор., 16:19).

Иное дело — милосердие. *В милосердии любовь, братские чувства к человеку обнаруживаются независимо от его поступков и заслуг.* Соотношение милосердия и справедливости, как его понимал Иисус, хорошо передает притча о работниках последнего часа.

Хозяин поутру нанял работников в свой виноградник с уговором, что он заплатит за день каждому по одному динарию. Около третьего часа он увидел на торжище других работников и их послал на виноградник, пообещав дать им то, что следует. То же самое он сделал и в шесть часов, и в девять часов. И в одиннадцать часов он послал в виноградник людей, стоявших праздно. Когда пришло время расплаты, первыми рассчитались с теми, кто пришел позже всех, в одиннадцать часов. Они получили по динарию. Пришедшие первыми ждали, что они получат больше. Но они тоже получили по динарию и недовольно возроптали на хозяина, уравнявшего их, трудившихся целый знойный день, с проработавшими всего один час. Хозяин отвел этот упрек, сказав одному из них: «Друг! Я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною?» (Мф., 20:13). А сколько платить другим — дело самого хозяина, который, в частности, говорит: «Разве я не властен в своем делать, что хочу? Или глаз твой завистлив от того, что я добр?» (Мф., 20:15).

Милосердие не отменяет справедливость, но не ограничивается ею. Иисус исходит из убеждения, согласно которому то, что объединяет людей, — их моральное достоинство, важнее того, что разделяет, — мирских различий.

У милосердия свои основания. Слепые и другие больные, видевшие в своей болезни наказание за грехи, обращались к Иисусу всегда с одними и теми же словами: «Помилуй нас». Иисус каждый раз удовлетворяет их просьбу, не интересуясь их прошлыми и будущими делами. Единственный вопрос, который его при этом интересует, — их вера. Вера в Отца небесного, превращающая людей в братьев, является совершенно необходимым и вполне достаточным основанием для милости. Источник милости Иисуса — его собственное любящее сердце, а не заслуги тех, кому он их оказывает. Милосердие бескорыстно. Отправляя двенадцать избранных учеников в самостоятельный путь для проповеди истины и «изгнания бесов», Иисус наставляет их:

«Даром получили, даром давайте» (Мф., 10:8).

Милосердие не имеет меры. Петр спросил Иисуса, сколько раз должен прощать человек брату своему, совершающему против него грех — до семи ли раз? Иисус ответил: «До седмижды семидесяти раз» (Мф., 18:22) и рассказал притчу.

Некий царь решил сосчитаться со своими должниками. Одному рабу, который должен был ему десять тысяч талантов, нечем было заплатить. Царь тогда приказал продать его, жену, детей и все, что у него было, в счет долга. Раб бросился в ноги к царю с мольбой отложить срок платежа. «Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему» (Мф., 18:27). Раб этот, уйдя от царя, нашел своего товарища, который должен был ему всего сто динаров, и потребовал вернуть их. У товарища не было денег и он пал в ноги, стал просить об отсрочке. Раб оказался неумолимым и посадил товарища в темницу. Когда царю стало известно об этом злодеянии, он сильно разгневался. «Не надлежало ли и тебе помиловать товарища своего, как и я помиловал тебя?» (Мф., 18:33) — сказал он злому рабу и, изменив свое прежнее решение, отдал его на истязания, пока тот не отдаст ему долга.

Обнажая поучительный смысл этой притчи, Иисус говорит:

«Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своему брату согрешений его» (Мф., 18:35).

Милосердие — единственное, что будет приниматься в расчет на последнем суде. В милосердии не может быть никаких условий, ограничений. Нет такого человека и нет такого греха, которые не подлежали бы прощению. Сама эта безмерность есть мера милосердия.

Сравнение Бога с царем из рассказанной притчи, соединение идеи милосердия с идеей последнего суда может вызвать недоумение. Считается, что в день последнего суда Бог одних призовет к себе, а других обречет на вечные муки. Бог разделяет людей: одних возвышает, других низвергает в зависимости от того, как они обращались с братьями своими, были милосердны к ним или нет.

Был один богач, роскошествовавший в жизни. И был нищий по имени Лазарь, лежавший у его ворот, весь в струпьях, в надежде на крошки со стола богача. Так и прожили они один богачом, другой нищим. Посмертная их судьба сложилась прямо противоположным образом. Лазарь оказался на Авраамовом ложе, а богач — в пламени ада. Когда богач возопил к Аврааму, тот сказал: «Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк., 16:25). Бог вершит суд. Он устанавливает свою справедливость. Она, эта справедливость, хотя и вторична по отношению к милосердию, хотя и осуществляется по критерию милосердия, тем не менее она оказывается пределом милосердия. И по отношению к тем, кто оказался в геенне, никакого милосердия уже не существует. Как говорит Авраам

богачу, «между вами и нами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк., 16:26).

Справедливость оказывается выше милосердия. Как совместить такой финал с образом Бога как любящего отца?

Про последний суд, как он изображен в Евангелиях, следует сказать, что это — странный суд. В нем есть, по крайней мере, ряд особенностей, которые не укладываются в привычные представления о суде и воздающей справедливости. Он не проводит градацию преступлений и знает лишь одну кару — вечные муки умирания. Далее, он не ставит целью исправление преступников и не может рассматриваться как назидание. Речь идет ведь о последнем суде, на который призываются все: никто никакого урока извлечь уже не может. Когда богач из приведенной выше притчи о богаче и нищем Лазаре просит Авраама послать кого-нибудь в дом его отца, где у него остались пять братьев, чтобы засвидетельствовать им о его трагической судьбе и тем самым удержать от непоправимых ошибок, Авраам отвечает отказом.

«У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их» (Лк., 16:29).

Наконец, сам судья оказывается замешанным в деле уже хотя бы своим всеведением. Еще до того, как Иуда Искариот совершил и даже окончательно замыслил свое преступление, Иисус знает о нем. Он не удерживает Иуду, в каком-то смысле даже провоцирует его. Иисус сказал, что его предаст тот, кому он подаст, обмакнув в вино, кусок хлеба. И подал Иуде. «И после сего куска вошел в него сатана». Иисус не останавливается на этом и, обращаясь уже к Иуде, говорит слова, которые можно понять как одобрение:

«Что делаешь, делай скорее» (Ин., 13:28).

Эти особенности образа последнего суда позволяют предположить, что Иисус пользуется понятным людям юридическим языком Ветхого завета для выражения той мысли, что добродеяние несет в себе свою награду и злодеяние несет в себе свою кару. Абсолютная неотвратимость награды за добродеяния и наказания за злодеяния означает лишь то, что сами добро и зло абсолютны каждое в себе и в своей противоположности друг другу. Иисус своим учением ставит людей перед необходимостью отнестись к милосердию именно в этом качестве, с полным сознанием того, что оно самодостаточно, тождественно вечной жизни. В этом смысле *последний суд — это суд, который сам человек вершит*

над собой. Адские муки «избираются, а не налагаются»[1]. Именно об этом Иисус говорит людям:

«Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден... Суд же состоит в том, что свет пришел в мир» (Ин., 3:18—19).

Справедливость последнего суда означает лишь то, *что милосердие, путь света и есть справедливость, ее высшая, последняя форма.*

Подводя итог своей жизни, Иисус говорит:

«Я победил мир» (Ин., 16:33).

Тем победил, что, став на путь любви, милосердия, не свернул с него. Иисус родился в хлеву. Он закончил жизнь на кресте. Он прошел через непонимание родных, измены учеников, преследования властей. Он тысячи раз мог ожесточить свое сердце. У него было достаточно поводов и причин сказать людям, что они недостойны его любви. Но он не сделал этого; даже распятый, он просит простить своих палачей и думает о душе висящего рядом разбойника. В этом заключалась его победа над миром. Бог, родившийся в хлеву; Бог, оплеванный толпой; Бог, распятый на кресте, — если эти абсурдные по всем законам логики представления подлежат разумному пониманию, то оно состоит именно в том, что сама способность Иисуса быть твердым в кротости, пройти до конца путь жертвенной любви невзирая ни на что и есть выражение его божественной природы.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Почему монашество считается образом жизни, который более, чем другие реально практикуемые образы жизни, соответствует христианскому идеалу?
2. Как соотносятся между собой Нагорная проповедь Иисуса Христа и Десятисловие Моисея?
3. Что означает христианская любовь и означает ли она отрицание других форм и стадий любви? Каково содержание требования любить собственных врагов?
4. Можно ли обосновать этику любви к ближнему в рамках нерелигиозного мировоззрения?
5. В чем, с точки зрения Иисуса Христа, заключается коренная деформированность реально практикуемого людьми порядка ценностей и каков их истинный порядок?

---

[1] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 354.

6. Являются ли заповеди Нагорной проповеди («Не судите, да не судимы будете»; «По плодам их узнаете их»; Золотое правило и др.) значимыми только для христиан или они имеют всеобщее значение?
7. Английский философ Уайтхед утверждал, что современная цивилизация рухнула бы, если бы люди стали следовать заповедям Нагорной проповеди. Если Уайтхед прав, является ли его констатация приговором современной цивилизации или приговором Нагорной проповеди, а, может быть, и той, и другой?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Евангелие от Матфея, 5—7.
Мень А. Сын человеческий. М., 1989.

ТЕМА 7
Мухаммед

Мухаммед — основатель мусульманской религии и цивилизации. Основой его этико-нормативной программы является *идея единого Бога*. По его мнению, предпосылкой и гарантией индивидуального счастья и общественного согласия является *безусловная вера в Бога* в том виде, в каком сам Бог счел нужным открыться людям. Ценность благочестивой праведности многократно усиливается тем, что она открывает путь к вечному блаженству.

Проповеди пророка Мухаммеда составили «Коран» (от арабского — «читать», «декламировать»), священную книгу мусульман, их духовный и поведенческий канон. Поступки, высказывания, невысказанные одобрения Мухаммеда-человека собраны в «Сунне» (буквально — «обычай», «пример»).

Жизнь и деятельность

Мухаммед родился в 570 г. в городе Мекке. Его родители принадлежали к племени курайшитов, которое было хранителем главного мекканского святилища Каабы (буквально «куб»), каменного, внутри полого здания, (в настоящее время его высота 15 м, а основание 12×10 м), в одну из стен которого вмонтирован черный камень метеоритного происхождения — основной предмет культового поклонения; Кааба по преданию восходит к Аврааму, впоследствии она стала основной святыней мусульман. Род Мухаммеда был очень известным, а семья — крайне бедной. Его отец Абдаллах умер еще до рождения сына. Мухаммед остался на попечении деда. Когда мальчику было шесть лет, умерла его мать, а через два года умер дед. Потеря нераздельно близких людей, ранний опыт смерти оказали, видимо, сильное воздействие на Мухаммеда, отозвались в его характере необычайной глубиной религиозных переживаний и склонностью к уединению. С восьми лет Мухаммед воспитывался и рос в семье дяди по отцу Абу Талиба.

Мухаммед обладал живым умом, благородным характером, пользовался уважением соплеменников как человек правдивый и рассудительный. Эти качества сыграли решающую роль в его жизненной судьбе. Его дальняя родственница богатая вдова (от двух мужей) Хадиджа наняла его приказчиком по торговым делам и отправила с караваном в Сирию. Мухаммед оказался торговцем практичным, честным и удачливым; после его каравана в Сирию Хадиджа получила двойную прибыль. И она вышла замуж за Мухаммеда. Ему в это время было двадцать пять, ей — сорок лет. Разница в возрасте не стала помехой их семейному счастью. Они прожили в любви, согласии и взаимном уважении почти 25 лет, до смерти Хадиджи. Пока была жива Хадиджа, Мухаммед, вопреки бытовавшим традициям, не стал заводить других жен. У них было шестеро детей — два мальчика, которые умерли младенцами, и четыре дочери. У него было также два приемных сына, один из них — Али, его двоюродный брат, сын Абу Талиба; позже Али женился на старшей дочери Мухаммеда и стал для него сыном, братом и зятем одновременно.

После смерти Хадиджи поведение Мухаммеда по отношению к женщинам отличалось от целомудрия и сдержанности прежних лет. В момент его смерти у него было девять жен. Другая слабость Мухаммеда — благовония. Однако ни с чем несравнимой сладостью для него была молитва. Мухаммед сам признавался, что более всего в этом мире он любил женщин, ароматы, но полное наслаждение находил только в молитве. Набожность была самой яркой чертой его натуры.

В торговых поездках Мухаммед познакомился с иудаизмом и христианством. Особым положением своего племени он был вовлечен в религиозную практику своего народа. Арабы были язычниками, исповедовали многобожие. Но они помнили, что произошли от Исмаила, сына отца верующих Авраама. Само слово Аллах было обозначением как одного из богов Каабы, так и божественности вообще. Людей, исповедующих единобожие, хотя не принадлежащих ни к одной из известных монотеистических религий, арабы называли ханифами (отделившимися, отпавшими); они выпадали из общей среды, но они были. Вскоре это слово утратило негативный оттенок и ханифами стали называть приверженцев авраамовой веры. Мухаммед несомненно испытал влияние религии ханифов, себя впоследствии он также называл ханифом.

В 610 г., на сороковом году жизни, в месяц рамадан, ставший впоследствии для мусульман месяцем священного поста, во время уединенного пребывания на горе Хира Мухаммеду во сне явился человек, которого впоследствии Мухаммед и его сторонники идентифицировали как ангела Джибрила (Джабраила). Предание сохранило бесхитростный рассказ Мухаммеда об этом событии, частично включенный в Коран.

К нему во сне явился некто с парчовым покрывалом, в которое была завернута какая-то книга и приказал: «Читай!» Мухаммед ответил: «Я не умею читать». Тогда этот человек стал душить Мухаммеда покрывалом. Потом отпустил и сказал: «Читай!» Мухаммед снова ответил: «Я не умею читать!» Тот стал вновь душить и еще раз сказал: «Читай!» Мухаммед, боясь, что его опять начнут душить, спросил: «Что читать?» Тот сказал:

Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил —
сотворил человека из сгустка.
Читай! И господь твой щедрейший,
который научил каламом,
научил человека тому, чего он не знал.
(96:1—5)[1]

«Я прочитал это, тогда он оставил меня и ушел от меня. Я же проснулся, а в сердце моем словно сделалась запись»[2], — заключил Мухаммед. Выйдя из укрытия, в котором он спал и дойдя до середины горы, Мухаммед услышал голос с неба, кричавший: «О Мухаммед, ты — посланник Аллаха, а я — Джибрил!» Подняв голову, Мухаммед увидел того же человека из своего сна, стоявшего ногами на горизонте. И куда бы он не повернулся, кругом он видел этого человека, говорившего те же слова. Мухаммед простоял на месте, не двигаясь ни вперед ни назад, долго, до глубокой темноты.

Несколько недель после этого не было никаких новых видений. Но однажды, когда физически изнеможенный длительной прогулкой, в сильной лихорадке, Мухаммед прилег в садовой беседке, накрывшись плащом, он услышал слова:

О завернувшийся!
Встань и увещевай!
И Господа твоего возвеличивай!
И одежды твои очисть!
И скверны беги!

---

[1] Здесь и далее Коран будет цитироваться в переводе И.Ю. Крачковского указанием Суры (главы) перед двоеточием и стихов после него.

[2] *Ибн Хишам.* Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха // Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 19.

И не оказывай милость, стремясь к большему!
И ради Господа твоего терпи!

(74:1—7)

После этого прямого указания Мухаммед поверил в свое призвание быть посланником Бога и проповедовать его истину.

Первые три года Мухаммед проповедовал скрытно — среди ближайшего окружения, он собрал небольшой круг преданных сторонников, среди которых были также два его приемных сына и будущий халиф Абу Бакр. Потом он выступил с открытой проповедью.

Первоначально проповедь новой религии проходила бесконфликтно. Нельзя сказать, что Мухаммед имел шумный и мгновенный успех. Число его сторонников росло медленно, но неуклонно. Оно уже измерялось не единицами, как в период скрытности, а десятками.

Вскоре ситуация изменилась. Между мекканцами и сторонниками Мухаммеда возникла открытая вражда по двум основным пунктам: а) Мухаммед считал Аллаха не первым и главным среди многих, а единственным Богом — опасность этого заключалась в возможности конфликтов между племенами, ибо многобожие обеспечивало их равновесие, мирное сосуществование; б) его община, хотя первоначально и расширялась за счет бедняков и рабов, тем не менее подрывала родоплеменную организацию общественной жизни. На мусульман начались гонения. Чтобы смягчить их, одиннадцать сторонников Мухаммеда переселились в христианскую Абиссинию. Это не помогло. Отчуждение между новой общиной и городом нарастало. В 617 г. переселилась в Абиссинию еще одна, более многочисленная группа мусульман — восемьдесят три мужчины и восемнадцать женщин.

Мекканцы не могли принять против Мухаммеда более решительных мер, так как тот находился под покровительством своего рода. Хашимиты не разделяли его учение, тем не менее от родства не отказались. Попытки некоторых из них сделать это встречали сопротивление главы рода Абу Талиба. Но когда после смерти Абу Талиба во главе рода оказался другой дядя Мухаммеда Абу Лахаб, враждебный делу мусульман, Мухаммед вынужден был искать новую арену для своей деятельности.

После тщательной и тайной подготовки, длившейся несколько лет, Мухаммед со своими сторонниками переселился во второй по

величине аравийский город Ясриб, который после этого получил новое название Медина, что означает город пророка. Исход или переселение (хиджра) Мухаммеда из Мекки в 622 г. стал началом невероятного триумфа его дела и началом мусульманского летоисчисления.

Мусульманская община в Медине получила от Мухаммеда писаный устав, согласно которому все ее старые и новые члены составляют один народ. Племенные различия преодолеваются в новом взгляде на мир, для которого существенное значение имело только противостояние правоверных и неверных. Отменялась кровная месть как способ улаживания споров между родами. Все верующие обязаны были поддерживать и защищать друг друга перед лицом вновь открывшегося внешнего окружения. Высшей инстанцией, обеспечивающей справедливость отношений между мусульманами, признавались Аллах и Мухаммед. Организационно оформившись, став самостоятельной политической силой, община Мухаммеда удивительно быстро распространила свое влияние на Медину, а затем и на всю Аравию. В этот период Мухаммед окончательно сформулировал мысль об исключительности своей миссии и стал рассматривать Коран как последнюю и высшую религиозную истину. Предполагалось, что Мухаммед завершает (запечатывает) череду пророков, а Коран — ряд откровений.

В Медине Мухаммед формулирует идею священной войны. Исчерпав возможности проповеди в деле распространения новой веры, Мухаммед прибег к силе. Он пришел к убеждению, что война оправдана как война за веру и постольку, поскольку она навязывается обстоятельствами жизни правоверных во враждебном окружении. Допуская войну как орудие веры, Мухаммед освящает ее, находя для этого следующие аргументы: добродетель веры выше порока убийства («ведь соблазн — хуже, чем убиение» — 2 : 187); смерть за веру прекрасна не тем, что она прерывает земную жизнь, которая и без того является бренной, а тем, что она открывает ворота вечности. Идея священной войны, даже если бы она была верна сама по себе, что, конечно, не так, уязвима с практической точки зрения, ибо войну невозможно удержать на высоте служения вере, полностью очистив от других мотивов. Даже в войнах, которые вел Мухаммед, немаловажную роль играла добыча, и сам он, по крайней мере в одном случае, был инициа-

тором убийства из-за чувства личной мести (после битвы при Бадре).

Обосновав высокое религиозное предназначение своего народа и идею священной войны, Мухаммед упорно сплачивал арабов в духе исламского образа жизни, обнаружив выдающиеся дипломатические способности и полководческий талант. Он предпочитал добиваться целей мирно, путем компромиссов, но там, где они оказывались недостаточными, решительно брался за оружие (Мухаммед совершил 19 военных походов, а после смерти в его крайне скромном личном имуществе осталось восемь мечей). Мухаммед сплотил разрозненные и враждовавшие между собой арабские племена в единый народ, объединил их в единое государство и привел к единой вере.

Мухаммед умер шестидесяти трех лет в Медине, в 632 г. Он ушел из жизни в пору необычайного успеха его дела, в зените славы, с сознанием выполненного долга. Его последними словами были: «нет... великие... товарищи... в раю». Похоронен он в Медине, его могила является второй после Каабы святыней мусульман.

Истинная вера и последний суд

Суть откровения Мухаммеда состояла в том, что миром правит Бог.

«Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ» (53:3).

Бог питает и не питается. Все зависит от Бога, но Бог сам не зависит ни от чего. Он абсолютен во всех отношениях. Будучи абсолютным, он является также Богом истины, справедливости и милосердия. Поэтому только он может быть покровителем человека, его опорой и надеждой. Ни себе, ни другим людям, ни обстоятельствам, ни силе богатства, ни блеску власти, ни луне и ни звездам, ни чему-нибудь иному, а одному только Богу можно довериться до конца и полно. Все преходяще, несовершенно. Один Бог вечен и совершенен. Хвала его в нем самом. Поддержка Бога настолько сильна, что человек может сказать:

«Довольно мне Аллаха! Нет божества, кроме Него, на Него я положился, ведь Он — Господь великого трона!» (9:130).

Мухаммед начинает свои проповеди изъявлением полнейшей покорности Богу:

«Во имя Аллаха милостивого, милосердного!»

Этими словами в их первозданном арабском звучании (бисмилла-хи-р-рахмани-р-рахим) мусульмане предваряют всякое дело, в том числе прием пищи, подчеркивая тем самым, что все, что они делают, они посвящают Богу и за все благодарят его.

Бог один. Рядом с ним нельзя ставить других Богов. Или, как это говорится в Коране, никого нельзя давать ему в сотоварищи. Это положение является принципиальным и специфичным для ислама, монотеизм которого можно считать самым акцентированным и последовательным. Оно, разумеется, прежде всего направлено против языческого политеизма, в частности, против мекканского культа арабов, которые наряду с Аллахом как верховным божеством чтили еще трех других богинь. Идея едино-единственного Бога заострена также против христианской идеи Бого-человека. Человек не может быть Богом. Ни при каких условиях. Соотношение Бога и человека строятся таким образом, что человеческий порядок целиком зависит от божественного, а божественный порядок ни на йоту не зависит от человеческого.

Идея единого Бога хорошо оттеняется взглядом Мухаммеда на самого себя. Мухаммед — такой же человек, как все остальные, с единственным отличием, что Бог поручил ему быть своим посланником и пророком. Мухаммед был, несомненно, глубоко и всесторонне одаренным человеком, мусульманская традиция рассматривает его жизнь как образцовую. Но отсюда следует: даже лучший из людей, согласно логике мусульманской веры, может быть всего лишь слугой Бога, его пророком. Большего ему не дано. При этом, разумеется, и Мухаммеду открыта не вся тайна, а только ее часть.

Идея единого Бога указывает человеку его достаточно скромное место в мире и вместе с тем обязывает человека определенным образом, а именно сугубо позитивно, относиться к миру и прежде всего к другим людям. В Коране приводится аргумент, вскрывающий этический подтекст единобожия:

«Если бы на небе и земле были Боги, кроме Аллаха, то погибли бы они» (21:22).

Единство Бога — гарантия гармонии мира. И наоборот: гармония мира — свидетельство единства Бога. Так как Бог един, то

из этого с непреложностью следует, что единым должно быть и человеческое сообщество, поскольку оно связано с Богом. И это единство человеческого сообщества может и призвана обеспечить истинная вера, вера в единого Бога, которая исходит из того, что единство людей в Боге важнее их социо-природных различий в территории, языке, богатстве и т.д.

Мухаммед не считает себя первым человеком, возвестившем религиозную истину, он лишь завершает череду пророков:

«Скажи: «Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано Ибрахиму, и Исмаилу, и Исхаку, и Йакубу, и коленам, и в то, что было даровано Мусе, и Исе, и пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы предаемся» (6:78).

Вера едина, в ней нельзя разделяться — таково глубокое убеждение Мухаммеда. О всемирном, универсальном горизонте религиозного мышления Мухаммеда свидетельствует тот факт, что он в своей проповеднической деятельности апеллирует не к Исмаилу — библейскому родоначальнику арабских племен, а к самому Аврааму. В Аврааме его привлекает то, что тот не был ни иудеем, ни христианином, его вера существовала до возникших позже различий. Она и является истинной.

После первого творения Аллаха предстоит еще второе творение.

«Он начинает творение, потом повторяет его, чтобы воздать тем, которые и творили благое, по справедливости. А те, которые не веровали, для них — питье из кипятка и наказание мучительное за то, что они не веровали» (10:4).

Между первым и вторым творением — день последнего страшного суда. Время судного дня никто не знает, даже Мухаммед: он может наступить в любую минуту. Тот суд будет вершить сам Аллах, который именуется «Царем в день суда» (1:3). Перед судом Бога предстанут все люди, и живые, и мертвые, которые, разумеется, по этому случаю будут воскрешены; каждый будет отвечать за себя. Спрошено с каждого человека в тот роковой для него день будет только об одном — как он выполнял завет с Богом, следовал нормам Корана. На том суде будет только одно наказание — низвержение в ад и одна награда — возвышение в рай. Ад концентрированно воплощает все человеческие ужасы, боли и страдания, а рай — все наслаждения.

День великого суда есть в то же время день великого разделения. Праведность и неправедность, добро и зло будут в этот день навечно отделены друг от друга. Это будет означать начало второго

творения, переход от человеческой справедливости к божественной. В первом творении злые еще могли наслаждаться, как если бы они были добрыми, а добрым приходилось страдать, как если бы они были злыми. Во втором творении добрые и злые получат по заслугам: удел неправедных — вечное умирание, праведным же будет уготована радость вечной жизни.

Итоговая судьба добрых и злых в Коране, радостная для первых и безнадежно печальная для вторых, показывает, как вообще Мухаммед понимал добро и зло. Они для него — явления по природе несовместимые между собой. Границей, отделяющей одно от другого, является вера. Неколебимость, даже фанатизм Мухаммеда в вопросах веры можно рассматривать как явление того же рода, что и этическая последовательность Иисуса, доходившая до запрета отвечать злом на зло и не примирявшаяся ни с какими отступлениями от закона любви.

Устои правоверного мусульманина

Но что значит верить в Бога? *Знать, чего хочет от тебя Бог, и вести себя соответственно этим требованиям* — вот что это такое. Без того, чтобы отношение человека к Богу переводить в совокупность требований Бога к человеку, которые последний признает для себя нравственно обязательным, вообще нельзя говорить о религиозной вере.

«Ведь он не верил в Аллаха Великого, и не побуждал накормить бедняка» (69:33—34), —

эти слова из Корана ясно показывают, что вера для Мухаммеда — больше, чем настрой души, это определенный образ жизни.

Мусульманская вера в смысле религиозной догматики умещается в краткой формуле, согласно которой *Аллах един, а Мухаммед является его посланником.* Это первый важнейший устой истинной религии. Но как узнать, действительно ли человек признает Аллаха и следует Мухаммеду? Как отделить лицемеров, принимающих Коран чисто внешне, от искренних мусульман? Ответ на эти вопросы содержится в последующих четырех устоях, которые вместе с первым составляют основу ислама как мировоззрения и образа жизни. Что это за устои?

Обязательная молитва. Порядок молитвы состоит из строгого цикла молитвенных поз и движений, следующих друг за другом и

сопровождаемых определенными молитвенными формулами. Мусульманину предписан обязательный ежедневный цикл из пяти молитв. Перед молитвой верующий обязан как минимум омыть ноги, руки, лицо и сделать это он должен сам, не прибегая к чужой помощи. Во время молитвы нельзя разговаривать, смеяться, плакать, отвлекаться каким-либо иным образом, следует снимать украшения, дорогие одежды. Нельзя молиться в опьянении или дурмане. Кроме пяти обязательных молитв, допускаются и рекомендуются дополнительные добровольные молитвы. Молитву можно осуществлять индивидуально или коллективно, в любом месте. Полуденную молитву в пятницу рекомендуется проводить в мечети. Молитва — это исключительно дело совести каждого человека; никто за этим не следит. Она дисциплинирует верующего, поддерживает его религиозное сознание в состоянии бодрствования, она задает жизни мусульманина внешний ритм и, что еще важнее, внутреннюю духовную размеренность. Она является признаком, по которому верующий может судить, действительно ли он верит в Бога или нет. Этот признак необходим, но еще недостаточен.

Обязательный пост. Он устанавливается на один месяц (девятый по счету месяц мусульманского года — Рамадан, в который Мухаммеду было ниспослано первое откровение). Решение об этом было принято Мухаммедом в 624 г. Пост не был изобретением мусульман, он продолжил доисламскую практику благочестивого уединения, которое также сопровождалось воздержанием. Выражается мусульманский пост в полном воздержании в светлое время суток (когда можно отличить белую нитку от черной) от пищи, воды, табака, половых отношений, всего, что способно отвлечь от благочестивых мыслей. С наступлением темноты эти запреты снимаются. Пост является основным поступком, призванным показать, что человек умерен, воздержан, что он правильно понимает соотношение материальных и душевных благ. Пост — время тщательного выполнения всех других обязанностей, кротости и милосердия.

Обязательная милостыня. Она именуется «закат» (буквально: «очищение», по другой версии, происходит от древнееврейского слова «закут» и означает «добродетель»). Закат представляет собой регулярный, обязательный, строго нормированный и пропорциональный доходу взнос, который каждый взрослый дееспособный и

имеющий достаток мусульманин вносит в общину. Он предназначен для поддержания бедных, нищих, путников, людей, попавших в беду. Закат не исключает других, добровольных или закрепленных обычаем, пожертвований в пользу нуждающихся и даже не нуждающихся. Щедрость в пожертвованиях — важная черта мусульманина. Важно, однако, подчеркнуть, что благотворительность в форме заката является не добровольным, а обязательным актом со стороны мусульманина. Это — поступок, который удостоверяет правильное, выдержанное в духе истинной веры отношение человека к другим людям.

Таковы три основных устоя, материализующих истинную веру. Говоря словами В.С. Соловьева,

«главное дело веры относительно Бога есть молитва, относительно ближнего — милостыня, относительно собственной своей природы — воздержание, или пост... Из этих трех основных религиозно-нравственных заповедей важнее всех для человека средняя: милосердное отношение к ближним. Возношение души к невидимому Богу трудно для людей материальных; так же тяжело им сопротивляться влечениям низшей природы и соблюдать воздержание; но быть милосердным одинаково способно всякое нравственное существо; быть добрым или злым, зависит от внутренней сущности самого человека. Поэтому читаем в Коране: «Знаешь ли, что есть вершина (добродетели)? Выкупить пленного, накормить в дни голода сироту ближнего и нищего безвестного» (Сура XC, 12—15)»[1].

Есть еще один устой веры мусульманина — *обязательный хадж* (паломничество). Речь идет о паломничестве к основному святилищу мусульман — Каабе в Мекке, совершаемому в определенное время и по строгому обряду, который был установлен Мухаммедом во время его прощального хаджа в 632 г. Кааба была по преданию построена Авраамом, считается его домом. Паломничество туда (хотя бы раз в жизни) является обязанностью мусульман — тех, кто в состоянии совершить этот путь. Мусульманин, которому обстоятельства не позволяют совершить хадж, может поручить это другому — как правило, тому, кто уже однажды совершил его.

Устои мусульманской веры связаны между собой таким образом, что один способствует поддержанию всех остальных. В особенности это относится к хаджу, который вбирает в себя всю совокупность основных обязанностей мусульманина. Он концентрирует мысль и душевную энергию мусульманина на авраамовых истоках религии, на единобожии как ее истинной сущности, на

[1] *Соловьев В.С.* Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902. С. 42.

пророческой роли Мухаммеда. Время хаджа есть также время усиленных молитв и щедрых пожертвований.

Своеобразие этики Корана

Человека, который захотел бы познакомиться с этикой Корана в компактном изложении, ждет разочарование. Мухаммед не оставил ни своего Декалога, ни своей Нагорной проповеди. Он не создал специальной моральной доктрины. Этика как бы растворилась в его мировоззрении: в теоретической части она совпадает с теологией, в нормативной — с правом. Однако отсутствие этики в привычно-европейском значении данного понятия (как особой сферы знания и культуры) не означает отсутствия ее как определенной моральной программы.

Все те нормы, которые входят в Декалог и Нагорную проповедь и составляют содержание того, что именуется естественной нравственностью, представлены также и в Коране. Коран в этом смысле прямо продолжает традиции иудаизма и христианства. Этическое своеобразие Корана заключается не в том, что там представлены уникальные нравственные нормы, которых нет в других памятниках культуры (если такие нормы и есть в Коране, то их очень мало и они имеют второстепенное значение), а в том, что эти нормы даны в их нерасчлененной слитности с другими формами регуляции межчеловеческих отношений, религиозным ритуалом, обычаем, правом. Нравственность в Коране не систематизирована в виде определенного кодекса, не сведена к обозримой совокупности общих принципов. Этическая абстракция в нем как бы застыла на среднем уровне. Здесь есть единичные предписания (типа запрета на употребление свинины или вина), есть нормы, регулирующие отношения в определенных сферах (в браке, в вопросах наследования и т.д.), есть понятия, обобщающие конкретные нравственные отношения и добродетели (справедливость, милосердие, совесть, щедрость и др.), но нет понятия и термина, соответствующего понятию этики (или морали). И это весьма показательно.

В отличие от христианско-европейской этики, которую можно назвать этикой общих принципов, мусульманская этика есть этика конкретных норм.

Этика Корана считается с человеческими возможностями и обстоятельствами, в ней нет абстрактного ригоризма. В этом

смысле она снисходительна к человеку. Например, мусульманину запрещается есть свинину, но если случается так, что нечего есть, кроме свинины, то допускается отступление от данного запрета. Есть обязанность поста, но она не распространяется на беременных женщин или тех, кто находится в неволе. Нормы мусульманской этики знают и допускают исключения, их императивность нельзя считать категорической — за одним, разумеется, исключением, которое касается самого символа мусульманской веры. За веру можно и надо умереть. Все остальное не стоит человеческой жизни.

Коран — «руководство для богобоязненных» (2:2), он не наставляет на путь веры, а учит лишь тому, как правильно воплотить веру. Вопрос «зачем быть моральным?» в мусульманской этике не составляет проблемы, он решается включением морали в веру. Моральный образ жизни гарантирует блаженство вечной жизни, в то время как порочный образ жизни неминуемо ведет к страшным мукам вечного умирания. Справедливости и милосердия ищет тот, кто ищет своей выгоды. Столь же простое решение получает вопрос о том, почему отдается предпочтение тем или иным нормам (типа запрета иметь более четырех жен, требования делать обязательные и добровольные пожертвования нуждающимся и т.д.), — по той причине, что они предписаны Богом. Моральный мотив в исламе совпадает как с мотивом благоразумия, так и с мотивом благочестия.

Мусульманская этика исходит из достаточно приземленного, но зато более цельного образа человека, который вполне понимает и — самое главное — *принимает* ограниченность своих человеческих возможностей. Она отказывает человеку в богоподобии и более реалистична, хотя и менее возвышенно, чем христианская этика, очерчивает пространство его нравственно ответственного поведения (заметим в скобках, что в исламе нет идеи наследственного греха; согласно Корану, Адам был прощен Аллахом и его вина не распространяется на потомков). Коран дает детализированную программу жизни индивидов, которая служит не только руководством к действию, но и догмой. Она является руководством к действию именно в качестве догмы. Перспективу, задаваемую мусульманской этикой, нельзя назвать сверхчеловеческой, она не требует от человека раздвоенности, разрыва между бытием и долженствованием. Конечно, следование Корану тоже нелегко.

Правоверный мусульманин всегда будет иметь достаточно поводов для угрызения совести. Тем не менее в исламе мораль не отделена от реальности непреодолимой пропастью. И Мухаммед вряд ли мог бы повторить слова Иисуса о том, что его царство — не от мира сего.

Исламская этика стала основой огромной цивилизации, жизненность которой доказана почти полуторатысячелетним опытом. Она является важной гранью моральной культуры человечества, которая складывается из различных взаимно дополняющих друг друга традиций.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем заключается принципиальное отличие ислама от христианства в трактовке проблемы отношения человека и Бога?
2. Каким образом жесткий монотеизм ислама сказался на его этике? Можно ли связывать с ним отсутствие в Коране развернутой моральной концепции?
3. Каковы пять кардинальных требований мусульманского вероучения и образа жизни и мера их обязательности?
4. В чем своеобразие этико-нормативной программы Мухаммеда в отличие от этико-нормативной программы Иисуса Христа?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Коран: 2:168, 216, 6:152—155; 9:11, 31, 60; 70:19—31; 74:44—48; 96:1—8.

«Мухаммед», «Аль-фикх», «Харам», «Аш-шариа» // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Грюнсбаум Г.Э. фон. Классический ислам. М., 1988. С. 26—48.

ФИЛОСОФЫ-МОРАЛИСТЫ

ТЕМА 8

Сократ

Сократ сводил *добродетель к знанию*. По его мнению, путь к счастью и человеческому согласию в обществе лежит через познающий разум. Найти этот путь — основная задача философии.

Когда Сократ ждал в тюрьме исполнения смертного приговора, его друг Критон, подкупив стражу и сделав другие необходимые приготовления, предложил ему убежать из неволи. Сократ отклонил эту возможность, сказав, что он таким образом сохранит жизнь, но ценой недостойного поступка, ибо:

«Всего более нужно ценить не жизнь как таковую, но жизнь хорошую»[1].

С разграничения между жизнью как таковой и жизнью хорошей начинается мораль и этика. Оно, это разграничение, является также исходной основой морального мировоззрения Сократа. Жизнь как таковая или жизнь сама по себе — жизнь в ее естественном и социальном выражении; она складывается под воздействием обстоятельств, которые могут быть для индивида роковыми или удачными, но всегда остаются по отношению к нему внешними. Жизнь хорошая или достойная — человеческий образ жизни, т.е. такое качество жизни, которое задается ей сознательными усилиями самого человека и выражается в понятиях доброго, прекрасного, справедливого. Добродетельный человек ценит в жизни прежде всего ее нравственное качество:

«Я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим»[2].

Сократ посвятил себя поиску ответа на вопрос, какая жизнь является наилучшей, самой достойной.

Сократ излагал свои взгляды только устно. Они дошли до нас в изложении современников, прежде всего через сочинения его друзей и последователей Ксенофонта и Платона.

Жизнь и смерть Сократа

Сократ (ок. 470—399 гг. до н.э.) — свободнорожденный гражданин древних Афин. Его отец был каменотесом, мать — пови-

---

[1] *Платон.* Критон // Платон. Соч. в 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 122.
[2] Там же. С. 119.

вальной бабкой. Отец научил сына своему ремеслу. Однако сын не пошел по стопам отца. Он не пошел ни по чьим стопам. Сократ сам придумал себе «профессию» — вести беседы с согражданами о смысле жизни, чтобы вместе искать нравственную истину и пути к самосовершенствованию. Он сравнивал Афины с обленившимся от тучности конем, а себя — с оводом, не дающим ему покоя. Сократ говорил, что его, видимо, бог приставил к афинянам, чтобы, носясь повсюду, будить, уговаривать, укреплять каждого из них. Сократ видел свое призвание в том, чтобы «рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским», исследуя, пользуясь словами Гомера, «что у тебя и худого и доброго в доме случилось»[1]. Он был готов к таким рассуждениям в любое время и с любым человеком.

Рассказывают, что один известный физиогномист, впервые увидевший Сократа, прочитал на его лице знаки чувственной и порочной натуры. Когда он высказал это мнение, то собеседники Сократа подняли его на смех. Сократ заступился за физиогномиста, признав, что в нем действительно очень сильно чувственное начало, но он обуздал его. Сократ обладал внешностью (приземистая фигура, бычья шея, глаза навыкате, толстые чувственные губы, бесформенный нос), которую принято считать признаком низменной натуры. Он развил огромную силу духа не благодаря, а вопреки природе, сам изваял свой человеческий образ.

Сократ как гражданин, сын, отец, муж имел определенные обязательства, и он их вполне добросовестно выполнял. Он жил согласно принятым в обществе нравам, отличаясь от большинства современников, во-первых, тем, что при выполнении гражданских и других принятых в Афинах обязанностей он стремился всегда поступать по своему разумению, индивидуально ответственно. Так, например, будучи в составе суда, рассматривавшего дело стратегов, которые, выиграв битву при Аргинусах, не похоронили погибших, он единственный не согласился с вынесением смертного приговора. Участвуя в битвах Пелопонесской войны, он обнаружил неподдельное мужество; дважды, рискуя собственной жизнью, спасал жизнь других. Словом, привычные дела и обязанности Сократ выполнял примерно. Во-вторых, хотя он и честно выполнял все,

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 99.

что предписано законом и обычаем, тем не менее он не идентифицировал себя с этим.

Как считал Сократ, человеку не следует «заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом». Богатство, власть, здоровье, мнение окружающих — все это вторично. Первичным же и самым важным является забота о душе. Сократ «пренебрег всем тем, о чем заботится большинство — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях», потому что он искал нечто более важное и ценное[1].

Жизнь Сократа закончилась трагически. Против него тремя согражданами, имена которых сохранила история (это — поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон), было выдвинуто следующее обвинение:

«Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев»[2].

В качестве наказания обвинители требовали смертной казни. Это обвинение нельзя считать оговором. Сократ учил молодых людей руководствоваться авторитетом собственного разума, подрывая тем самым устои традиционного воспитания, ориентированного на почитание внешнего авторитета. У него был свой демон, некий таинственный внутренний голос, часто удерживавший Сократа от совершения каких-то поступков. В этом смысле он вводил «знамения каких-то новых гениев». Сократ поставил под сомнение правильность жизни в ее общепринятых формах. Это понимали его обвинители. Это понимал и сам Сократ.

Он не отрицал того, что его взгляды на ценности жизни противоречат взглядам большинства афинян. При этом он считал себя правым, как бывает прав отец или старший брат по отношению к неразумным малым детям; еще он сравнивал себя с врачом, говоря, что «судить меня будут так, как дети судили бы врача». Словом, речь шла о разном понимании смысла жизни. И Сократ в процессе суда сделал все от него зависящее, чтобы обнажить действительную суть конфликта. Этим объясняются и странное поведение Сократа на суде, и необычный ход суда.

---

[1] *Платон.* Апология Сократа // Указ. изд. С. 106.
[2] Там же. С. 91.

Сократа судило отделение (в составе более 500 человек) особого суда, призванного разбирать дела о политических и государственных преступлениях. Суд устанавливал виновность подсудимого и сам же определял меру наказания. Сократ был признан виновным незначительным большинством в три голоса. Ничто не предвещало смертного приговора. Но все «испортил» сам Сократ. И сделал это намеренно. Согласно процедуре, после определения вины и перед вынесением приговора слово снова получал подсудимый, который должен был еще раз высказать отношение к своим деяниям и определить себе меру наказания. Обычный стандарт поведения в таких случаях требовал, чтобы подсудимый назначил себе максимальную меру наказания, продемонстрировав тем самым глубину раскаяния и безусловное признание справедливости обвинения (мол, так виноват, что и убить мало), и пытался разжалобить судей. Он же настаивал на своей правоте, на том, что его деятельность — благо для Афин и за нее следовало бы награждать, а не наказывать. И если судьи освободят его, продолжал Сократ, то он будет заниматься тем же, чем занимался до суда. Сократ раздразнил судей до такой степени, что за смертный приговор высказались еще 80 человек сверх тех, которые раньше признали его виновным.

Сократ обнаружил на суде непривычную для себя «драчливость». В целом он был человеком гуманным и общительным. Его беседы являются образцом человеческого диалога: будучи бескомпромиссным в том, что касается истины, и подвергая беспощадному анализу суждения собеседника, Сократ предельно мягок и уважителен к самому собеседнику, постоянно подчеркивает его добродетели и заслуги, а сам держится по отношению к нему предельно скромно. Речи же его на суде построены иначе: Сократ высоко оценивает себя, свою миссию и крайне критичен по отношению к афинянам, являющимся его воображаемыми оппонентами. Он намеренно стремится нейтрализовать все возможные смягчающие мотивы, не относящиеся к предмету судебного разбирательства. Он словно боится, что ему, старому и незлобному человеку, сделают снисхождение. Он не хочет снисхождения и изо всех сил добивается того, чтобы его судьба как индивида ни в коем случае не была отделена от судьбы его убеждений. Он страхует себя от совершенно для него неприемлемой ситуации, когда могли бы сказать: сам-то Сократ неплох, но плохо то, чему он учит. Он

предметно демонстрирует: Сократ и есть то, чему он учит. Сократ не оставил суду никаких возможностей для морального компромисса, когда они могли бы и признать справедливость обвинения, и вынести противоречащий ему мягкий приговор.

Смертный приговор Сократу пришелся на время, когда афинянами был послан корабль с ритуальными дарами на остров Делос, и не мог быть приведен в исполнение до его возвращения. Сократу пришлось ждать в тюрьме 30 дней. У него, как уже отмечалось выше, появилась подстроенная его благожелателями возможность убежать из тюрьмы и из Афин. Сократ ею не воспользовался. Свой долг, предписанный ему, как он считал, богом, он выполнил до конца. Дождавшись положенного часа, 70-летний Сократ спокойно осушил кубок с ядом, предварительно справившись у опытного привратника тюрьмы, как ему это лучше сделать. Сократ считал, что человек должен жить так, чтобы это не зависело от того, когда он умрет — завтра, через сто, тысячу или миллион лет. Поведение Сократа перед лицом смерти стало каноном нравственного мужества.

Смерть Сократа травмировала европейский дух. Она стала знаком беды. Мыслящие люди должны были задуматься: имеет ли право на существование строй жизни, отторгающий от себя праведность как чужеродный элемент? Что это за мир и люди, которые убивают Сократа? Первый и самый глубокий ответ на этот вопрос дал Платон. Он пришел к заключению: мир, который казнит лучшего из людей и из-за того, что он лучший, не может считаться подлинным миром. Поэтому следует предположить, что существует другой, занебесный мир, который является царством добродетели и добродетельных людей. Как бы ни относиться к философским фантазиям Платона, в одном он несомненно прав: строй жизни, враждебный добродетели, нацеленный на внешнее благополучие, власть и богатство, является деформированным; он подобен гнойной опухоли. Мы не знаем, был ли Сократ первым праведником, казненным за свою праведность. Но мы достоверно знаем, что он был не последним в этическом мартирологе. Давно нет Сократа. Давно нет афинского полиса. Но разделявший их конфликт остался, обретя новых носителей и новые, еще более острые и опасные формы, — конфликт между цивилизацией и моралью.

Добродетель есть знание

Этика Сократа может быть сведена к трем основным тезисам: а) благо тождественно удовольствиям, счастью; б) добродетель тождественна знанию; в) человек знает только то, что он ничего не знает.

Все люди стремятся к удовольствиям и их сложным комбинациям, которые называются пользой, счастьем. Это — аксиома человеческого существования. Сократ говорит:

«Благо — не что иное, как удовольствие, и зло — не что иное, как страдание»[1].

Если учесть, что понятия блага и зла обозначают позитивные и негативные цели деятельности, то мы тем самым получаем строгий закон человеческого поведения, а вместе с ним и критерий его оценки: стремиться к удовольствиям и избегать страданий.

Однако мир удовольствий, как и мир страданий, оказывается сложным. Существует много удовольствий и существует много страданий. Разным людям приятны разные вещи. Часто один и тот же человек может быть раздираем одновременно желанием разных удовольствий. Кроме того, нет строгой границы между удовольствиями и страданиями, одно сопряжено с другим. За радостью опьянения следует горечь похмелья. Страдание может скрываться за личиной удовольствий. Путь к удовольствиям может лежать через страдания. Человек постоянно оказывается в ситуации, когда необходимо выбирать между разными удовольствиями, между удовольствиями и страданиями. Соответственно встает проблема основания такого выбора. То, что было критерием — граница между удовольствиями и страданиями, само нуждается в критерии. Таким высшим критерием является измеряющий, взвешивающий разум.

«Раз у нас выходит, — спрашивает Сократ собеседника, — что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и незначительным, большим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, что больше, что меньше, а что между собой равно?

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание»[2].

---

[1] *Платон.* Протагор // Указ. изд. С. 244.
[2] *Платон.* Протагор // Указ. изд. С. 246—247.

Выделяя то новое, что Сократ внес в этику, Аристотель говорит: «Он приравнял добродетель к знаниям»[1].

Этот вывод Сократа является безупречным, если принять первоначальную посылку, согласно которой человек всегда стремится к удовольствиям, пользе, счастью. Человек выбирает для себя лучшее. Такова его природа. И если тем не менее он ведет себя плохо, порочно, то тому может быть только одно объяснение — он ошибается. Согласно одному из сократовских парадоксов, *если бы было возможно намеренное (сознательное) зло, оно было бы лучше ненамеренного зла.* Человек, совершающий зло, ясно понимая, что он совершает зло, знает его отличие от добра. У него есть знание добра, и это в принципе делает его способным к добру. Если же человек совершает зло ненамеренно, не ведая о том, что он делает, то он вообще не знает, что такое добро. Такой человек наглухо закрыт для добрых дел. Сказать, что человек знает добродетель, но не следует ей, — значит сказать бессмыслицу. Это значит допустить, будто человек действует не как человек, вопреки своей пользе.

«Между мудростью и благоразумием Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным, и благоразумным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его»[2].

Сократ беседует

Необычные суждения Сократа были беспощадным диагнозом, удостоверявшим и объяснявшим глубокую испорченность нравов. Сократ установил: люди говорят о справедливости, мужестве, прекрасном, считают их самыми важными и ценными вещами в жизни, но они не знают, что это такое. Сократ беседует с полководцем Лахетом о мужестве. Лахет не может сказать, что такое мужество. Он беседует с самым известным наставником юношества Протагором о добродетели. Протагор не может ответить на простейшие вопросы, связанные с воспитанием добродетели. Неугомонный Сократ пытается у самых, казалось бы, подходящих для этого людей узнать также о других понятиях, образу-

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика // Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 297.
[2] *Ксенофонт.* Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 132.

ющих высший ценностный ряд человеческого сознания. Каждый раз его ждет разочарование. Получается так, что люди живут, словно во сне, не отдавая себе ясного отчета в своих словах или поступках. Эта слепота в вопросах добродетели и является, по мнению Сократа, причиной опасной деформированности нравов, состоящей в том, что люди заботятся больше о теле и деньгах, а не о душе. Жертвами сократовской аналитики становятся те, в ком нет добродетели, хотя они и утверждают, что обладают ею.

Вопрошая афинян, Сократ одновременно укоряет их. Не случайно его собеседники не только путаются, противоречат самим себе, они еще и сердятся на него, подобно тому, как сладко спящие дети сердятся на строгого воспитателя, который толчками будит их по утрам. Сократа в ходе споров не раз «колотили и таскали за волосы», в итоге он оказался казненным; его обвинителями стали люди смертельно на него обиженные: «Анит был в обиде за ремесленников и политиков, Ликон — за риторов, Мелет — за поэтов, ибо Сократ высмеивал и тех, и других, и третьих»[1].

Приведем два примера сократовских бесед, показывающих, как теоретическое исследование этических проблем связано с критикой моральной практики. Это — беседы с Гиппием о прекрасном и с Полом о справедливом, излагаемые Платоном в диалогах «Гиппий Больший» и «Горгий».

В завязке диалога «Гиппий Больший» обозначаются исходные нравственные установки участников спора — Гиппия и Сократа. Гиппий является типичным софистом — платным учителем философии; он стремится к славе, измеряет мудрость количеством заработанных в ходе обучения денег и считает себя по этому критерию самым мудрым. Он аттестует сам себя наилучшим учителем добродетели. Гиппий заносчив, крайне самоуверен, он больше сосредоточен на том, как он выглядит, чем на том, что он говорит. Сократ, напротив, предельно скромен; его вовсе не интересует, что о нем подумают и какие житейские выгоды ему может принести философия, он сосредоточен только на истине. Он иронизирует над успехами софистов, которые используют мудрость, чтобы заработать много денег, и противопоставляет им наивную простоту древних, которые бескорыстно служили истине. Сократ признает высокие личностные качества собеседника, но очень настороженно относится к содержанию его суждений. Не без некоторого лукавства он так обозначает свое место по отношению к Гиппию: «...я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться»[2]. Чему же он выучился?

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 99, 105.

[2] *Платон.* Гиппий Больший // Указ. изд. С. 159.

Сократ спрашивает: «Что же это такое — прекрасное?» Гиппий не проникает в философский смысл вопроса и полагает, будто речь идет о том, какой предмет можно назвать прекрасным. Он отвечает: «Прекрасное — это прекрасная девушка». Возражая на это, Сократ легко доказывает, что с таким же успехом прекрасное можно было бы назвать прекрасной кобылицей или прекрасным горшком. Далее он подводит к мысли, что каждая из этих вещей, будучи прекрасной, является в то же время безобразной. Красота вещей относительна. Даже самый прекрасный горшок безобразен по сравнению с прекрасной девушкой. Даже самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с богами. Сократ принуждает Гиппия к выводу, согласно которому прекрасное нельзя сводить к отдельным его проявлениям.

Необходимо выяснить, что оно есть само по себе, какова его сущность. Начинается следующая стадия спора: даются общие определения прекрасного как подходящего, пригодного, полезного, приятного для слуха и зрения. Сократ подталкивает, провоцирует Гиппия к этим определениям, а затем раскрывает их несостоятельность, вынуждая собеседника согласиться с тем, что они несостоятельны.

Духовно измотанный Гиппий в конце концов раздражается и обрывает беседу следующими словами: «Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей — спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными издевками...»[1]. Сократ своей интеллектуальной дотошностью покушается на то, что дорого большинству, — на желание «спасти самого себя, свои деньги, друзей». За интеллектуальной неряшливостью Гиппия (а Гиппий — кумир толпы) скрыта сомнительная нравственная позиция.

С софистом Полом Сократ спорит по двум вопросам: что предпочтительней — 1) совершить несправедливость или самому испытать ее?; а если она совершена, то — 2) остаться безнаказанным или понести кару? По первому вопросу Пол считает, что «люди, творящие несправедливость, наслаждаются счастьем»[2] и потому творить несправедливость предпочтительней. В доказательство он приводит судьбу македонского царя Архелая, который на пути к трону коварно убил своего дядю, родного и двоюродного братьев и занял положение, которое достойно зависти; многие афиняне охотно поменялись бы с ним местами. По второму вопросу Пол также придерживается расхожего мнения, что предпочтительней избежать наказания, чем понести кару. В качестве примера он опять ссылается на тирана, который пришел к власти через преступление. Неужели, рассуждает Пол, ему было бы лучше, если бы его преступление не удалось и вместо того, чтобы стать тираном, он подвергся жестоким наказаниям — ему бы выжгли глаза, подвергли другим пыткам, в его присутствии мучили его близких и так далее. Сократ придерживается по обоим вопросам иных позиций: по первому — «если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я бы предпочел переносить»[3]; по второму — «человек несправед-

---

[1] *Платон.* Гиппий Больший // Указ. изд. С. 185.
[2] *Платон.* Горгий // Указ. изд. С. 289.
[3] Там же. С. 287.

ливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но особенно несчастлив, если уходит от возмездия и остается безнаказанным»[1]. Вот как он аргументирует второй тезис. Он добивается предварительного согласия собеседника в том, что справедливое всегда прекрасно и что «какое действие совершается, такое же в точности и испытывается»[2]. И далее:

«*Сократ.* ...нести кару — значит что-то испытывать или же действовать?

Пол. Непременно испытывать, Сократ.

Сократ. Но испытывать под чьим-то воздействием?

Пол. А как же иначе? Под воздействием того, кто карает.

Сократ. А кто карает по заслугам, карает справедливо?

Пол. Да.

Сократ. Справедливость он творит или несправедливость?

Пол. Справедливость.

Сократ. Значит, тот, кого карают, страдает по справедливости, неся свое наказание?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но мы, кажется, согласимся с тобою, что все справедливое — прекрасно?

Пол. Да, конечно.

Сократ. Стало быть, один из них совершает прекрасное действие, а другой испытывает на себе — тот, кого наказывают.

Пол. Да.

Сократ. А раз прекрасное — значит, и благое? Ведь прекрасное — значит, и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно.

Пол. Непременно.

Сократ. Стало быть, наказание — благо для того, кто его несет.

Пол. Похоже, что так»[3].

Спор резюмируется следующим образом:

«*Сократ.* На чем же, друг мой, мы с тобой разошлись? Ты утверждал, что Архелай счастлив, хотя и совершает величайшие несправедливости, оставаясь при этом совершенно безнаказанным, я же говорил, что, наоборот, будь то Архелай или любой другой из людей, если он совершит несправедливость, а наказания не понесет, он самый несчастный человек на свете, и что во всех случаях, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее держит, и кто остается безнаказанным — несчастнее несущего свое наказание? Так я говорил?

Пол. Да.

Сократ. И теперь уже доказано, что говорил правильно?

Пол. По-видимому»[4].

Присутствовавший при этом диалоге Калликл обратился к Сократу со следующими многозначительными словами: «Скажи мне, Сократ, как нам считать — всерьез ты теперь говоришь или шутишь? Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?»[5]. Калликл очень точно обнажает социально-критическую нацеленность любознательности

---

[1] *Платон.* Горгий // Указ. изд. С. 293.
[2] Там же. С. 298.
[3] *Платон.* Гиппий Больший // Указ. изд. С. 298.
[4] Там же. С 303.
[5] Там же С. 305.

философа. Доказывая, что афиняне не так думают, Сократ доказывает, что они не так живут.

Я знаю, что ничего не знаю

По Сократу, добродетельная жизнь неразрывно соединена со знанием добродетели. Обладает ли, однако, он сам таким знанием? Нет, не обладает. Более того, Сократ открыто прокламирует свое *незнание и с этим связывает приписываемую ему мудрость.* Пророчица дельфийского храма в ответ на вопрос одного из друзей и последователей Сократа назвала Сократа самым мудрым человеком на свете. Сократ в силу своей благочестивости не мог проигнорировать это пророчество и в силу неподдельной скромности не мог принять его буквально. Он решил расшифровать его скрытый смысл. Он обнаружил, что люди, которых молва считает мудрыми, на самом деле таковыми не являются. Они, эти патентованные мудрецы, или ничего не знают, или знают очень мало. В этом отношении они ничем не отличаются от него, Сократа. Но между ними есть одно существенное различие: люди, слывущие за мудрецов, обычно важничают, делают вид, будто они много знают, Сократ же не делает такого вида. По-видимому, как считает сам Сократ, за это — за то, что он знает, что ничего не знает, — его и назвали самым мудрым из людей. В самом деле, именно в этом тезисе Сократа сосредоточена его мудрость, его этико-нормативная программа.

Прежде всего следует отметить, что идеал знающего незнания прямо вытекает из сведения добродетели к знанию. Если добродетель есть знание и кто-то объявляет себя знающим, то он тем самым провозглашает себя добродетельным, а саму добродетель считает осуществленной. Добродетель же — это совершенство, таково точное содержание этого термина у Сократа. А воплощенное совершенство есть парадокс. Поэтому Сократ в силу одной только логики, не говоря уже о личной скромности и социальной наблюдательности, вынужден утверждать, что он «знает только то, что ничего не знает»[1].

Хотя «человеческая мудрость стоит немного или даже вовсе ничего», а по-настоящему «мудрым-то оказывается бог»[2], тем не

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 103.
[2] *Платон.* Апология Сократа // Указ. изд. С. 90.

менее трезвое осознание этого факта открывает оптимистическую перспективу бесконечного нравственного совершенствования личности. Когда я знаю, что ничего не знаю, и при этом знаю также, что от знания добродетели зависит добродетельность жизни, то у меня есть направление и пространство правильного поиска. Ясное знание своего незнания должно побуждать человека искать — искать нравственную истину. Знающее незнание Сократа есть призыв и требование постоянно думать над тем, правильно ли мы живем, есть философски обоснованное предостережение против самодовольства и успокоенности.

Этика Сократа есть этика индивидуальной личностной ответственности. Ответственное действие человека есть действие, за которое человек может и обязан отвечать, потому что оно полностью зависит от него. Сократ как раз ищет такую совокупность действий, последнее и решающее слово по поводу которых принадлежало бы самому индивиду — это и есть действия, которые основаны на знаниях. Знания есть тот канал, через который человек осуществляет контроль над своим выбором. Они обозначают зону ответственного поведения. Тот, кто желает действительно опровергнуть Сократа, должен доказать, что существуют какие-то другие основания, помимо знаний, которые позволяют человеку действовать ответственно, самому управлять своим поведением.

Добродетель утверждает себя в форме знания. Она же является важнейшей целью знания. Не для того человеку дан разум, чтобы исследовать, что находится «в небесах и под землею», а для того, чтобы стать совершенным. Сократ считает, что необходимо

«заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше»[1].

Состояние человеческих нравов не позволяет никого считать мудрым. И сократовский идеал знающего незнания есть одновременно упрек, обращенный к афинянину, а через него и к каждому из нас:

«Не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была лучше?»[2].

---

[1] *Платон.* Апология Сократа // Указ. изд. С. 99.
[2] Там же. С. 98.

Таким образом, тезисом «добродетель есть знание» Сократ определяет нравственность как пространство ответственного поведения индивида, а тезисом «я знаю, что ничего не знаю» возвышает ее до личностно формирующего фактора, боле важного, чем власть, деньги, другие внешние и телесные блага.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каким образом сократовский тезис о том, что добродетель есть знание, вписан в эвдемонистически-утилитаристски-гедонистический контекст античного сознания?
2. Почему Сократ считал, что сознательно совершенное зло лучше, чем невольное? Возможен ли, с его точки зрения, сам феномен намеренного зла?
3. Каким образом рационализм в этике связан с принципом индивидуальной личной ответственности?
4. Согласуется ли сократовское требование законопослушания с его принципом моральной суверенности личности?
5. Является ли соответствие жизни и мировоззрения Сократа его индивидуальной особенностью или имеет более общий, теоретически и нормативно обязывающий смысл?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Нерсесянц В.С. Сократ. М., 1996
Платон. «Апология Сократа», «Критий», «Протагор» // Соч. в 3 т. М., 1970. Т. 1.
Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М. 1997. С. 259—292.

ТЕМА 9

Эпикур

С именем Эпикура связана одна из важнейших традиций философской этики, получившая название *эвдемонизма* (от греческого слова eúdaimonia — счастье). Эпикур считал, что решение этической проблемы заключено в правильном истолковании счастья. *Счастливые люди являются добродетельными, у них нет ни нужды, ни повода ссориться между собой* — таков моральный пафос учения Эпикура.

Первоначально понятие счастья означало везенье, удачливость, благосклонность судьбы (на это указывает этимология слова eúdaimonia, означавшего поддержку доброго божества, в русском «счастье» также содержится сходный смысл — получить свою часть, свой удел). Аристотель расчленил понятие счастья на две составляющих: а) внутреннее (душевное) совершенство — то, что зависит от самого человека, и б) внешнее (материальное) благополучие — то, что от человека не зависит. Они соотносятся между собой таким образом, что душевные качества человека определяют его счастье в существенной мере, но не полностью. Эпикур идет дальше, полагая, что счастье целиком находится во власти индивида. Он понимает счастье как самодостаточность индивида. Для достижения такого состояния, считает Эпикур, человек должен жить незаметно, свернуть свое бытие до безмятежного покоя.

Основными источниками этики Эпикура является его письмо некоему Менекею, в котором он излагает свои основные этические идеи; два собрания кратких изречений; очерк жизни и творчества Эпикура в историко-философском сочинении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Жизнь

Жизненный путь Эпикура (341—270 гг. до н.э.) не был ярким, событийно насыщенным, что вполне естественно для мыслителя, одно из изречений которого гласит:

«Живи незаметно!»[1]

[1] Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 236.

Он родился и вырос на острове Самос, где было поселение афинян. Интерес к философии у него проснулся рано, с 14 лет. Толчком к этому послужило по одним свидетельствам случайное знакомство с сочинениями Демокрита, по другим — разочарование в учителях литературы, которые не могли объяснить, что значит слово «хаос» у Гесиода и откуда хаос возникает. О других философах Эпикур отзывается по преимуществу нелестно; имея в виду философские учения своего времени, он писал в одном из писем: «От всякого воспитания, радость моя, спасайся на всех парусах!»[1], своего учителя философии Нафсифана считал неучем, не выказывал он особого почтения даже к Демокриту. В философии Эпикур считал себя самоучкой. В 32-летнем возрасте он стал учить философии, с 306 г. он жил в Афинах. На воротах его школы-сада было начертано: «Гость, тебе здесь будет хорошо, здесь удовольствие — высшее благо», а у входа стояли наготове кувшин с водой и лепешка хлеба. Школа Эпикура, насколько можно судить, была общиной друзей-единомышленников, спаянных философско-жизненными целями. Она основывалась на философии Эпикура и почитании его личности. Ее можно было бы назвать философской сектой: ее не посещали, в нее уходили, подобно тому как в христианскую эру уходили в монастыри. Эпикурейская община была беспримерной в истории по длительности своего существования и преданности необожествленному учителю. В течение почти 600 лет, сменяя друг друга, последователи Эпикура сохраняли в неизменном виде его учение и благоговейную память о нем.

Умер Эпикур в 72 года. По свидетельству одного из его учеников,

> «он лег в медную ванну с горячей водой, попросил разбавленного вина, выпил, пожелал друзьям не забывать его учений и так скончался» (373).

Эпикур был плодовитым философом, он написал около трехсот сочинений, многие из которых, судя по названиям («О любви», «О цели жизни», «О справедливом поведении» и др.), были посвящены моральным темам. Его наследие дошло до нас лишь частично — в виде отдельных писем, изречений, свидетельств античных авторов. У Эпикура и его учения было много раздражен-

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 370. В дальнейшем в главе ссылки на это издание будут обозначаться в тексте указанием страниц.

ных и злобных противников, его обвиняли в чванливости, невежестве, разврате и его обосновании, лести и многих иных грехах. Эти наговоры, однако, не пристали ни к самому Эпикуру, добродетельный образ жизни которого документирован многими достоверными свидетельствами, ни к его учению, которое скорее является целомудренным, чем развратным.

Счастье как безмятежность

«Наслаждение есть первое и сродное нам благо» (404), —

читаем мы у Эпикура. Человеку, как и вообще всем живым существам, свойственно стремиться к наслаждению (удовольствию) и избегать страданий. И, казалось бы, человеческое бытие не заключает в себе никакой тайны: живи в свое удовольствие — вот и вся мудрость. Однако в опыте жизни удовольствия теснейшим образом переплетены со страданиями. Одно переходит в другое. Стремление к наслаждениям приводит к человеческим конфликтам. За удовольствия приходится платить. Проблема заключается в цене, ибо часто за удовольствия приходится платить непомерно дорого. Как установить истинную цену, как измерить «себестоимость» удовольствий? Или, говоря иначе, где проходит граница между удовольствиями и страданиями? Эти вопросы не решаются автоматически, в стихийном опыте жизни. Чтобы получать на них ответ методом проб и ошибок, понадобилось бы бесконечно долгое время, которого у человека нет.

«Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное» (408).

Поэтому требуется вмешательство мысли, разума.

Разум подсказывает, что наслаждение нельзя определить позитивно.

«Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли» (404).

Таков центральный тезис эпикурейской этики. Стремлением к удовольствиям человек восполняет какой-то недостаток, устраняет неприятные ощущения, душевный или телесный дискомфорт. Человек чувствует боль. Но безболия он не чувствует, что и делает это состояние приятным. Приятность состоит именно в прекращении боли, страдания. Наслаждение нельзя определить иначе,

как *отсутствие страданий.* Эта негативная формула становится позитивной нравственной программой.

«Все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги» (403).

Так что счастье как некое завершение этого стремления представляет собой отсутствие какой бы то ни было боли и тревоги. Счастье есть полнота наслаждений. Учитывая, что под наслаждением понимается отсутствие страданий, единственный признак полноты наслаждений — полное отсутствие потребности в них. Это такое состояние, при котором

«живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ» (404).

Когда говорится, что у человека все есть, то это означает, что он ни в чем не нуждается. Достичь состояния самодостаточности, тождества с самим собой человек может, абстрактно говоря, двумя путями: а) или полностью слившись с миром, растворившись в нем; б) или полностью изолировавшись от мира, став независимым от него. Первая возможность является слишком фантастической и антиперсоналистской, чтобы она могла удостоиться вниманию такого по-античному ясного и жизнелюбивого мыслителя, как Эпикур. Остается вторая.

Идеал Эпикура — *независимость индивида от мира,* вернее, та безмятежность, тот внутренний покой, свобода, которая обретается в результате этой независимости.

«Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем... свободу от страданий тела и от смятений души» (404).

Индивид зависит от мира двояко — непосредственно и опосредованно. Непосредственная связь обнаруживается в негативных ощущениях (страданиях) из-за неудовлетворенности желаний, опосредованная — в страхах перед неведомым.

«Человек бывает несчастлив или вследствие страха, или вследствие безграничной, вздорной страсти»[1].

Чтобы обрести блаженный покой, жить счастливо, надо научиться преодолевать и то, и другое.

---

[1] Материалисты Древней Греции. С. 234.

Свобода от страданий

Для обуздания вздорных страстей необходимо руководствоваться правильным представлением об удовольствиях в их соотношении со страданиями. Эпикур, как выше отмечалось, дает негативное определение удовольствий как отсутствия страданий. Благодаря этому задается совершенно иное направление человеческой активности, чем то, которым руководствуется толпа: целью становится не овладение миром, а отклонение от него.

Далее, Эпикур проводит различие между удовольствиями тела и души, считая вторые больше и важнее первых:

«Тело мучится лишь бурями настоящего, а душа — и прошлого, и настоящего, и будущего» (406).

Хотя освобождение от душевных тревог — задача более сложная, чем преодоление физических болей, тем не менее ее решение в большей степени восходит к самому индивиду. Здесь все зависит от разума, правильного понимания.

Самым важным моментом в Эпикуровой концепции удовольствий является их деление на три класса: а) *естественные и необходимые* (прежде всего элементарные телесные потребности — не испытывать голода, холода, жажды); б) *естественные, но не необходимые* (например, изысканные яства); в) *неестественные и не необходимые* (честолюбивые замыслы, стремление индивида к тому, чтобы его награждали венками и ставили его статуи). Первый класс удовольствий является, по мнению Эпикура, вполне достаточным условием добродетельной и счастливой жизни. Почему? Характер аргументации по этому вопросу имеет в высшей степени важное значение для понимания специфики этической теории Эпикура.

«Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности» (408).

Желания, если их брать в полном «ассортименте», в принципе нельзя насытить, ибо

«ничего не достаточно тому, кому достаточное мало»[1].

Стремясь к их удовлетворению, человек попадает под власть обстоятельств, оказывается зависим от многих неподконтрольных

[1] Материалисты Древней Греции. С. 223.

ему вещей. В этом случае он не может стать хозяином своей судьбы. Индивид, пустившийся в погоню за наслаждениями, обрекает себя на конфликты, раздоры с другими людьми, в его душе просыпаются зависть, честолюбие и другие морально-деструктивные мотивы. Естественные и необходимые желания, напротив, *легко удовлетворяются; человек, способный ограничить себя этим крайним минимумом, независим от обстоятельств, случайных превратностей судьбы, застрахован от столкновений с другими людьми.*

Неудовлетворение естественных и необходимых удовольствий ведет к страданиям, притом к таким страданиям, которые не могут быть рассеяны путем изменения умонастроения. Этим они отличаются от других, более «высоких» (сложных, искусственных) удовольствий. К примеру, человек может обойтись без вина, но без воды он обойтись не может. Иной и к вину так прикипает сердцем, что его отсутствие оборачивается для него страданиями; однако эти страдания можно преодолеть на уровне внутренней самодисциплины, путем выработки другого взгляда и другого отношения к этому предмету. Страдания же, порождаемые жаждой, нельзя рассеять воспитанием ума и воли. Поэтому потребность в воде подходит под критерий естественных и необходимых удовольствий, а потребность в вине — нет.

Ограничение удовольствий, их сведение к необходимому минимуму не является у Эпикура обязательным предписанием, безусловной нормой.

«Мы стремимся к ограничению желаний не для того, чтобы всегда употреблять пищу дешевую и простую, но чтобы не бояться этого [употребления такой пищи]»[1].

Умеренность, сдвинутая в сторону недостатка, является благом не сама по себе, ее ценность определяется тем, что человек может чувствовать себя покойно и в тех случаях, когда он вынужден довольствоваться самым малым. Ограничение желаний — не самоценный принцип; нет нужды всегда его культивировать, рассматривая в качестве критерия добродетельности. Здесь нет аскетизма. Готовность ограничиться в случае нужды естественными и необходимыми удовольствиями — есть лишь условие, обеспечивающее независимость индивида от внешнего мира и способствующее

[1] Материалисты Древней Греции. С. 229.

гармонии отношений между людьми. Диоген Лаэртский приводит стих Афинея (философствующего врача, жившего в I в.), точно раскрывающий нравственное содержание Эпикурова принципа ограничения удовольствий:

Люди, вы трудитесь тщетно в своей ненасытной корысти,
Вновь и вновь заводя ссоры, и брань, и войну.
Узкий предел положен всему, что дарится природой.
Но бесконечны пути праздных суждений людских.
Слушал мудрец Эпикур, сын Неокла, от Муз эти речи,
Иль их треножник святой Бога-пифийца открыл (372).

Итак, удовольствия ценны не сами по себе, а лишь в той мере, в какой они ведут к безмятежной жизни, свободной от телесных страданий и душевного беспокойства. Человеческие влечения — этот своеобразный мост, соединяющий индивида с миром — предстает в этике Эпикура как выражение независимости индивида от мира, его самодостаточности.

«Величайший плод довольства своим [ограничением желаний] — свобода»[1].

Согласно Эпикуру, только внутренне раскованное, почти безразличное отношение к удовольствиям позволяет индивиду постичь всю их сладость. И эпикуреец получает больше радостей от жизни, чем безмерный гедонист киренской ориентации, признающий только телесные удовольствия и видящий в них позитивные состояния. Эпикуреец лучше вооружен против превратностей судьбы, к ее неожиданным провалам он так же готов, как и к счастливым взлетам. Вынужденный обстоятельствами сесть на скудный паек, он не портит «то, что есть, желанием того, чего нет»[2]. Но и роскошью он распоряжается легче и лучше, ибо не боится потерять ее. Эпикурейство в этом смысле — больше, чем философия удовольствий, оно является одновременно особой, к тому же очень высокой, культурой удовольствий.

Свобода от страхов

Окружающий мир входит в человека не только непосредственно — через страдания, но и опосредованно — через страхи. Если страдания нейтрализуются культурой удовольствий, то страхи —

[1] Материалисты Древней Греции. С. 224.
[2] Там же. С. 221.

культурой философского мышления. Философское познание освобождает от трех основных страхов.

Во-первых, *от страха перед богами.* Этот страх, как считает Эпикур, порожден лживыми домыслами, будто боги вмешиваются в человеческую жизнь,

«посылают дурным людям великий вред, а хорошим — пользу» (402).

Создав образ высшей карающей силы, люди избирают для себя унизительную позицию подследственных и пытаются всячески умилостивить богов. Таковы расхожие представления, мнение толпы о богах и их отношении к людям.

Эти представления, по мнению Эпикура, выражают нравственную ограниченность самой толпы, привыкшей вмешиваться в чужие дела, делить людей на «своих» и «чужих», «хороших» и «плохих». Демонстрируя поразительную трезвость суждений, философ замечает:

«Если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно желая много зла друг другу»[1].

Основной аргумент Эпикура, призванный снять страх перед богами, состоит в том, что представления об их карающих и награждающих функциях противоречат самому понятию Бога.

«Бог есть существо бессмертное и блаженное» — таково всеобщее начертание понятия о боге» (402).

Высочайшее блаженство, которое уже нельзя умножить, предполагает, что существо, достигшее этого состояния, полностью замкнуто само на себя и ни о чем не волнуется, не поддается ни гневу, ни благоволению. Поэтому, изображая Бога в качестве судьи, вмешивающегося в дела людей, мы предполагаем, будто ему чего-то не хватает и ему нужно, чтобы в человеческом мире торжествовала справедливость. Неравнодушие Бога к человеческому миру можно истолковать как свидетельство его заинтересованности в этом мире, зависимость от него. Это означает, что его блаженство не является полным, высочайшим и, следовательно, он сам — не вполне Бог.

По мнению Эпикура, боги существуют — не в фигуральном, а в прямом смысле этого слова, обладая подобием тела (квазителом), находясь в межмировых пространствах (интермундиях).

---

[1] Материалисты Древней Греции. С. 233.

Но именно потому, что это — боги, их не следует страшиться. Им нет дела до мира. Им и без него хорошо. Такое суждение как будто бы противоречит устоявшемуся мнению об Эпикуре, в котором многие видели, говоря словами Маркса и Энгельса, «героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию»[1]. Но это только на первый взгляд. Пафос рассуждений Эпикура действительно является атеистическим. Он признает богов как воплощенный идеал блаженства, определенные реальные существа, но он *отрицает* в богах как раз то, что считается самым божественным делом — их *промыслительную деятельность, роль верховного арбитра по отношению к людям и миру в целом.*

Во-вторых, философское познание освобождает от *страха перед необходимостью*. Свобода от страха перед богами стоила бы немногого, если бы человек оставался рабом природной необходимости.

«В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками» (405).

По поводу богов люди еще могут думать, что их можно умилостивить почитанием, а неумолимая судьба не оставляет человеку никаких надежд.

Природная необходимость не является, по мнению Эпикура, всепоглощающей. Наряду с ней существуют еще «ниши» свободы, куда проваливаются атомы в результате самопроизвольного отклонения от прямой линии. Физика Эпикура оказывается этически нагруженной, она дает такую картину мира, которая оставляет место для морального выбора. Рабский страх перед судьбой является результатом предрассудка, будто тиски природной необходимости плотно сжаты. Это не так.

В-третьих, философское познание делает человека свободным от *страха перед смертью*. Смерть, говорит Эпикур, не имеет к нам никакого отношения. Ведь она есть отсутствие ощущений, а все хорошее и плохое заключено в ощущениях. Кроме атомов и пустоты ничего не существует. Душа также телесна. Она состоит из тонких частиц и рассеяна по всему телу, она похожа на ветер с примесью тепла. Со смертью организма душа также умирает,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1956. Т. 3. С. 127.

она рассеивается, теряет силу и чувствительность. Правда, некоторые говорят, что страдания причиняет не сама смерть, а ее ожидание, сознание того, что она придет. Это соображение Эпикуру и вовсе кажется смехотворным, ибо если не страшна смерть сама по себе, то почему должна быть страшна мысль о ее приходе? Страх перед смертью — напрасный, беспредметный страх.

«Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие сами не существуют» (403).

Смерть для человека — ничто. Если держаться этого знания, то «смертность жизни станет для нас отрадна», ибо человека не будет отягощать «жажда бессмертия» (402). Жизнь человека несовершенна, свидетельством чему являются его телесные боли и душевные муки. Тот, кто желает продлить ее в бесконечности, тот по сути дела желает увековечить свои страдания, тот лелеет свое несовершенство вместо того, чтобы преодолевать его. Жажда бессмертия — самая вздорная человеческая страсть. Человек, который сожалеет о том, что жизнь, которую он ведет, не будет длиться вечно, сродни чревоугоднику, который сожалеет о том, что он не может съесть всю пищу, которая только существует в мире. Свобода от жажды бессмертия показывает: счастье определяется не продолжительностью жизни, а ее качеством. Эпикуреец как пищу выбирает

«не более обильную, а самую приятную, так и временем наслаждается не самым долгим, но самым приятным» (404).

Смерти не следует бояться, будто она есть зло. Но не следует и стремиться к ней, будто она есть благо. Благо и зло — совершенно другое измерение бытия, чем то, в котором имеет место смерть. Время не властно над счастьем. Счастье означает такую полноту бытия, которую невозможно умножить. Поэтому не имеет значения, сколько длится счастье. Оно в своем высшем проявлении всегда остается одним и тем же. Как говорится, счастливые часов не наблюдают.

Эпикуреец не боится смерти, потому что он выше ее. Он связывает свою подлинность с благами, над которыми смерть не властна, — с бессмертными благами.

«Кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными» (405).

Путь к бессмертию есть тот же путь, что и к блаженству. Он лежит через бессмертные блага, через свободу, через самотождественность индивида, состоящую в безмятежности души и безболезненности тела. Он несовместим с жаждой бессмертия, вытекающей из страха перед смертью. Жизнь и смерть есть категории времени. Свобода и блаженство — категории вечности. Поэтому преодоление жажды бессмертия является одним из условий вечности (бессмертия). Этот парадокс хорошо передает пафос рассуждений Эпикура о смерти и бессмертии.

Преодоление страха смерти — гарантия преодоления всех прочих страхов. Смерть считается самым страшным из зол.

«Нет ничего страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в нежизни» (412—413).

Таким образом, философия освобождает от страхов, показывая, что они вырастают из ложных оснований, являются результатом невежества. *Философия про-свещает человека и тем о-свещает его жизненный путь.* Философское знание — не одноразовое знание, сведенное в некую совокупность подлежащих запоминанию формул. Это вовсе не совокупность знаний, пусть даже очень большая. У Эпикура речь идет о том, чтобы человеком руководили знания, проверенные критерием душевного покоя, а не предрассудки. В этом смысле философия — больше, чем содержащиеся в ней знания. Это — *стиль жизни.* Можно сказать так: философия в учении Эпикура есть пространство эвдемонии. Не случайно письмо Менекею, излагающее этику Эпикура, начинается с гимна философии:

«Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно» (402).

Философия и счастье человека связаны между собой неразрывно: составляющее счастье душевное здоровье и спокойствие обретается через философию (имеется в виду через ясное знание, а не через мифы и басни), в то же время и у самой философии нет другого предназначения, как думать о том, что составляет наше счастье.

Свобода от социума

Уклонение от внешнего мира предполагает также уклонение от других индивидов, от обстоятельств социальной жизни. С внешними обстоятельствами, по мнению Эпикура, лучше всего справляется тот, кто делает

«что можно, близким себе, а чего нельзя, то, по крайней мере, не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно» (411).

Это рассуждение дает ключ к пониманию взглядов Эпикура на межчеловеческие отношения, в которых он выделял два существенно разных уровня. Низший уровень можно назвать социально-договорным, высший — дружественным. Рассмотрим их чуть подробнее.

Индивиды, поскольку они подвержены вздорным страстям и страхам, представляют друг для друга большую опасность. Первая важнейшая задача в отношениях между людьми состоит в том, чтобы нейтрализовать их взаимную враждебность. Она решается в обществе путем социального договора, заключаемого между индивидами на основе принципов естественной справедливости. *Справедливость призвана так развести людей, чтобы они не враждовали между собой.*

«Это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей» (410).

Справедливость существует в форме законов, обычаев, норм приличия, которые видоизменяются в зависимости от места и обстоятельств. Само общее определение справедливости — «польза во взаимном общении людей» (410) — предполагает разнообразие ее конкретных воплощений. Содержание справедливости относительно. Точно так же относителен ее ценностный статус.

Насколько важно для эпикурейца чтить законы и другие принятые в обществе установления, настолько же важно сохранять по отношению к ним определенную дистанцию. Чтобы не попасть в зависимость от социальных норм, а также лиц и учреждений, стоящих на их страже, индивид в своем общественном поведении не должен идти дальше внешней лояльности. Для этого необходимо подходить к нормам справедливости сугубо функционально, ясно понимая, что в них нет ничего святого. Их необходимо соблюдать не ради них самих, как если бы они обладали особым

качеством (истинностью, божественностью и т.д.), а только из-за неприятных последствий, с которыми сопряжено всякое их нарушение.

Эпикуреец *лоялен по отношению к обществу, но он не привязан к нему сердцем.* Договорные обязательства являются для него всего лишь нижним общественным порогом наслаждений, подобно тому как способность ограничиваться необходимым минимумом телесных удовольствий является их нижним естественным порогом. Не голодать, не жаждать, не зябнуть — так очертил Эпикур границу свободы от природы. Если учесть, что люди обижают друг друга или из ненависти, или из зависти, или из презрения, то границу свободы от общества можно было бы обозначить так: *не ненавидеть, не завидовать, не презирать.*

Единственное общественное отношение, которое не таит в себе опасности для индивида и носит неотчужденный характер, — это дружба. Дружба заслуживает высокой оценки и по критерию выгоды, безопасности существования. В то же время она *ценна и сама по себе.*

«Из всего, что дает мудрость для счастья людей, величайшее — это обретение дружбы» (409). «Мудрец никогда не покинет друга», «а при случае он даже умрет за друга» (401).

Признание дружбы в качестве *безусловной* ценности находится в очевидном противоречии с эпикуровским идеалом самодовлеющего индивида. Пытаясь преодолеть это противоречие, Эпикур приводит следующие два аргумента.

Во-первых, дружба — это такое отношение индивида к другим людям, которое избирается им добровольно. Она целиком зависит от самого индивида и в этом смысле не противоречит идеалу негативной свободы. Примечательно, что эпикурейское товарищество не имело такого традиционно цементирующего подобные объединения внешнего условия, как общность имущества. Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща.

Во-вторых, причинные основания дружбы, теряющиеся в самом индивиде, прямо связаны с его усилиями освободиться от душевного смятения и телесных болей. Единственным предметом, который не может существовать вне круга дружеского общения и ради которого в конце концов дружба существует, являются занятия философией. Как счастье невозможно без философских размышлений, так философские размышления невозможны без

дружбы. Если человек, пользуясь известной пословицей, является кузнецом своего счастья, то дружеское общение можно назвать кузницей, в которой оно куется. Эпикур — мыслитель точный и потому очень скучный по стилю. Но когда он говорит о дружбе, его речь поднимается до поэтических высот:

«Дружба обходит с пляской Вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни»[1].

В добавление к этим аргументам следует добавить, что на дружбу замкнуто только относительное, низшее счастье. Счастье, согласно Эпикуру, бывает двух родов: «высочайшим, которое уже нельзя умножить», и другое, которое «допускает и прибавление, и убавление наслаждений» (402). Первое свойственно богам, второе — людям. Боги Эпикура совершенно бездеятельны, нелюбопытны, постоянно пребывают в некоем полусонном сладостном томлении; они являются воплощенной негативностью, они самодостаточны и, естественно, также мало нуждаются в дружбе, как и во всем остальном. Люди, даже тогда, когда они достигают стадии мудрости, должны постоянно поддерживать и умножать свое счастье, ибо оно не является завершенным, и в этих усилиях дружба играет незаменимую роль. Как пишет Эпикур, «в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего» (409). Двухступенчатость идеала счастья в этике Эпикура является своеобразной формой обоснования бесконечности нравственного самосовершенствования личности.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какова основная идея этики Эпикура? Что в ней понимается под счастьем?
2. В чем состоит и чем объясняется устойчивая традиция вульгаризированного истолкования этики Эпикура?
3. Почему Эпикур считает первый класс удовольствий (естественных и необходимых) достаточным для блаженной жизни?
4. Почему Эпикур истолковывает удовольствия как отсутствие страданий? Как это истолкование связано с общим пафосом его этики?
5. Что, согласно Эпикуру, нужно человеку для того, чтобы освободиться от преследующих его страхов перед богами, необходимостью и смертью?

---

[1] Материалисты Древней Греции. С. 163.

6. Как идея автономности, самодостаточности индивида сочетается в этике Эпикура с высокой оценкой дружбы?
7. Случайно ли, что эвдемонизм Эпикура, его стремление обосновать нравственную суверенность человека как эмпирического индивида, реализовалось в принципе уклонения от мира?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Эпикур. Письмо к Менекею // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 432—436.

С.Н. Трубецкой. Курс истории древней философии. М. 1997. С. 479—485, 503—517.

ТЕМА 10
Кант

Обозначая своеобразие своей этики, Кант писал:

«Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы»[1].

Для Канта долг — чистота нравственного мотива и твердость нравственных убеждений. *Через долг утверждается и всеобщность морального закона, и внутреннее достоинство личности.* Индивидуальная воля может трансформироваться во всеобщую, а добродетель соединиться со счастьем в том случае, если личность в самой себе найдет ту твердую нравственную опору, которую ранее она ошибочно искала во вне — в природе, в боге, в общественной среде.

Этика Канта систематически разработана в трех произведениях: «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Метафизика нравов» (1797). К ним примыкают составленные по позднейшим записям лекции по этике. Вокруг этих основных трудов группируется большое количество произведений, рассматривающих моральные проблемы в связи с другими вопросами: «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784), первая часть «Критики способности суждения» (1790), «Религия в пределах только разума» (1793), «О вечном мире» (1795), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), и др.

Жизнь

Кант родился 22 апреля 1724 г. четвертым ребенком в семье потомственного шорника. Поскольку по действовавшему тогда календарю это был день святого Иммануила, мальчика назвали этим именем. Мать Канта также была дочерью шорника. В семье было одиннадцать детей, из которых вместе с Иммануилом выжили пять человек. Семью никак нельзя было назвать зажиточной.

---

[1] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 274. В дальнейшем ссылки на этот том будут даны в тексте указанием страниц.

Ее экономика держалась на постоянном ежедневном труде родителей и детей. Здесь царила атмосфера пиетизма: внутреннее чувство и добрые дела ставились выше внешнего благочестия, превыше всего ценились честность и трудолюбие, особенно ненавистна была ложь. Кант сохранил светлые воспоминания о детских годах, особую благодарность испытывал он к матери, которая укрепляла его нравственность и развивала природную любознательность.

Благодаря инициативе матери и по совету ее духовника маленького Иммануила отдали в латинскую гимназию, что предопределило его карьеру. В гимназии Кант находился под влиянием преподавателя латыни и потому связывал свое будущее с древней словесностью. По ее окончании в 1740 г. Кант поступил в Кенигсбергский университет, в котором в последующем протекала вся его преподавательская деятельность. Имя Канта оказалось с тех пор неразрывно связанным с этим университетом, стало его гордостью и своего рода визитной карточкой. В годы учебы, помимо философии, он интересуется также естествознанием, прежде всего физикой.

Кант проучился в университете около семи лет. Отложив защиту магистерской диссертации, в 1747 г. он стал работать домашним учителем. Он учительствовал в трех семьях в различных уголках Восточной Пруссии. Учительская деятельность оставляла ему досуг для научных занятий, однако основная причина, из-за которой он занялся ею, состояла в крайней нужде. Накопив достаточное количество денег, Кант в 1755 г. защищает две диссертации и становится приват-доцентом Кенигсбергского университета. Заветной, оплачиваемой государством профессорской должности ему пришлось ждать еще 14 лет. В целом его преподавательская деятельность длилась до 1796 г. С университетом он полностью расстался в 1801 г., когда сложил с себя обязанности члена академического сената.

Кант преподавал различные предметы: логику, метафизику, мораль, антропологию, математику, теоретическую физику, механику, даже физическую географию. Его недельная учебная нагрузка до получения профессорского звания колебалась от 16 до 28 часов. После 1770 г. он сократил нагрузку до 12, а после 1789 — до 8 часов в неделю. Преподавательская активность Канта, помимо всего прочего, стимулировалась испытываемыми им финансовыми

трудностями. По этой причине он несколько лет совмещал преподавательскую работу с должностью помощника библиотекаря в королевском замке. Лекции Канта пользовались у студентов большой популярностью, научная глубина в них дополнялась живой остроумной формой изложения.

Биография Канта — типичная биография немецкого профессора, который всего достиг благодаря упорному систематическому труду. Во внешних фактах биографии Канта нет ничего необычного. Необычность заключалась в его образе жизни. Здесь следует отметить, по крайней мере, три момента: философ был домоседом, холостяком и педантом. Все эти черты имели в его случае утрированный характер.

Кант прожил всю жизнь в Кенигсберге (за его близкие пределы он выезжал только тогда, когда работал домашним учителем), хотя живо интересовался разнообразием природы и человеческих обычаев.

Кант всю жизнь оставался холостяком и вероятнее всего никогда не был близок с женщинами, хотя и не являлся женоненавистником, в отношениях с женщинами был галантен и, как позволяют судить некоторые факты, пользовался их благосклонностью. Есть свидетельства, что он дважды собирался сделать предложения понравившимся ему дамам, но оба раза опоздал. Сам Кант объяснял свое одиночество так: тогда, когда стоило создавать семью, у него не было необходимого достатка, когда такой достаток появился, то этого уже не стоило делать.

Наконец, самая характерная черта кантовского образа жизни — его размеренность. Он вставал всегда в одно и то же время — в пять часов утра, тут же начинал готовиться к очередным лекциям, которые обычно читал с 7 до 9 или с 8 до 10 утра. После лекций до 13 часов он работал над своими философскими произведениями. Ровно в час начинался обед, который растягивался до четырех — пяти часов дня и на который Кант приглашал небольшое (не менее трех и не более девяти) число гостей. Обед сопровождался разговорами на разнообразные темы (за исключением собственно философских) и рассматривался Кантом не только как пища для тела, но и как пища для души. Особенно разговорчив за столом бывал он сам. Обед для философа был единственным приемом пищи в течение дня. На завтрак он ограничивался горячим чаем и единственной выкуриваемой за день

трубкой (ради пищеварения). Ужина не существовало. Послеобеденные часы посвящались чтению. Ровно в семь часов вечера начиналась часовая прогулка. Кант был при этом настолько пунктуален, что знавшие философа горожане сверяли по нему свои часы. Время после прогулки было отведено для чтения. Ровно в десять часов Кант ложился спать. Такой порядок соблюдался философом неукоснительно; особую педантичность в этом вопросе он проявлял в последние двадцать пять лет жизни.

В кантовском образе жизни усматривают чудачество философа. В нем видят также благоразумие, призванное компенсировать недостатки хилого телосложения (насколько Кант был одарен духовно, настолько был обделен физически — маленький рост (154 см), слабые мускулы, впалая грудь, скособоченная фигура в результате того, что одно плечо было выше другого, правда, при живом, приятном и даже красивом лице). И то и другое верно. Однако есть еще одна возможная интерпретация. Избранный Кантом образ жизни можно считать оптимальным, если предположить, что он хотел нести всю полноту индивидуальной ответственности за свои поступки и посвятить себя профессиональному призванию ученого и философа.

Предельная локализация и схематизация внешних форм жизни сводит к минимуму зависимость поведения от обстоятельств, в особенности от их непредсказуемых и случайных стечений. Тем самым решающим становится добродетельность поступков при данных судьбой обстоятельствах, а не погоня за счастьем (будь то место профессора кафедры поэзии и красноречия в родном университете или престижный университет города Галле, где профессорский оклад был намного выше, чем в Кенигсберге, — не единственные выгодные предложения, которые отверг нуждающийся Кант). Именно нейтрализация внешних обстоятельств позволяет подчинять поступки сознательно задаваемым правилам.

Кроме того, механически размеренный ритм жизни позволял строить ровные отношения с окружающими людьми с тем, чтобы отдать все силы профессиональным занятиям. Кант связывал свой долг не с особенными отношениями, которые у него устанавливались с людьми, будь то отношения с родственниками, учениками или друзьями: с родственниками, в том числе с братом и сестрами, отношений Кант не поддерживал, отношения с учениками не складывались, избранных друзей у него не было. Канта нельзя

назвать нелюдимым — напротив, он был дружелюбен, обходителен, вежлив, любезен. Просто его светскость не имела избирательного характера, а была нормой общения со всеми людьми. Канту первоначально был присущ некий интеллектуальный аристократизм, в силу чего он презрительно относился к необразованной черни, но под влиянием Руссо он преодолел его:

«Я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества»[1].

Связывая нравственно ответственное поведение со всеобщей формой служения людям, Кант видел свой долг в научно-философских занятиях. Своими «чудачествами» он создавал наиболее благоприятные условия для его реализации. В случае Канта человек слился с делом до такой степени, что дело стало его жизнью. Он устанавливал права человечества как философ.

Об абсолютности морали и доброй воле

Во Введении к «Основоположению к метафизике нравов» Кант формулирует исходную аксиому своей теоретической этики:

«Каждому необходимо согласиться, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. стать основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость» (223).

Когда, к примеру, говорится «не лги», то имеется в виду, что этого нельзя делать никому, никогда и ни при каких условиях, этого нельзя делать не только человеку, но и любому другому мыслимому существу, если оно находится на уровне человека или стоит выше его. Как скажет Кант впоследствии в одном из своих произведений, этого нельзя делать даже ради спасения жизни друга. Столь же категоричными, безусловными являются все другие моральные нормы. В нравственных законах задается абсолютный предел человека, та первооснова, последняя черта, которую нельзя переступить, не потеряв человеческого достоинства. Так как нравственная обязательность имеет абсолютный характер, то ее истоки

«должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а a priori исключительно в понятиях чистого разума» (223).

---

[1] *Кант И.* Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 205.

В нравственности речь идет не о законах, «по которым все происходит», а о законах, «по которым все должно происходить». Исходя из этого Кант четко разводит два вопроса: а) каковы принципы, законы морали и б) как они реализуются в опыте жизни. Соответственно и моральная философия разделяется на две части: на априорную и эмпирическую. Первую Кант называет метафизикой нравственности, или собственно моралью, а вторую — эмпирической этикой, или практической антропологией. Соотношение между ними такое, что метафизика нравственности предшествует эмпирической этике или, как выражается Кант, «должна быть впереди».

Идея, согласно которой чистая (теоретическая) этика независима от эмпирической, предшествует ей, или, что одно и то же, мораль может и должна быть определена до и даже вопреки тому, как она явлена в мире, прямо вытекает из представления о нравственных законах как законах, обладающих абсолютной необходимостью. Понятие абсолютного, если оно вообще поддается определению, есть то, что содержит свои основания в себе, что самодостаточно в своей неисчерпаемой полноте. И абсолютной является только такая необходимость, которая ни от чего другого не зависит. Поэтому *сказать, что моральный закон обладает абсолютной необходимостью, и сказать, что он никак не зависит от опыта и не требует даже подтверждения опытом, — значит сказать одно и то же.*

Чтобы найти моральный закон, нам надо найти абсолютный закон. Что же может быть помыслено в качестве абсолютного начала? Добрая воля — таков ответ Канта:

> «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме доброй воли» (228).

Под доброй волей он понимает безусловную, чистую волю, т.е. волю, которая сама по себе, до и независимо от каких бы то ни было влияний на нее, обладает практической необходимостью. Говоря по другому, абсолютная необходимость состоит в

> «абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы» (229).

Ничто из свойств человеческого духа, качеств его души, внешних благ, будь то остроумие, мужество, здоровье и т.п., не обладает безусловной ценностью, если за ними не стоит чистая добрая воля.

Даже традиционно столь высоко чтимое самообладание без доброй воли может трансформироваться в хладнокровие злодея. Все мыслимые блага приобретают моральное качество только через добрую волю, сама же она имеет безусловную внутреннюю ценность. Добрая воля, собственно говоря, и есть чистая (безусловная) воля, т.е. воля, на которую не оказывают никакого воздействия внешние мотивы.

Волей обладает только разумное существо — она есть способность поступать согласно представлению о законах. Говоря по-другому, воля есть практический разум. Разум существует, или, как выражается Кант, природа предназначила разум для того, чтобы управлять нашей волей. Если бы речь шла о самосохранении, преуспеянии, счастье человека, то с этой задачей вполне и намного лучше мог бы справиться инстинкт, о чем свидетельствует опыт неразумных животных. Более того, разум является своего рода помехой безмятежной удовлетворенности, что, как известно, даже дало возможность античным скептикам школы Пиррона считать его основным источником человеческих страданий. Во всяком случае нельзя не согласиться с Кантом, что простые люди, предпочитающие руководствоваться природным инстинктом, бывают счастливее и довольнее своей жизнью, чем рафинированные интеллектуалы. Кто живет проще, тот живет счастливее. Поэтому если не думать, что природа ошиблась, создав человека разумным существом, то необходимо предположить, что у разума есть иное предназначение, чем изыскивать средства для счастья. Разум нужен для того, чтобы

> «породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе» (231).

Так как культура разума предполагает безусловную цель и приноровлена к этому, то вполне естественно, что она плохо справляется с задачей обслуживания человеческого стремления к благополучию, ибо это — не ее царское дело. Разум предназначен для того, чтобы учреждать чистую добрую волю. Все остальное могло бы существовать и без разума. Чистая добрая воля не может существовать вне разума именно потому, что она чистая, не содержит в себе ничего эмпирического. Это отождествление разума и доброй воли составляет высшую точку, самое сердце кантовской философии.

Нравственный закон как изначальный закон воли не имеет и не может иметь какого-либо природного, предметного содержания и определяет волю безотносительно к какому-либо ожидаемому от него результату. В поисках закона воли, обладающего абсолютной необходимостью, Кант доходит до идеи закона, до той последней черты, когда

«не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом» (238).

Категорический императив

Нравственный закон — объективный принцип воли, который дается разумом и свидетельствует о ее разумности. И он должен был бы быть самоочевидной основой поведения всех. Однако человек — не просто разумное существо, он — несовершенное разумное существо. Человеческая воля руководствуется не только разумом, представлениями о законах, но на нее действуют и сами законы, ее субъективные принципы могут быть необходимыми, а могут быть и чаще всего и бывают случайными. Короче говоря, она сообразуется не только с разумом. Поэтому нравственный закон в случае человеческой воли выступает как *принуждение*, как необходимость действовать вопреки тем многообразным субъективным эмпирическим воздействиям, которые эта воля испытывает. Он приобретает *форму принудительного веления — императива.*

Если представить себе существа, обладающие совершенной доброй волей или святой волей (например, ангелов), то они также руководствовались бы нравственным законом. Для них, однако, этот закон был бы единственным мотивом действия, у них бы не было поводов отступать от него и потому он не приобретал бы для них форму императива. Другое дело — человек, существо слабое, несовершенное. Для него нравственный закон может иметь силу только как принуждение, императив. *Императивы — это формулы отношения объективного (нравственного) закона к несовершенной воле человека.*

Для того чтобы описать специфическую императивность нравственности, Кант подразделил все императивы человеческого поведения на два больших класса: одни из них повелевают гипотетически, другие категорически. Гипотетические императивы можно

назвать относительными, условными. Они говорят о том, что поступок хорош в каком-то отношении, для какой-то цели. Поступок оценивается с точки зрения его возможных последствий. Таковы, например, советы врача, которые хороши для человека, заботящегося о своем здоровье. Категорический императив предписывает поступки, которые хороши сами по себе, объективно, без учета последствий, безотносительно к какой-либо иной цели. В качестве примера можно сослаться на требование честности. Только категорический императив можно назвать императивом нравственности. И наоборот: *только императив нравственности может быть категорическим.*

Так как нравственный закон не содержит в себе ничего, кроме всеобщей законосообразности поступков, то и категорический императив не может быть ничем иным, как требованием к человеческой воле руководствоваться данным законом, привести свои максимы в соответствие с ним, о чем и говорит ставшая знаменитой кантовская нравственная формула, из которой выводится вся человеческая нравственность:

«Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме[1], руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (260).

Закон ограничения максим условием их общезначимости для всех разумных существ означает, что каждое разумное существо необходимо рассматривать в качестве ограничивающего условия максим — того абсолютного предела, который категорически запрещено переступать. Разумное существо полагает себя в воле как цель. Категорический императив поэтому должен включать в себя идею самоцельности человека как разумного существа, субъекта возможной доброй воли и может быть переформулирован следующим образом:

«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» (270).

Человечество (человечность, внутреннее достоинство, способность быть субъектом доброй воли) в лице каждого человека — не просто цель, а самостоятельная цель, самоцель. Эта цель является

[1] *Максимой* именуется субъективный принцип воли, тот эмпирический мотив, которым индивид руководствуется в своем поведении.

последней в том смысле, что она никогда не может быть полностью утилизована, превращена в средство. Она абсолютна в отличие от всех других целей человека, имеющих относительный характер. В этом смысле она негативна, участвует в поведении как ограничивающее условие —

«как цель, вопреки которой никогда не следует поступать» (280).

Основание нравственности (практического законодательства) объективно заключено в правиле (форме всеобщности), субъективно — в цели (каждое разумное существо как цель сама по себе). Категоричность, безусловность императива требует также третьего уточнения, а именно предположения, что воля каждого разумного существа обладает способностью учреждать нравственный закон. Отсюда — третья формула категорического императива, которую Кант называет принципом автономии воли и которая включает

«принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы» (274).

Таковы три основные формулы (именно, основные формулы, потому что на самом деле, если принимать во внимание все оттенки, их больше, по подсчетам некоторых дотошных исследователей, более десятка), *три разных способа представлять один и тот же закон.* Они взаимосвязаны между собой таким образом, что

«одна сама собой объединяет в себе две других» (278).

Разные формулы (редакции) категорического императива раскрывают разные аспекты одного и того же закона, делают его более наглядным, доступным для восприятия. *Категорический императив как абсолютный закон и есть закон доброй воли.*

«Та воля безусловно добра, которая не может быть злой, стало быть, та, максима которой, если ее делают всеобщим законом, никогда не может противоречить себе. Следовательно, принцип: поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать, — также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить, и такой императив есть категорический императив» (279).

К примеру, человек оказался в затруднительном положении, из которого он может выйти, дав обещание без намерения его выполнить. В этой ситуации, как говорит Кант, следует различать два вопроса: является ли такой способ поведения благоразумным

и является ли он нравственным. С помощью лживой увертки можно выйти из конкретной затруднительной ситуации, но никогда нельзя точно сказать, какие последствия в будущем могут возникнуть для человека, потерявшего доверие, и он, вполне возможно, не досчитается значительно больше того, что временно приобретает. Поэтому благоразумие требует давать честные обещания. Совет благоразумия, хотя он сам по себе верен, построен на боязни дурных последствий и не обладает должной твердостью; ведь человек вполне может прийти к выводу, что бояться ему нечего и он вполне может обмануть с большой выгодой для себя. Другое дело, если следовать данной норме как нравственному требованию, т.е. требованию категорическому, безусловному. Но как узнать, является ли она таковой? Для этого необходимо провести мысленный эксперимент и задаться вопросом: хочу ли я, чтобы каждый имел право на ложное обещание в ситуациях, которые он считает для себя затруднительными? Говоря иначе, желаю ли я, согласен ли я, чтобы ложь стала общим для всех законом? При такой постановке выясняется, что тот, кто подвержен искусу ложного обещания и желал бы его дать, тем не менее, сохраняя способность к последовательному мышлению, никак не может желать того, чтобы это стало всеобщим законом, ибо в этом случае никто бы ему не поверил. Более того, ложное обещание как раз предполагает, что оно будет воспринято не как ложное, что оно, следовательно, не должно быть возведено во всеобщее правило.

«Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя» (239).

Таким образом, категорический императив предлагает механизм, позволяющий индивиду установить в ходе мысленного эксперимента — соответствуют ли реальные мотивы его поведения нравственному закону.

Долг

Категорический императив — *объективный принцип* доброй воли. А что же является ее *субъективным принципом*? Говоря по другому — каким мотивом руководствуется человек, когда он подчиняется категорическому императиву? Чтобы ответить на этот вопрос, надо вспомнить, что, согласно Канту, разумность воли есть способность действовать согласно представлению о законе. Пред-

ставление о законе в этом случае является и знанием, и особого рода чувством, которое связывает субъекта с этим законом. Это чувство Кант называет уважением.

«Когда я познаю нечто непосредственно как закон для себя, я познаю с уважением, которое означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону без посредства других влияний на мои чувства» (237).

Уважение есть чувство, генетически связанное с разумом. Оно является единственным в своем роде и отличается от всех других чувств, которые могут быть сведены к склонностям или к страху. Через чувство уважения человек утверждает достоинство — и свое достоинство, и достоинство того человека, уважение к которому он выказывает.

Необходимость действия из уважения к нравственному закону Кант называет *долгом.* Долг и есть субъективный принцип нравственности. Он означает, что нравственный закон сам по себе, прямо и непосредственно становится мотивом человеческого поведения. Когда человек совершает нравственные поступки по той единственной причине, что они являются нравственными, он действует по долгу.

Как категорический императив есть единственный нравственный закон, так и *долг есть единственный нравственный мотив.* В этом качестве он противостоит всем другим эмпирическим мотивам. Подчеркивая исключительность долга в системе человеческой мотивации, Кант различает действия сообразно долгу от действий ради долга. Сообразно долгу такое действие, которое соответствует нравственному критерию и одновременно с этим удовлетворяет определенные склонности индивида, является для него приятным, выгодным. Примером такого действия может быть честная торговля, которая наряду с тем, что она честная, является в то же время доходной. Действие ради долга — действие, совершаемое только из-за нравственных соображений и несмотря на то, что оно противоречит эмпирическим интересам индивида. Таким действием была бы, например, та же честная торговля, которая остается честной даже тогда, когда она становится уже невыгодной.

Долг, как его понимает Кант, есть практическое принуждение к поступку из-за уважения к нравственному закону и только по этой причине. И другого нравственного мотива не существует. Все, что совершается по склонности, не имеет отношения к нравствен-

ности и не может рассматриваться в качестве ее субъективного основания, даже если этой склонностью являются любовь, симпатия и иные, так называемые альтруистические, чувства. Эту позицию Канта нельзя понимать так, будто здесь речь идет о дискредитации чувственной природы человека, аскетизме и скрытом ханжестве или, как иронизировал И.Ф. Шиллер, о том, что человек правильно поступает тогда, когда он следует долгу с отвращением в душе.

О чем же на самом деле говорит Кант? Он ищет субъективный мотив поведения, который был бы адекватен абсолютности нравственного закона. Он утверждает, что таким мотивом может быть только мотив, который дан вместе с нравственным законом и единственным источником которого является сам этот закон. Долг по своей безусловности соразмерен безусловности морали. Все другие мотивы, сколь бы возвышенными, притягательными или сильными многие из них ни были, не обладают той последней степенью твердости, которая требуется для нравственного закона.

Нравственный мотив в его чистом виде, как он описывается в рамках этической теории, нельзя смешивать с тем, как он функционирует в реальном опыте человека. Когда говорится о том, что принуждение через долг является единственным нравственным мотивом, то надо иметь в виду: в реальном опыте человека нет действий, которые совершались бы только и исключительно на основе долга, ибо нет действий, которые состояли бы из одной формы воления и были лишены какого бы то ни было материального содержания. На самом деле человеческие поступки всегда эмпирически мотивированы. Эмпирические мотивы, склонности всегда достаточны для того, чтобы субъективно объяснить и оправдать любое действие (поэтому по-своему были правы те философы, которые видели в эгоизме универсальную пружину человеческих поступков). Нравственная обусловленность поступка не отменяет и не заменяет его причинную обусловленность в обычном смысле слова. Точно так же долг не отменяет и не заменяет склонности, он всегда существует наряду с ними. Но для того чтобы выяснить, соответствует ли тот или иной поступок еще и долгу (что он соответствует определенным склонностям и вытекает из них, подразумевается само собой, ибо в противном случае вообще бы не было рассматриваемого поступка), необходимо в рамках процедуры испытания максимы воли на общезначимость испытать его

также на мотив долга, т.е. выяснить, совершил ли бы человек данный поступок, если мысленно отвлечься от его склонностей и гипотетически допустить, что никакого эмпирического интереса в совершении данного поступка не существует. Говоря иначе, необходимо установить, совершил ли бы человек данный поступок из одного чувства долга. Если да, то тогда он получает нравственную санкцию.

Постулаты практического разума

После формулирования нравственного закона (категорического императива) возникает вопрос о том, как он возможен. Речь идет о том, обладает ли категорический императив истинностью (действительностью, реальностью).

Нравственность есть принцип автономии воли, т.е. воли, которая является сама для себя законом. Она по определению — как чистая воля, категорический (безусловный) императив — не может быть выведена из эмпирического мира. *Для того, чтобы обосновать истинность морали, необходимо предположить существование какой-то другой реальности.*

Именно это делает Кант своим учением о двух мирах. В самом кратком виде суть этого учения состоит в следующем.

Познание человека ограничено чувственным опытом, включая и возможный опыт; оно дает нам представление о вещах такими, какими они на нас воздействуют. Познание ничего не говорит о том, что представляют собой вещи сами по себе, объективно, за пределами нашего восприятия. Однако у нас есть основания предполагать, что вещи сами по себе существуют. Явленный (видимый, слышимый, обоняемый и т.д.) мир — это не весь мир, за его пределами есть что-то еще. Основанием для такого предположения является то, что человеческий разум, как говорит Кант, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые он не может дать ответа в режиме опытного применения. Речь идет о трех идеях — свободы воли, существования Бога и бессмертия души. Мысль Канта проста и понятна: откуда у человека эти идеи, если ничего в опыте им не соответствует, если они по определению предполагают выход за пределы человеческого опыта как такового?

Рассмотрим идею *свободы воли*. Как опытного факта свободы воли не существует. Человек включен в цепь природной причинности, и его эмпирический характер является целиком обусловленным, ничем не отличаясь в этом отношении от любой другой вещи. Если бы, говорит Кант, мы могли познать все внутренние и внешние побуждения, влияющие на человеческий образ мыслей, то поведение человека можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение. Здесь ничуть не помогает уловка, связанная с разграничением психической и физической причинности, ибо психическая причинность касается способа мотивации действий, соотношения в них инстинкта и разума, но она ничуть не отменяет того обстоятельства, что действия совершаются во времени и каждое последующее состояние выводится из предшествующего. И тем не менее существует идея свободы воли, свободной, самопроизвольной причинности, как если бы нечто происходило вне всякой связи с предшествующим состоянием, вне времени. Об этом говорят раскаяния совести, которые были бы бесполезными и нелепыми в рамках закона времени, ибо то, что произошло, невозможно ни изменить, ни отменить. А совесть как раз отменяет то, что произошло, как бы принуждая время течь в обратном направлении. Раскаяния совести как бы вырывают некие события из цепи причин, чтобы они не могли оказывать воздействия на последующие поступки и в этом смысле бывшее делают не бывшим. Об этом же говорят наши представления о справедливости, требующие наказать преступников, хотя каждый из них побуждался к преступлениям обстоятельствами, природной злобностью и иными объективными факторами, совершил свои преступления на вполне достаточных эмпирических основаниях. Так откуда же эта идея свободы воли? Оттуда, из запредельного мира, т.е. мира, лежащего за пределами опыта, — отвечает Кант. Он называет его *миром вещей в себе*, или *самих по себе*.

Что же мы узнаем о мире вещей в себе? Очень немногое. Это — *умопостигаемый мир*. Он умопостигаем в том смысле, что его существование не имеет, не может иметь никакого подтверждения в опыте и постулируется умом. Его точнее было бы обозначить как умополагаемый мир. К заключению о его существовании разум приходит в своей познавательной жажде, поскольку он стремится найти последние основания знания:

«То, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть безусловное»[1].

О мире вещей в себе мы знаем одно — он может быть мыслим только в качестве основания, безусловного условия мира явлений. Поэтому в отличие от чувственно воспринимаемого мира, являющегося чрезвычайно разнообразным, он «остается всегда одним и тем же». Так как эта безусловность, свойство быть причиной причинности есть единственная известная нам характеристика мира вещей в себе, то он является одновременно миром свободы, ибо свобода и есть не что иное, как безусловность, произвольная причинность. Мир вещей в себе есть ноуменальный (от греч. *noumena*, что означает мыслимый) мир. Он лежит по ту сторону мира явлений или феноменального (от греч. *phainomenon*, означающего являющийся) мира и как первичный, безусловный мир представляет собой царство свободы. Та непроницаемая стена, которая отделяет мир явлений от мира вещей в себе, тот последний рубеж, достигнув которого разум исчерпывает свои возможности, есть таинство свободы.

Как существо чувственное, человек принадлежит миру явлений, включен в поток времени, ничем в этом отношении не отличаясь от любой другой вещи. Как существо разумное, он принадлежит умопостигаемому миру вещей в себе. Человек подчинен необходимости — целиком и полностью, без какого-либо изъятия. Человек свободен — и опять-таки в полном и серьезном смысле этого понятия, ибо быть свободным неполностью, с изъятиями, нельзя. Кант считает, что *свобода и необходимость существуют в разных отношениях*, они нигде и никогда не пересекаются. Это две разные точки зрения на человека, две разные его ипостаси. Когда мы говорим о свободе человека, мы отвлекаемся от факта его причинной обусловленности. Когда мы говорим о причинной обусловленности человека, мы полностью отвлекаемся от факта его свободы.

«Понятие умопостигаемого мира есть, следовательно, только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений для того, *чтобы мыслить себя практическим*» (304).

Говоря иначе, существование особого ноуменального мира (мира вещей в себе, мира свободы) есть всего лишь постулат, который необходимо принять для того, чтобы ответить на вопрос,

[1] *Кант* И. Критика чистого разума // Указ. изд. М., 1964. Т. 3. С. 89.

как возможна автономия воли, откуда вытекает обязательность морального закона?

Свобода и необходимость — два различных типа причинности. Кант предположил, что нет настоящего противоречия между свободой и необходимостью одних и тех же поступков человека, поскольку они не встречаются на одном поле и в одно время. Противоречия нет даже в том случае, когда человек в силу необходимости становится убийцей, ибо в силу свободы он может квалифицировать это свое действие как злодейство. Свобода и необходимость могут оставаться разъединенными тогда, когда речь идет о совершенных поступках. Но когда речь идет о будущих поступках, о том, чтобы их эмпирическую оправданность сочетать с нравственной чистотой, они мыслятся соединенными.

Как возможно такое соединение? Как добродетель может совпасть с человеческим счастьем? Для того чтобы ответить на этот вопрос, Кант вводит два других постулата — о бессмертии души и о существовании Бога. Для приведения к одному знаменателю добродетели и счастья человеку нужно бесконечно долгое время, что предполагается постулатом бессмертия души. Для этой же цели необходимо преобразовать саму природу, чтобы она могла соответствовать нравственности, что предполагается постулатом существования Бога.

Так в этической теории Канта в дополнение к постулату свободы появились два новых постулата — бессмертия души и бытия Бога. *Постулат свободы необходим как условие происхождения нравственности, а постулаты бессмертия души и существования Бога — как условия ее реализации.* Строительство здания этической теории Канта закончилось, оно оказалось на фундаменте и под крышей — на фундаменте постулата свободы и под крышей постулатов бессмертия души и существования Бога. Но вряд ли от этого оно стало более надежным.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какова, по Канту, кардинальная особенность нравственного закона?
2. Как классифицируются Кантом императивы, регулирующие поведение людей? Какова особенность категорического императива?
3. Каковы три формулы категорического императива?
4. Как Кант трактовал долг и его соотношение со склонностями?

5. Какую роль в этической системе Канта играют постулаты практического разума? Каковы их нормативные функции?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Кант И. Основы метафизики нравов // И. Кант. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 219—309. Новый перевод: *И. Кант* Основоположения к метафизике нравов // И. Кант Соч. М., 1997. Т. III. С. 39—275.

Этика Канта и современность. Рига, 1989.

ТЕМА 11

Милль

Джону Стюарту Миллю — английскому философу, логику, социальному мыслителю — принадлежит заслуга систематизации и методологического обоснования особой этической доктрины — утилитаризма (от лат. utilitas — польза). Начало ей положил Джереми Бентам, который считал, что в основе морали лежит общее благо, понимаемое им как счастье большинства людей. Это общее благо он по-другому называл общей пользой, безусловно отличая ее от корысти, или личной выгоды. Формула общего блага — «*наибольшее счастье наибольшего числа людей*» — была известна раньше, однако именно Бентам придал ей принципиальное значение для построения теории морали. Эта теория была развита Миллем и благодаря ему она вошла в историю этики как особая разновидность моральной теории под названием утилитаризма. Милль систематизировал свои этические взгляды в отдельном произведении — «Утилитаризм» (1863). В нем он сформулировал основные аргументы утилитаризма против многочисленных возражений критиков; главный пафос миллевской полемики был направлен против априоризма и интуитивизма, а персонально — против Канта и его английских последователей. Утилитаризм Милля интересен для нас прежде всего как антитеза кантовскому учению. В большинстве современных западных учебников по этике, в частности прикладной этике, антитеза *кантианство — утилитаризм* рассматривается как основополагающая и определяющая различие подходов в решении большинства этических проблем.

Жизнь

Джон Стюарт Милль родился 20 мая 1806 г. в Лондоне, в семье известного английского историка и психолога Джеймса Милля, члена интеллектуального кружка Дж. Бентама. Роль отца в жизни Джона исключительна, и она проявилась главным образом в том образовании, которое он получил в детстве и юности. По его собственному свидетельству, он не помнил, когда начал учиться греческому языку, но, по воспоминаниям старших, в три года он уже занимался греческим. К двенадцати годам он освоил алгебру и геометрию, но вызывал досаду отца тем, что не мог без

посторонней помощи осилить дифференциальное исчисление и другие разделы высшей математики. Круг его чтения в этом возрасте превосходил начитанность, обычную для студентов тех лет. Логику и политическую экономию подросток под руководством отца изучал по классическим источникам. Записи, в которых он резюмировал прочитанное, в частности труды Рикардо, впоследствии послужили исходным материалом для написания им своего фундаментального труда по политической экономии. К тринадцати годам Милль полностью прошел принятый школьный курс и при этом намного превосходил обычных выпускников эрудицией и глубиной своих знаний. Впрочем, результаты уникального эксперимента, скорее, свидетельствуют о выдающейся одаренности Милля, нежели об исключительности педагогического метода Милля-старшего.

Четырнадцати лет Джон был отправлен во Францию, где, в частности, около года провел в семье брата Бентама. Этот небольшой опыт жизни не просто вне Англии, но именно во Франции (идеи и культура которой весьма низко котировались на родине Милля первой трети XIX в.), оказал на него большое влияние, главным образом тем, что позволил ему преодолеть ограниченность имевших место даже в его интеллектуальном кругу националистических взглядов. Воспринятый им во Франции дух свободы, искренности и терпимости он постарался впоследствии выразить в своем знаменитом очерке «О свободе» (1859). По возвращении в Англию Милль семнадцати лет поступает на службу в Ост-Индскую компанию (где служил в свое время и его отец), где проработал тридцать шесть лет. Эта должность освобождала его от поденной литературной работы ради куска хлеба и давала достаточно времени для исследований, интеллектуального и литературного творчества.

Жизнь Милля, не особенно богатая внешними событиями, чрезвычайно динамична по своему внутреннему интеллектуальному, духовному, творческому содержанию. Развитый с детства разносторонний его ум всегда отличался пытливостью, последовательностью и критичностью. В Лондоне он активно включается в деятельность небольшого кружка бентамистов. На его основе благодаря Миллю был создан дискуссионный клуб, в котором скрупулезно обсуждались считавшиеся в то время наиболее значительными труды по политической экономики, логике, психологии.

Благодаря этому клубу, в особенности когда по инициативе Милля были организованы диспуты с приверженцами коммунистически-утопического учения Р. Оуэна, в Лондоне возникло «Умозрительное Общество», из которого впоследствии вышли многие знаменитые деятели Кембриджского и Оксфордского университетов и которое стало местом идейных баталий консерваторов и радикалов. Творческие принципы Милля характеризует его работа над «Основаниями политической экономии». Выход в свет этого двухтомного труда (1848), вызвал широкий отклик среди интеллектуальной общественности, породив значительное число последователей и почитателей. Однако от издания к изданию Милль совершенствовал свое произведение, так что третье издание настолько отличалось от первого, что его же ортодоксальные приверженцы посчитали Милля за ретрограда. Однако это ничуть не смущало Милля, верного своим принципам научной добросовестности и строгости в отстаивании истины.

В 1866—68 гг. Милль был депутатом Палаты общин — нижней палаты Британского парламента. Уже пожилой человек, он не искал покоя. Его активные публицистические выступления по вопросу о правах женщин, о смертной казни, о принципах экономической и колониальной политики, перспективах парламентаризма, по ирландскому вопросу имели широкий резонанс. Он решительно поддержал возникший союз сельских рабочих, который ратовал за защиту так называемых общих земель в Индии (тогда — британской колонии) — института дофеодального общинного землевладения — от новых парламентских законопроектов, предусматривавших перераспределение земельной собственности в пользу частного землевладения (а по сути дела — в пользу чиновников местных налоговых служб). Многие его соратники по радикальной партии поспешили откреститься от этого движения в отдаленной колонии, считая его поддержку неуместной. Для Милля, хорошо знавшего положение дел в этой области и понимавшего разрушительные для индийской сельской общины последствия принятия нового закона о собственности на землю, не было двух мнений, на чьей стороне выступить.

Милль умер в Авиньоне 8 мая 1873 г. Его первое посмертное собрание сочинений насчитывало двенадцать томов.

Принцип наибольшего счастья

Согласно Миллю, все люди стремятся к удовлетворению своих желаний. Счастье, или польза, заключается в удовольствии, но при отсутствии страдания, т.е. счастье заключается в чистом, длительном и непрерывном удовольствии. И удовольствие, и польза принимаются в утилитаризме в широком смысле: под удовольствием понимаются всякие удовольствия, в том числе чувственные, под пользой понимается всякая польза, в том числе выгода. Может показаться, что таким образом моральная теория обрекается на противоречие: в основу морали кладется удовольствие, польза, а в качестве высшей цели нравственных действий устанавливается счастье всех людей. Но утилитаризм — это теория, направленная против *эгоизма*, против такой точки зрения, согласно которой добро заключается в удовлетворении человеком *личного* интереса. Приемлемость или неприемлемость получаемого в каждом конкретном случае удовольствия или выгоды определяется тем, содействуют ли они достижению высшей цели, а именно общему счастью. На этом же основываются определения (оценки) явлений и событий как хороших или дурных[1]. Поскольку в утилитаризме польза понимается как счастье, эту теорию корректнее было бы называть эвдемонизмом.

Милль выводит мораль из того, что составляет конечную цель человека — цель всех целей, высшую цель, — и продолжает тем самым ту линию в моральной философии, которая идет от Аристотеля и Эпикура. В этом — радикальное отличие утилитаризма от кантовской этики, в которой мораль основывается на особом характере мотивации человеческих действий. Правда, Милль только выводит мораль из высшей цели. Основу же морали, согласно Миллю, составляет принцип пользы, и он предшествует всем частным целям человека. Соответственно *мораль* определяется им следующим образом: это

---

[1] Знаменитый русский последователь Милля Н.Г. Чернышевский выразил эти идеи таким образом: человек всегда стремится к наслаждению; но наслаждения бывают мимолетные и устойчивые. Редкий погожий день в Петербурге — источник бесчисленных облегчений в жизни, бесчисленных приятных ощущений для жителей города, но эта хорошая погода — явление мимолетное. Наслаждения устойчивые представляют собой пользу. Иногда хорошая погода в Петербурге стоит несколько дольше, и в это время некоторые горожане могут поправить свое здоровье; хорошая погода для них полезна. Устойчивая и продолжительная польза является добром (*Чернышевский* Н.Г. Антропологический принцип в философии // *Чернышевский* Н.Г. Избр. филос. соч. М., 1951. Т. III. С. 247).

«такие правила для руководства человеку в его поступках, через соблюдение которых доставляется всему человечеству существование, наиболее свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями» (с. 107)[1].

Надо сказать, что Милль нечетко разделяет высшую цель и принцип пользы. Из ряда его высказываний можно понять, что это одно и то же. Между тем то, что является целью, пусть высшей целью, это характеристика человека как вида. Милль сам по другому поводу замечает, что естественность каких-то способностей для человека еще не означает их нравственной обязательности. Принцип же по своей характеристике императивен, он вменяется людям в обязанность. Различие между целью и принципом как формами сознания является отчетливым, если наполнить эти формы определенным содержанием. По утилитаризму, таким содержанием является счастье. Но одно дело сказать, что все люди стремятся к счастью, и зафиксировать тем самым определенное положение вещей, а другое — установить стремление к счастью в качестве морального долженствования.

В полемике с критиками утилитаризма Милль проясняет принцип пользы. Польза, по утилитаристской теории, действительно заключается в счастье. Но это не личное, а общее счастье; так что от личности требуется не стремиться к собственному счастью, а содействовать счастью других людей. Такого рода повеления имеют смысл. Но было бы наивным уповать на достижение всеобщего счастья и даже счастья значительной части людей. Так что принцип пользы предполагает (и предполагает в первую очередь) стремление человека к устранению и уменьшению несчастья. А это уже вполне реалистическая цель.

Три фактора, по Миллю, препятствуют человеческому счастью: себялюбие людей, недостаток умственного развития и дурные государственные законы. Именно себялюбие, как правило, скрывается за апатией, пессимизмом и недовольством жизнью. Люди, слишком ценящие себя, не могут допустить, что в этой жизни есть что-то иное, кроме экстаза и развлечения; отсюда их разочарование в жизни, их неверие в счастье.

Недостаток умственного развития людей препятствует пониманию ими действительного счастья. Счастье в самом деле невозмож-

---

[1] Милль цитируется по последнему на время написания данного учебника русскому изданию, к сожалению, уже столетней давности: *Милль Дж.С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб. 1900. С. 87—192.

но, если понимать под ним, как говорит Милль, «постоянство упоительных наслаждений». Так что стремление к счастью должно покоиться на *правильном понимании* того, в чем оно заключается, в частности того, что удовольствие состоит не только в возбуждении, но и в успокоении после возбуждения.

Наконец, дурные законы и произвол лишают человека возможности пользоваться доступными ему источниками счастья.

Что касается второго и третьего, Милль вполне в духе идеалов Просвещения высказывал энергичную надежду на то, что с прогрессом общества и наук эти препятствия счастью будут одолены. Ведь то, что «жертва своим личным счастьем может быть полезна для счастья других», свидетельствует о несовершенном устройстве человеческой жизни.

Новые люди в романе Н.Г. Чернышевского «Что делать?» не признавали самопожертвования, даже ради друга. Они жили по Миллю. Однако утилитаризм не то чтобы отрицает самопожертвование; он не приемлет самопожертвование как цель саму по себе.

«Сознательная способность жить без счастья составляет самое надежное орудие для достижения всей той полноты счастья, какая только теперь достижима» (с. 113—114).

Аскетизм и героизм могут быть полезны и нередко несомненно полезны, но имеют смысл только при условии, что они содействуют благу людей. Поэтому Милль — мыслитель, продолживший традиции свободомыслия и существенно ограничивший притязания религии на мораль, — в полной мере разделял принципы христианской этики: общее благо в его понимании связано и с золотым правилом, и с заповедью любви.

Как и всякий нравственный принцип, принцип пользы имеет соответствующие *санкции*[1]. Нравственные санкции, по Миллю, бывают двух видов. Один вид — это внешние санкции. К ним относятся надежда на милость или страх немилости со стороны людей или Бога, привязанность или симпатия к ближним, любовь и благоговение к Богу. Иными словами, люди могут побуждаться к совершению нравственных поступков внешними причинами и совершать такие поступки исключительно из-за внешних факто-

[1] Санкция (от лат. sanctio — строжайшее постановление) — мера воздействия на лиц, принуждающая их к выполнению законов или распоряжений. В этике под санкцией может пониматься как негативная (в случае нарушения нормы), так и позитивная (в случае исполнения нормы) — в виде одобрения — реакция на поступок.

ров. Другой вид — это внутренняя санкция, а именно наше собственное внутреннее чувство, совершенно бескорыстное, обусловленное чистой идеей долга. Такова *совесть*.

«Ее сущность, вся ее принудительная сила устанавливается существованием в нас такого чувства, которое нам необходимо преодолеть для того, чтобы совершить что-либо противное нашему нравственному принципу» (с. 133).

Может показаться, что Милль, рассуждая о характере внутренней санкции, переходит на позиции кантианского априоризма. Однако это не так. В отличие от Канта и английских интуитивистов, Милль уверен в *приобретенном* характере нравственных чувств. Они естественны, органичны человеку. Так же человеку естественно говорить, размышлять, строить, пахать. Но всему этому человек учится, соответствующие навыки и умения приобретаются им в процессе индивидуального развития или специального обучения. То же происходит с нравственными чувствами, которые под влиянием внешних санкций и первоначальных впечатлений могут развиваться в любом направлении. Другое дело, что при правильном индивидуальном развитии и при отсутствии дурных социальных условий (будь то неблаготворное воспитание или несправедливые законы и плохие нравы) нравственные чувства формируются в соответствии с природой самого человека. Совесть сообразна такому могущественному свойству человеческой природы, как *чувство общительности*, которое проявляется главным образом в «желании единения с нашими ближними», чему учил Иисус.

«Как бы ни было слабо в том или другом индивидууме чувство участия к общему благу, но тем не менее каждый индивидуум имеет самые могущественные мотивы, истекающие как из его личного интереса, так и из чувства симпатии, которые побуждают его питать в себе это чувство и всеми силами поощрять его в других» (с. 139).

Польза и добродетель

Проблема добродетели не могла не восприниматься Миллем особенно обостренно именно в связи с принципом пользы. Ведь согласно многим этическим учениям, добродетель — это то, что люди желают ради нее самой; добродетель считается самоцельной. Но в системе ценностей, претендующей на цельность и непротиворечивость, самоцельным может быть что-то одно. Если в качестве цели самой по себе берется польза, пусть и понятая как всеобщее

благо, то добродетель должна быть понята как-то иначе. Это переосмысление добродетели и предпринимает Милль.

Характерно утилитаристское решение проблемы добродетели заключается в следующем. Хотя добродетель и может желаться ради нее самой, и ей принадлежит первое место среди благ, и она может восприниматься индивидом как благо само по себе, — она не является целью самой по себе, а лишь средством для ее достижения.

«Человек не имеет ни малейшего побуждения, ни малейшего желания быть добродетельным: добродетель возбуждает его желание только потому, что составляет средство получить наслаждение и, в особенности, устранить страдание...» (с. 148).

Добродетель ценна не сама по себе, а как средство для достижения счастья или как часть счастья.

Трактуя таким образом добродетель, Милль по сути дела развивал идеи, высказанные английским моралистом начала XVIII в. Б. Мандевилем, одним из первых европейских философских критиков общественных нравов. В отличие от Милля Мандевиль считал, что в основе морали лежит стремление человека к личному благу; дело же общества и мудрых правителей устроить так, чтобы корыстные устремления конкретных индивидов содействовали возрастанию общего блага. Стремление же собственно к добродетели, превращение добродетели в цель саму по себе, считал Мандевиль, — прямая дорога к упадку. Важная теоретическая проблема, которая стоит за этими рассуждениями, касается природы морали. Мораль — практична и деятельна, но не деятельностна: мораль представляет собой деятельное начало в человеке, но она не составляет особый вид деятельности и не сводится к каким-то конкретным, предметно определенным действиям. Есть деятельность плотника или политика, или писателя, или проповедника; и нет такой деятельности, которая по составу производимых действий может быть квалифицирована как моральная. Названные профессиональные или профессионально соотносимые и предметно определенные деятельности плотника, политика и т.д. имеют соответствующие, содержательно конкретные цели, они требуют определенных навыков и опыта, они предполагают адекватные целям средства и т.д. Добродетель не является целью такого рода; поэтому и добродетели не учат, а человек становится добродетель-

ным благодаря полученному воспитанию и личным духовным усилиям по самосовершенствованию.

Характерно, что Милль, как и его предшественник Бентам, провозглашая общее благо как высший принцип нравственности, подчеркивает, и далее этот момент мы рассмотрим подробнее, что человек должен, имея в виду высший нравственный принцип, стремиться обеспечить хотя бы свое частное благо. Вполне в духе протестантской этики тем самым предполагается, что человек должен исполнить в первую очередь свое профессиональное и социальное предназначение; но исполнить его с чистыми руками, по совести — добродетельно.

Милль таким образом как бы подсказывает нам мысль о недопустимости смешения целей и ценностей. В практической деятельности следует ориентироваться на цели, сверяя их с ценностями, в том числе высшими. Делая же ценности целями, ничего, кроме урона, как себе, так и окружающим, нельзя нанести. Поэтому Милль и утверждает, что человек должен стремиться к добродетели как к тому, что помогает ему в осуществлении высшего принципа нравственности, но не как к цели самой по себе.

Уровни нравственности

Милль обоснованно полагал, что люди в конкретных ситуациях редко руководствуются главным нравственным принципом в своих действиях. Так же и в обосновании своих действий или при оценке других невозможно перескочить от частных ситуаций к верховному принципу. Главный моральный принцип конкретизируется в менее общих принципах второго уровня, или *второстепенных принципах*. И если брать моральные обязанности человека, то каждая из них соотнесена с второстепенными принципами. Эти принципы не менее значимы, чем главный принцип, и степень их обязательности такая же, как у главного принципа. Таким образом, структура морали, по Миллю, задается иерархией главного принципа (принципа пользы) и производных, или второстепенных принципов, которыми, собственно, и руководствуется человек в конкретных поступках. Таковы, например, принцип справедливости, правила «не вреди», «противодействуй несчастью», «соблюдай интересы ближних»; сюда же Милль относит заповеди Декалога.

На практике, отмечает Милль, люди обходятся второстепенными принципами и нередко даже понятия не имеют о существовании главного принципа. Однако в случае конфликта между различными обязанностями, различными второстепенными принципами возникает необходимость в более общем критерии для принятия решения. В таких случаях важно осознание главного принципа и правильное его понимание.

Основания выбора и оценки

Как же на практике происходит или должен происходить моральный выбор, как формируется оценка? Милль не разработал этого вопроса с учетом своего учения об основополагающем и второстепенных моральных принципах. Но его рассуждения о различных видах удовольствий, к которым может стремиться человек, о различии пользы и выгоды, о справедливости, правах и обязанностях позволяют сделать довольно определенные выводы относительно оснований выбора и оценки.

Первая характеристика счастья в утилитаристском понимании состоит в том, что это — удовольствие в отсутствии страдания. Но удовольствия различны. Понятно, что предпочтение следует отдавать человеческим, т.е. возвышенным и благородным удовольствиям. Это не значит, что чувственные удовольствия нечеловечны, но они не должны быть приоритетными в выборе человека.

«Лучше быть недовольным человеком, чем довольною свиньей, — недовольным Сократом, чем довольным дураком» (с. 104).

Милль предлагает довольно простой по схеме, но, по-видимому, трудно осуществимый на практике способ определения предпочтительных с точки зрения принципа пользы удовольствий. Этот способ должен отвечать следующему правилу:

«Если все или почти все, испытавшие два каких-либо удовольствия, отдают решительное предпочтение одному из них, и к этому предпочтению не примешиваются чувства какой-либо нравственной обязанности, то это удовольствие и будет более ценное, чем другие» (с. 101).

Итак, по Миллю, надежным основанием для качественной характеристики удовольствий, определения того, какое из них наиболее ценно, является общее мнение или, в случае разногласий, мнение большинства тех, кто испытал на себе разные удовольствия. Но Милль не раскрывает механизма выявления этого доминиру-

ющего мнения. Можно предположить, у Милля, при всей развитости его социально-политической теории, было довольно своеобразное представление о природе и функционировании общественного мнения. По-видимому, он предполагал, что однажды выработанные и основанные на достоверном опыте мнения, тем более мнения большинства людей, во-первых, сохраняются как общее достояние, а во-вторых, выбираются каждым человеком, который разумно следует своему «правильно понятому интересу». Отстаивание Миллем первого предположения можно объяснить тем, что современное ему общественное мнение многие воспринимали как цельное и прозрачное, а источники информации (образование, литература, пресса) были еще довольно единообразными. Однако принятие второго предположения, широко распространенного в эпоху Просвещения, но уже тогда подвергнутого сомнению Д. Дидро и ставшего позднее предметом последовательной критики со стороны Канта и Гегеля, можно считать результатом некоторой этической романтичности и теоретической наивности. Эта романтичность или наивность заключалась в уверенности, что никакой человек, знающий, в чем состоит добро и зло, никогда не выберет зла ради зла. Выбор может быть ошибочным: некто, стремясь к благу, по крайней мере для себя, может выбрать злые средства либо по незнанию, либо уповая на то, что благая цель оправдывает использование любых средств и «исправляет» нравственно негодные средства. Но сознательный выбор зла противоречит натуре человека как разумного существа.

Может быть, это и так по логике отвлеченной мысли, однако психология людей, делающих выбор и совершающих поступки по жизни, часто опровергает эту логику. Ф.М. Достоевский в романе «Записки из подполья», неявно полемизируя с Чернышевским, этим русским последователем моральной и социальной философии Милля, убедительно показал, что такая отвлеченная логика далеко не всегда срабатывает в живых человеческих отношениях и поступках, что иной индивид наперекор всякой логике настолько стремится к индивидуальности и неподотчетности, что любые «правила разума» отвергаются им просто из духа противоречия, из желания самому, а не «по большинству», определять, что полезно и необходимо.

Мы еще вернемся к удовольствию как фактору нравственного опыта (в теме 20). Сейчас же отметим лишь, что удовольствие,

установленное в качестве основания действия, не обеспечивает его моральности, поскольку ориентирует человека не на что иное, как на его собственные потребности и желания. Другой вопрос, что индивид может получать удовольствие от совершения добрых поступков, но если он не стремится к добрым поступкам только для получения удовольствия, то это значит, что нравственным основанием его действий служит благо других, и удовольствие здесь ни при чем. Не случайно Милль завершает свое рассуждение об удовольствии замечанием, что человек, имея возможность выбирать, выбирает возвышенное (т.е. не сводящееся к довольству) удовольствие, поскольку это отвечает его *чувству собственного достоинства*, удовлетворение которого является одним из условий счастья. Милль тем самым выходит за пределы логики «удовольствие — страдание», ведь в возвышенном и достойном человека удовольствии, по Миллю, проявляется *благородство* человека, т.е. его обращенность к благу других.

Другим основанием нравственного выбора при принятии человеком решения и совершении поступка является содействие благу. Как мы видели, Милль принципиально заявляет и многократно повторяет, что речь идет об общем благе, благе других людей, но никак не о личном благе и тем более не о корысти, выгоде. На такой основе Милль с готовностью признает и принимает категорический императив Канта, — но с определенным добавлением:

«мы должны руководиться в наших поступках таким правилом, которое могут признать все разумные существа с пользой для их коллективного интереса» (с. 173).

Милль позволяет себе такое развитие кантовской формулы с единственной целью — предотвратить возможные эгоистические интерпретации категорического императива, логически вполне возможные при одностороннем восприятии Канта. Однако вместе с тем Милль признает, что человеку редко приходится действовать именно в направлении общественной пользы: не у всех есть материальные возможности предпринимать крупномасштабные благотворительные проекты; не так часто возникает опасность для отечества, чтобы можно было индивидуальными усилиями оградить его благополучие. Так что Миллю приходится признать:

«Большая часть хороших поступков совершается не из стремления к всеобщей пользе, а просто из стремления к индивидуальным пользам, из которых и слагается всеобщее благо» (с. 117).

Как оказывается, общее благо есть суммарный итог частных благ. В этом выводе, как и во всем этическом рассуждении Милля, можно усмотреть безусловный политико-экономический смысл. При товарно-денежном устройстве хозяйственных отношений, в основе которых лежит купля-продажа, а в конечном счете обмен, индивид *N* действительно достигает собственной выгоды, обеспечивая выгоду других: *N* становится богаче, предоставляя другим товары и услуги, отвечающие их потребностям. Но так же, как и с удовольствием, в этом выводе не в полной мере отражается психология человеческих действий: предоставляя выгодные товары и услуги другим, *N* печется всего лишь о собственной выгоде, и если будет возможность обеспечить собственную выгоду без предоставления выгодных товаров и услуг, то *N* не преминет этим воспользоваться. В рыночных экономиках, где господствует торгово-финансовый капитал, именно так и происходит. Наибольшие выгоды (капиталы) извлекаются из спекулятивных операций (с валютами, ценными бумагами, землей), в результате которых актуальное богатство немногих возрастает за счет потенциального богатства большинства.

Поэтому, допустив, что общая выгода складывается из выгод частных, Милль тут же делает незначительную, на первый взгляд, оговорку: иногда индивиду приходится выходить за пределы собственного интереса — но только в той степени, в какой нужно убедиться, что его стремление к личной пользе не нарушает *ничьих прав*. Страницей позже эта оговорка усиливается и принимает форму императивного высказывания:

> «Каждый должен воздерживаться от того, что запрещается нравственностью, даже когда в отдельных случаях подобные действия оказываются полезными для достижения законных стремлений» (с. 118).

Хотя Милль и оговорил с самого начала, что утилитаристски понимаемая польза не является частной выгодой, в ходе собственного рассуждения ему приходится то и дело делать дополнительные оговорки, по существу направленные на предотвращение понимания пользы как личной корысти, потому что логика пользы (к этому мы еще вернемся в теме 22), пусть и построенная на принципах этики утилитаризма, постоянно провоцирует такие понимания.

Требование соблюдения прав людей конкретизируется Миллем в учении о справедливости. Милль предлагает такое понятие

справедливости, сущность которого задается понятием права. Справедливость, считает он, заключается в сохранении status quo (существующего положения вещей). Милль раскрывает содержание справедливости от обратного, показывая в чем заключается несправедливость. Несправедливо, во-первых, чинить насилие и, во-вторых, лишать человека того, что ему принадлежит по закону (свободы, собственности или иных физических и социальных благ). Соответственно первичное требование справедливости гласит: «не вреди». Со справедливостью связаны требования *благодарности*: всем отвечай добром на добро; *возмездия* (или наказания): всем воздавай по заслугам; и *беспристрастности*: отвечая как на добро, так и на зло, не взирай на лица. Все они также должны приниматься во внимание человеком при осуществлении выбора и совершении поступка.

При оценке поступка следует исходить из этих же требований, которые предстают в несколько модифицированном виде. Например, оценка должна быть принципиально беспристрастной. Это значит, что следует, насколько возможно, по одинаковым критериям оценивать одинаковые поступки, совершенные разными людьми. Но вместе с тем, беспристрастность оценки предполагает, что, оценивая, следует исходить из того, какими *намерениями* руководствовался человек и каких *результатов* достиг; характер же человека или, шире, его моральный облик принимать во внимание не следует. Иными словами, надо оценивать поступки, а не лица, имея в виду, что по отдельному поступку неправомерно делать вывод о характере человека. Разумеется, зная некоторого индивида достаточное время, прослеживая линию его поведения, можно по серии поступков сделать вывод и о самом индивиде. Однако и этот вывод надо учитывать лишь в практических отношениях с этим индивидом, воздерживаясь от окончательного решения относительно данного индивида.

В связи с этим обнаружилась важная теоретическая дилемма, определившая развитие утилитаризма в XX в. Суть этой дилеммы касается оснований оценки поступков. Согласно классическому утилитаризму, как он был сформулирован Бентамом и развит Миллем, оценка поступка должна основываться на результатах действия, причем действия, взятого автономно, как отдельно осуществленного акта. Но как мы видели, в интерпретации Милля к этому не сводятся основания оценки. Соблюдение прав других

людей Милль рассматривает в качестве одного из результатов действия. Но строго говоря, права человека выступают некоторым стандартом, выполнение которого вменяется каждому человеку в обязанность. Более того, каждое действие должно в конечном счете соотноситься с принципом пользы, и этот принцип — тоже определенный стандарт для оценки поступков. Таким образом, перед нами два типа оснований оценки: результат, к которому привел поступок, и стандарт, или правило, которому поступок должен соответствовать.

Это различие не было концептуально осмыслено Миллем. Можно допустить, что сама попытка такого осмысления на том уровне рассуждения, который был задан классическим утилитаризмом, была для него разрушительна. Как мы видели, Милль стремился понять мораль в контексте реальных взаимоотношений людей как действующих практически и целесообразно. Это позволило ему раскрыть мораль как совокупность правил, которые формулируются людьми на основе обобщения их практического опыта. Однако такой подход привел к тому, что Милль (неявно для себя) истолковывал мораль по логике социальных, точнее, хозяйственных отношений. В результате вопреки намерению утилитаристов показать мораль как совокупность норм и действий, реально содействующих общему благу, мораль предстала всего лишь как сфера проявления благоразумных частных интересов.

Оставленное без внимания Миллем, это различие было проблематизировано и теоретически разработано в наше время, что вылилось в два течения утилитаристской мысли — *утилитаризм действия* и *утилитаризм правила*. Второе направление является доминирующей формой современного утилитаризма, и его суть сводится к тому, что ценность действия определяется его соответствием совокупности правил, принятых в обществе и являющихся условием возвышения общего блага.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем Милль видел универсальную основу человеческого поведения?
2. Что, по Миллю, требует от человека мораль?
3. В чем заключается утилитаристский принцип всеобщего счастья?
4. Как Милль трактовал добродетель в ее соотношении с пользой? В чем разница между целями и ценностями как основаниями человеческой деятельности?

5. Милль говорил о нравственных принципах первого и второго уровня. Какое значение это имело для его понимания структуры нравственности?
6. Каковы, по Миллю, критерии моральной оценки?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Милль Дж. О свободе // Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 228—393.

ТЕМА 12
Ницше

Ницше был самым необычным из всех моралистов. Он *утверждал мораль через ее критику, даже радикальное отрицание.* Он исходил из того, что исторически сложившиеся и получившие господство в Европе формы морали стали основным препятствием на пути возвышения человека и установления между людьми искренних отношений.

Ницше понимал философию как этику. Источниками его этики являются не только книги, в названиях которых содержатся моральные термины — «Человеческое, слишком человеческое», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», но и все основные философские тексты, прежде всего самые программные из них — «Рождение трагедии из духа музыки», «Так говорил Заратустра»[1].

Жизнь

Фридрих Вильгельм Ницше родился в 1844 г. Он был первым ребенком в семье священника. Мать этого великого и, быть может, за всю историю человечества самого дерзкого безбожника также происходила из семьи священнослужителя. У него была еще младшая сестра, сыгравшая впоследствии большую роль в жизни и особенно в посмертной судьбе Ницше в качестве наследника его творчества и архива. В 1850 г. семья после смерти отца переехала в Наумбург, который стал родным городом философа; там же в настоящее время находится его мемориальный дом-музей.

Школа, гимназия, изучение теологии и филологии в течение двух семестров в Боннском университете, затем филологии в Лейпцигском университете, место профессора классической филологии в Базельском университете, полученное 24-летним студентом

[1] Главные произведения Ницше переведены на русский язык. Самым авторитетным их изданием является двухтомник под редакцией и с комментариями К.А. Свасьяна: *Ницше* Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1990. В дальнейшем при изложении темы ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием тома (цифра перед запятой) и страниц (цифра после запятой).

(случай для формализованной академической жизни беспрецедентный), и десятилетняя преподавательская деятельность там же — таковы внешние вехи удачной, даже блестящей академической карьеры Ницше. С 1879 г. после того, как по состоянию здоровья Ницше оставил университет, получив право на ежегодную пенсию, он ведет скитальческую жизнь, кружа между Швейцарией, Италией, Францией, Германией.

Ницше с юных лет обнаружил гуманитарные склонности и вел интенсивную духовную жизнь. До конца своих дней он сочинял музыку, вдохновлялся ею, прекрасно импровизировал на рояле. Его поэтическое дарование помимо собственно поэтических опытов воплотилось в прекрасный язык и оригинальный стиль философских текстов, многие из которых представляют собой ритмизированную прозу. Интеллектуальный гений Ницше дал себя знать уже в студенческие годы. Его доклад «Последняя редакция элегий Феогнида», подготовленный для заседания филологического кружка, произвел сильнейшее впечатление на знаменитого профессора Ричля, бывшего в те годы первым филологом Германии. В пятом семестре он получил премию за конкурсное сочинение «Об источниках Диогена Лаэртского», которое затем было опубликовано в двух номерах «Рейнского научного журнала» и на основании которого Лейпцигский университет без защиты присудил ему степень доктора наук. Ницше сразу вошел в элитарный круг немецкой профессуры, в частности, он дружил со знаменитым антиковедом Якобом Буркхардтом. Кто бы и как бы ни относился к Ницше и тому, что он делал, все признавали его исключительные дарования, интеллектуальный и духовный аристократизм. Сам он также не страдал скромностью; внутренние критерии Ницше были очень высокими и мало кто из современников им удовлетворял, а его самого они обрекали на невероятные интеллектуальные нагрузки, которых в конце концов его организм не выдержал. 18-летним юношей Ницше писал матери: «О подверженности влияниям нечего и думать, ибо мне еще надо бы найти людей, которые были бы выше меня». И тем не менее два очень сильных влияния Ницше испытал. Одно заочное — философа Шопенгауэра, с сочинениями которого он познакомился в 1865 г. Второе очное — композитора Вагнера, многолетняя дружба, а впоследствии и разрыв с которым явились одним из самых существенных моментов его жизни. Отношения Ницше с окружающими, друзьями, родственниками,

коллегами складывались неровно, чему виной помимо высокой притязательности были также его ярко выраженная воля и не лишенный капризности характер. Свою семью Ницше не создал, прожил холостяком, хотя женского общества вовсе не чурался. В 1866 г. он свидетельствует: «Три вещи служат мне отдохновением: мой Шопенгауэр, шумановская музыка, наконец, одинокие слова». В письме, написанном через двадцать лет, есть слова: «Ни среди живых, ни среди мертвых нет у меня никого, с кем я чувствовал бы себя родным. Это неописуемо жутко».

Сильнейшим фактором, определившим внешний рисунок и психологическую мотивацию жизни Ницше, стала его болезнь. Обнаружившиеся в детстве головные боли и болезнь глаз преследовали его всю жизнь. Головные боли бывали невыносимыми, иногда длились беспрерывно до тридцати часов. Зрение Ницше постоянно ухудшалось, и после тридцати лет он был уже полуслепым. Ко всему этому добавились постоянные рвоты, связанные с серьезным расстройством внутренних органов после инфекций дизентерии и дифтерита, когда Ницше находился на грани жизни и смерти (это случилось в 1871 г. во время франко-прусской войны, в которой Ницше несколько месяцев принимал добровольное участие в качестве санитара). Болезненность Ницше проявлялась в виде периодически повторяющихся приступов, что так же, как его скитальческий образ жизни, в результате чего он по многу раз возвращался в одни и те же места, могло способствовать возникновению его идеи о вечном возвращении.

В конце 1888 — начале 1889 г. у Ницше обнаруживается душевное заболевание, и он до конца жизни становится пациентом психиатров, оказывается на попечении и под опекой своей энергичной и к тому времени уже овдовевшей сестры. Умер Ницше в 1900 г.

Бывают философы, которые живут в соответствии со своей философией. Таким был Сократ. Бывают философы, которые живут так, чтобы не мешать своей философии. Таким был Кант. А бывают философы, которые живут самой своей философией. Таким был Ницше. Для понимания личности Ницше его произведения значат неизмеримо больше, чем внешние события жизни. Они — его дети, его друзья, его любовницы, его боль и радость. Такие книги не пишутся, в них воплощаются.

Мораль рабов

В отличие от всех прежних философско-этических опытов, в том числе кантианского и даже прежде всего кантианского, нацеленных на оправдание морали путем ее теоретического обоснования, Ницше *проблематизировал* саму мораль. Он поставил вопрос о ценности моральных ценностей и тем самым низвел их до уровня предмета философского сомнения. Ницше расширил саму задачу философской этики, конкретизировав ее как критику морального сознания. Прежней «науке морали», как пишет он,

«*недоставало* проблемы самой морали: недоставало подозрения, что здесь есть нечто проблематичное» (2, 307).

Подобно тому как всякая наука, не останавливаясь на видимости вещей, стремится проникнуть в их скрытую суть, которая чаще всего оказывается прямо противоположной тому, что фиксируется на уровне явлений, этика также не может обманываться тем, что сама мораль говорит о себе, и должна прежде всего направить свое внимание на то, о чем она молчит, что она скрывает и искажает. Ницше говорил, что вряд ли до него кто-нибудь смотрел на жизнь с таким глубоким подозрением. Во всяком случае на мораль никто до него так не смотрел. Что же он увидел своим недоверчивым взглядом?

За словом «мораль» скрываются существенно различные реалии и поэтому требуется более строгое определение предмета анализа. Говоря о распространившейся в Европе и столь ему ненавистной морали, Ницше подчеркивает, что это —

«только *один* вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего *высшие* «морали»» (2, 231).

Существует много разных моралей, самое общее и самое важное различие между ними состоит в том, что они подразделяются на два типа: *мораль господ* и *мораль рабов*. В более широком плане об историческом взгляде философа на мораль мы будем говорить позже. Пока заметим, что Ницше является моральным нигилистом в строгом и точном смысле слова: он решительно, последовательно, без каких-либо смягчающих оговорок и компромиссов отрицает мораль рабов.

Под моралью рабов Ницше подразумевает мораль, которая сформировалась под воздействием античной философии и христианской религии и воплотилась в многообразных индивидуально-ас-

кетических, церковно-благотворительных, общинно-социалистических и иных гуманистических опытах человеческой солидарности. Она стала в Европе господствующей и ошибочно воспринимается европейским общественным сознанием в качестве синонима морали вообще.

Не составляет никакого труда зафиксировать рабскую мораль чисто эмпирически, ибо она всесторонне обволакивает европейского человека. Значительно трудней выявить ее содержательные характеристики, качественную определенность. Ницше это делает самым глубоким, полным и блестящим образом. Исследование рабской морали Ницше, как, впрочем, и все, что он делал в философии, отличается, с одной стороны, полифоничностью, объемностью, противоречивой полнотой, а с другой — необычайной тонкостью наблюдений, неисчерпаемостью нюансов. Поэтому оно трудно поддается обобщению, вообще методической обработке. Если тем не менее попытаться суммировать с неизбежным огрублением особенности рабской морали, как их понимает Ницше, то они могут быть резюмированы в следующих основных характеристиках.

1. Прежде всего рабской делает мораль сама ее *претензия на безусловность, абсолютность*. В этом случае мораль идентифицируется с идеалом, совершенством, последней истиной, словом, неким абсолютным началом, которое бесконечно возвышается над реальными индивидами и в перспективе которого их природное существование выглядит исчезающе малым, ничтожным.

«Водрузить идеал — идеал «святого Бога» — и перед лицом его быть осязаемо уверенным в своей абсолютной недостойности. О, эта безумная жалкая бестия человек!» (2, 468).

Восклицая это, Ницше ясно понимал, что человек хитрой выдумкой о недосягаемом абсолюте отвоевывает себе право быть маленьким, жалким, недостойным. Следовательно, само представление об абсолютных идеалах является ложным. На самом-то деле они нужны человеку не сами по себе, не в их абсолютности, а в их особой функции, позволяющей человеку примириться со своей малостью. Ницше называет их неразбавленными спиртными напитками духа.

2. Рабская мораль есть *мораль стадная*. Она выступает как сила, стоящая на страже стада, общества, а не личности. Понимаемая как изначальная солидарность, братство людей, она прежде всего направлена на поддержание слабых, больных, нищих, неудачников.

Один из самых решающих и удачных моральных трюков, проделанных еще еврейскими пророками, состоял в том, что слова «святой», «бедный», «друг» стали употребляться как синонимы. Более всего так понятая мораль ценит способность человека отречься от себя, своего «я», поставить себя на службу другим, обществу. Все это способствует тому, что люди сбиваются в кучи, толпы, утверждают себя в своей посредственности. Под стадностью Ницше имел в виду, несомненно, омассовление, обезличивание людей. Следующие совсем не ницшеанские слова Ницше вполне подтверждают это:

«И возможно, что в народе, среди низших слоев, именно у крестьян, нынче сравнительно гораздо больше благородства вкуса и такта в почитании, чем у читающего газеты умственного полусвета, у образованных людей» (2, 388).

3. Рабская мораль имеет *отчужденный характер*. Она реализуется во внешне фиксированных нормах, призванных усреднить, уравнять индивидов. В самом человеке она представлена репрессивной функцией разума по отношению к человеческим инстинктам. Отчужденность морали, как тонко замечает Ницше, выражается в самой идее ее самоценности, в представлении, будто наградой добродетели является сама добродетель, и поэтому мораль имеет безличный, бескорыстный, всеобщий характер. При таком понимании индивид теряет свою личность и обретает нравственное достоинство только в качестве частного случая, простой проекции всеобщего закона. Ницше назвал это «кенигсбергским китаизмом».

4. Рабская мораль *замыкается областью духа, намерений*. В известном смысле

«вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой возможно наслаждаться созерцанием души» (2, 401).

Она представлена в человеке неким вторым человеком, который постоянно недоволен первым, внушает ему сознание виновности и обрекает его на постоянные сомнения, нерешительность, муки. Мораль рассекает человека на две части таким образом, что он идентифицирует себя с одной частью, любит ее больше, чем другую. Здесь тело приносится в жертву душе. В морали человек явлен самому себе, по словам Ницше, не как individuum (буквально: неделимое), а как dividuum (буквально: делимое). И он обречен на постоянное копание в себе, чтобы утихомирить, ублажить, обмануть зверя и таким обманным путем обрести покой, «мир души» — состояние, которое честнее было бы назвать иначе, ибо за ним могут

скрываться и старческая слабость воли, и наступление уверенности, и хорошее пищеварение, и тщеславие, и многое другое.

5. Пожалуй, наиболее полно и рельефно рабская сущность морали выражается в ее *тартюфстве, лицемерии.* Внутренняя лживость всех манифестаций морали, ее выражений, поз, умолчаний и т.п. является в логике рассуждений Ницше неизбежным следствием ложности ее исходной диспозиции по отношению к реальной жизни. Мораль претендует на то, чтобы говорить от имени абсолюта. А абсолюта на самом деле не существует, а если бы даже и существовал, то о нем по определению ничего нельзя было бы сказать. Следовательно, моральные речи — это всегда речи не о том. Далее, мораль противостоит природному эгоизму витальных сил. Но жизнь как жизнь не может не стоять за себя, не может не быть эгоистической — и не в каком-то общем смысле, а в конкретности своих индивидуальных существований. И где эгоизм страстей, инстинкты жизни не получают прямого выхода, там они обнаруживают себя косвенно, подобно тому, как растущее дерево, уткнувшись в препятствие, скрючивается, изгибается и, хоть в бок, хоть в обратном направлении, тем не менее продолжает расти. Мораль, поскольку она остается выражением жизни, не может не выражать ее эгоистической сущности, но только делает она это в прикрытой, превращенной форме.

Фарисейство — не какая-то особая черта, а еще меньше деформация морали, оно представляет собой ее жизненную атмосферу, воздух, которым она дышит, запахи, которые источает. И наиболее фарисейской мораль является тогда, когда предстает в чистом виде, вполне соответствует своему назначению.

«Разве само морализирование не безнравственно?» (2, 349) — задает Ницше риторический вопрос. Особенно много лжи в моральном негодовании, которое, с одной стороны, скрывает неумение, умственную ограниченность, ошибку или иной недостаток негодующего, а с другой стороны, прикрывает тайное вожделение, зависть к самому предмету негодования; давно известно, что люди любят осуждать те пороки, которым втайне хотели бы сами предаваться. Зоркий глаз Ницше находит мораль лживой даже тогда, когда она кажется наиболее искренней и направлена против самой морализирующей личности. Презирающий чтит себя как человека, который презирает, за угрызениями совести скрывается род самодовольства, те, кто своим жалким положением вызывают сострадание, показывают, что «несмотря на всю их слабость у них по крайней мере есть еще одна сила — причинять боль» (1, 273). Моральное восхваление также не отличается особой честностью, в нем Ницше обнаруживает еще больше назойливости, чем в порицании. «Мы не ненавидим еще человека, коль скоро считаем

его ниже себя; мы ненавидим лишь тогда, когда считаем его равным себе или выше себя» (2, 304).

6. Квинтэссенцией стадной морали является *ressentiment*. Ницше любил называть себя психологом. Его исследования моральной психологии во многих отношениях действительно являются уникальными. Но даже на этом фоне выделяется открытие феномена, названного им ressentiment (буквально: вторичное переживание). Это французское слово используется философом для обозначения совершенно особого и исключительно сложного психологического комплекса, являющегося специфическим мотивом, своего рода вирусом морали. Здесь речь идет о нескольких смыслах, наслоившихся друг на друга и образовавших в итоге редкостную психологическую отраву: а) первичные исключительно неприятные эмоции злобы, стыда, отчаяния, вызванные унижением достоинства человека, притом не случайным унижением, а в некотором роде закономерным, вытекающим из его реального, постоянно воспроизводящегося положения по отношению к другим людям; б) воспоминание и вторичное переживание этих эмоций, духовная работа с ними, результатом чего является ненависть и чувство мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью, завистью, вызванные сознанием того, что «они» могут, а «я» нет; в) осознание того, что месть не может быть осуществлена, что обидчик недосягаем для мести, ибо нанесенная им обида — не его каприз и злая воля, а простой рефлекс реально иного — более высокого — положения, что тот самим фактом своего существования обречен быть обидчиком точно так же, как сам он обречен на то, чтобы быть обиженным; г) возникающее чувство бессилия, отчаяния, приводящее к тому, что месть, не имея возможности реализоваться в адекватных поступках, получает идеальное воплощение, в результате чего бессилие трансформируется в силу, поражение становится победой, ressentiment сам обнаруживается в творчестве и порождает ценности.

Эта творческая, ценностно-порождающая работа ressentiment'а состоит в том, что злопамятное, мстительное чувство отрывается от своей вещественной нагруженности, конкретных лиц и социальных положений, становится идеей, приобретая тем самым такой вид, когда ее можно прилагать к чему угодно, и одновременно с этим происходит переворачивание реальных ценностей, в свете которых слабый и сильный меняются местами, жалким

оказывается не ужаленный, а тот, кто жалит (мол, пусть я в кандалах и оплеван, все равно в душе и на весах добра и справедливости я лучше, и на вечном огне буду гореть не я, а мои обидчики). Месть осуществлена, удар нанесен не по конкретному обидчику, не по царю-убийце, а по всему мировому порядку, по всему строю, в котором вообще могут существовать обидчики, цари. Современник Ницше Карл Маркс назвал мораль бессилием, обращенным в действие. Это определение вполне можно приложить к ressentiment'у как механизму, способу психологического существования самой морали. Ницше называет ressentiment *воображаемой местью, местью бессильного, вытесненной ненавистью, измышлением зла.* Это — гнев, который не переходит в поступок, не разряжается в поступках, а обращается вовнутрь и становится формой самоотравления души.

Что касается исторической конкретики ressentiment'а, он существует в двух основных формах — *стадной морали и аскетического идеала.* Стадная мораль экстравертна, выносит вину вовне; аскетический идеал интровертен, переносит вину вовнутрь. Благодатной социальной почвой ressentiment'а являются демократические порядки всеобщего равенства.

Такова в самых общих характеристиках рабская мораль. Она является рабской по той причине, что все ее основные свойства и, самое главное, ее общий воплотившийся в бессильном гневе ressentiment'а дух выражают и обслуживают условия жизни рабов. Мораль могла стать такой, какой она сложилась в европейском культурном регионе, только в том случае, если бы она создавалась рабами. Она есть продукт восстания рабов в той единственной форме, на которую вообще рабы способны. Только морализирующий раб выдвинет вперед качества, которые могут облегчить его страдальческое существование — сострадание, терпение, кротость и т.п. Только он додумается зачислить в категорию зла все мощное, опасное, грозное, сильное, богатое. Только раб поставит знак равенства между понятиями «добрый» и «неудачный», «глупый». Только он будет так превозносить свободу и жажду удовольствий, счастье, сопряженные с чувством свободы. Только раб догадается связать мораль с полезностью. И только он, разумеется, сможет и нуждается в том, чтобы так вывернуть все наизнанку, что отброшенность на свалку жизни, в ее последний ряд, сама низость существования воспринимается как источник внутреннего досто-

инства и надежды. Словом, Ницше додумался до простой вещи: мораль, которую создают рабы, может быть только рабской моралью. Или наоборот: рабскую мораль могли создать только рабы.

Внеморальная мораль сверхчеловека

У Ницше можно найти достаточно много высказываний, способных склонить к выводу, что он не проводит различия между стадной моралью и моралью вообще: определение морали как идиосинкразии[1] декадентства[2] с задней мыслью отомстить жизни, утверждения, что переоценка ценностей состоит в «освобождении от всех моральных ценностей», что сама по себе «никакая мораль не имеет ценности», что она всегда сужает перспективу и т.п. Однако отдельные фразы и даже абзацы из произведений Ницше сами по себе еще не документируют мысль автора. В случае Ницше исключительно важны контекстуальность, общий пафос мысли. В частности, для понимания ницшеанской критики морали существенно важное значение имеют следующие два момента.

Во-первых, *Ницше критикует мораль всегда с моральной точки зрения.* Основной и постоянный аргумент, на котором держится моральный нигилизм Ницше, состоит в том, что мораль умаляет, унижает человека. Более того, он даже апеллирует к понятиям сострадания, любви к человеку. Он отрицает сострадание христиан и социалистов, так как оно является состраданием тех, кто сам страдает, и потому не имеет никакой цены, отрицает его во имя более высокого, подлинного и действительно ценного сострадания сильных и властных натур.

«Наше сострадание более высокое и более дальновидное» (2, 346).

Ницше отвергает мораль, направленную на стадную полезность, благо общины, потому что в рамках такой морали не может существовать мораль любви к ближнему. Он выступает против размягчающего, безвольного этического образа человека, потому что

---

[1] *Идиосинкразия* (греч. idios — своеобразный + synkrasis — смешение) — мед. термин, обозначающий измененную чувственность.

[2] *Декадентство* (фр. décadence; лат. décadentia — упадок) — общее наименование кризисных, упаднических явлений в исскустве рубежа XIX—XX вв.

«вместе со страхом перед человеком, мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему» (1, 430). Словом, мораль против морали, «*высочайшая могущественность и роскошность типа человек*» (1, 413) против низменного, мелкого, расслабляющего и крохоборческого стиля.

Во-вторых, *эта критика осуществляется в рамках концептуально осмысленного взгляда на историческое развитие морали.* Мораль за весь период существования человечества, считает Ницше, прошла три больших этапа. На первом — ценность поступка связывалась исключительно с его последствиями. На втором этапе поступок стали оценивать по его причинам, т.е. по намерениям. В настоящее время начинается третий этап, когда обнаруживается, что намеренность поступков составляет в них лишь «поверхность и оболочку». Если второй этап считать *моральным* в собственном смысле слова (а именно таким было его самоназвание и самосознание), то первый будет *доморальным*, а третий — *внеморальным.* Выделение этих этапов, их содержательная характеристика и обозначение — огромная заслуга и открытие Ницше, нуждающееся в специальном исследовании. В данном случае следует подчеркнуть только тот момент, что ницшеанская критика морали является сугубо исторической и направлена на преодоление ее определенной формы и этапа. Он сам достаточно точно обозначает характер решаемой им задачи:

«Преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление морали» (2, 267).

В реальной истории нравственности, как она складывалась в европейском культурном регионе, явно прослеживаются две основные тенденции — аристократическая (рыцарская) и мещанская (мелкособственническая). Они в их полярности были зафиксированы уже в ранней античности, первая Гомером, вторая Гесиодом. Эти тенденции различаются между собой по общей ценностной диспозиции, составу добродетелей, конкретным носителям и другим признакам. Они соотносились между собой таким образом, что в течение длительного времени аристократический нравственный идеал превалировал, считался образцом достойного поведения. Однако в Новое время на основе симбиоза христианской морали и буржуазной практики произошел коренной перелом, результатом которого явилась общественная победа мещанской нравственной доминанты.

Ницше ясно понимает наличие этих тенденций. Последним сильным временем в его исторической летописи было «расточительное и роковое время Ренессанса», после него уже наступило слабое время — расчетливое, машиноподобное, занятое накоплением, поднявшее на щит добродетели труда, законности, научности. Заметим, что описанное Максом Вебером на социологическом языке совпадение протестантского этоса и духа капитализма значительно раньше и глубже было философски зафиксировано Фридрихом Ницше.

Новую мораль Ницше понимает как выражение и продолжение аристократической тенденции, как возвращение к аристократизму. Он не только открыто становится на точку зрения аристократической морали, но и дает одну из самых глубоких ее характеристик.

Аристократизм (отметим еще раз) для Ницше — определенная жизненная позиция, тип человека, которые в истории, конечно, чаще всего встречались в среде аристократов, но не являются их привилегией. Аристократизм есть синоним высокого, благородного. К аристократическим добродетелям относятся

«прежде всего готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, ее обязанностей и добродетелей, благосклонное охранение и защита того, что не понимают и на что клевещут, — будь это бог, будь это дьявол, — склонность и привычка к великой справедливости, искусство повелевания, широта воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит...» (2, 388). Более всего в аристократической морали чтут правдивость, бесстрашие. В ней «презрением клеймят человека трусливого, малодушного, мелочного, думающего об узкой пользе, а также недоверчивого, со взглядом исподлобья, унижающегося, — собачью породу людей, выносящую дурное обхождение, попрошайку-льстеца и прежде всего льстеца: все аристократы глубоко уверены в лживости простого народа» (2, 382).

Основная особенность человеческого (сверхчеловеческого) типа людей знатной породы, воплощающих новую (сверхморальную) мораль, состоит в том, что они чувствуют себя «не функцией», а «*смыслом*», «чувствуют себя мерилом ценностей». Они самодостаточны в царском величии, проистекающем из готовности и способности к великой ответственности.

Здесь возникает основной вопрос, который мог бы стать самым серьезным упреком этико-нормативной программе Ницше. Ведь этико-нормативная программа не просто осмысливает мораль как выражение человеческой воли в ее самой глубокой, интимной

сущности, она еще обязана показать, каким образом мораль увязывается с природными потребностями индивидуального самоутверждения и с общественными потребностями согласной жизни с другими людьми. Аристократический эгоизм органично стыкуется с природными потребностями индивидуального самоутверждения, так как он сам в значительной степени имеет природный характер (Ницше часто говорит о знатных людях, аристократах, философах, воинах как людях особой породы). Но не закрывает ли она путь к общезначимости моральных ценностей как к основе согласной жизни в обществе — вот в чем состоит вопрос и упрек. Говоря по другому, может ли ницшеанская программа сверхчеловека претендовать на общезначимость и в этом смысле может ли она вообще считаться моралью?

При всем радикально-негативном отношении к морали Ницше не ставит под сомнение ее *основополагающую и незаменимую роль в деле возвышения форм общественной жизни и самого человека.* Он настаивает только на том, что такое возвышение достигается именно через *аристократически-сверхчеловеческую позицию.* Он и называет ее *внеморальной, имморальной по той единственной причине, что она более моральная, чем мораль в традиционно-христианско-социалистическо-гуманистическом смысле слова.*

«Знатный человек помогает несчастному, но не или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи» (2, 382).

Собственно только он и умеет чтить человека, чтить так, чтобы не унижать его демонстрацией жалости и сочувствия. Он прямо и естественно обнаруживает все лучшие моральные качества, включая самоотверженность, которые в стадной и аскетической моральных позициях существовали лишь в превращенной форме.

Более того, только «здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, — настоящая «любовь к врагам своим». Как много уважения к своим врагам несет в себе благородный человек! — а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... он и не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать и есть очень много что уважать!» (1, 427). Знатная, благородная, аристократическая натура не в силу каких-то метафизических требований или иных принуждений, а единственно в силу своего эгоизма обнаруживает «тонкость и самоограничение в обращении с себе подобными... она чтит себя в них и в правах, признаваемых ею за ними» (2, 395). Свои преимущества она считает своими обязанностями. Пафос дистанции, который специфичен для аристократического способа жизни, аристократическая натура трансформирует в стремление к увеличению дистанции в самой душе, в результате чего происходит

«возвышение типа «человек», продолжающееся «самоопределение человека» — если употреблять моральную формулу в сверхморальном смысле» (2, 379).

Внеморальная мораль Ницше вполне является моралью с точки зрения ее роли, места, функций в жизни человека. Ее даже в большей мере можно считать моралью, чем рабскую мораль сострадания и любви к ближнему. Она отличается от последней помимо уже упоминавшихся содержательных различий, по крайней мере, еще двумя важными функциональными особенностями: а) она органична человеку; б) преодолевает беспросветность противоборства добра и зла. Рассмотрим кратко эти особенности.

Отвергая надуманную метафизику свободной воли, Ницше подчеркивает, что на самом деле речь идет о сильной и слабой воле и определяет мораль как

«учение об отношениях власти, при которых возникает феномен «жизнь» (2, 255).

При таком понимании мораль выступает не как надстройка, вторичное или третичное духовное образование в человеке, а как его органичное свойство — мера воли к власти.

«Пусть Ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, — таково должно быть *ваше* слово о добродетели» (2,68).

Добродетельность знатного человека (господина, философа, аристократа) является прямым выражением и продолжением его силы. Он добродетелен не из-за абстрактных норм и самопринуждения (хотя известный аскетизм, готовность к отречению ему свойственны), а самым естественным образом, в силу своей натуры, положения, условий жизни. Добродетель — его защита, его потребность, способ его жизни. Рабская натура тоже выражает свою волю (утверждать себя, быть эгоистом — вполне нормальный, единственно возможный, а потому и единственно достойный способ поведения), но так как эта воля слабая, то она не может найти удовлетворение в поступке и трансформируется в воображаемую месть, принимает превращенную форму морализации. Сильным натурам нет нужды прятаться, уходить в область внутренних переживаний и моральных фантазий, они могут условия своего существования прямо осознать как долженствование. Ницшеанский сверхчеловек есть человек цельный, с волей собранной и сильной, он открыто утверждает себя, в полной уверенности, что он тем самым утверждает жизнь в ее высшем проявлении.

Сверхчеловек (и это вторая особенность способа существования его добродетельности) находится по ту сторону добра и зла. Чтобы правильно осмыслить данное утверждение Ницше, надо иметь в виду, что он придает понятиям добра и зла совершенно определенный смысл и что кроме этой пары в его этике есть еще противоположность хорошего и плохого.

В методологическом плане понятия добра и зла связаны с субъект-объектным образом действительности, в рамках которого основным отношением человека к миру является познавательное отношение: они представляют собой определенные формы переживания, являющиеся результатом вторичного (рефлексивного) отношения к миру. Поскольку как добро, так и зло обусловлены объективно, состоянием мира, то они мыслятся не только противоположными, но и соразмерными. Как гносеология конституирует себя через полярность истины и заблуждения, так и этика, базирующаяся на гносеологии, конституирует себя через полярность добра и зла.

В историческом плане понятия добра и зла являются результатом восстания рабов в морали. Так как рабы не могли реально преодолеть свое невыносимое для человека рабское состояние, то они решили выдать поражение за победу и изобразили своих врагов в качестве персонификации зла. Понятие зла оказывается первичным и как его антипод, «послеобраз» возникает понятие доброго. Рабская мораль вырастает не из самоутверждения, а из «нет» по отношению к другому, внешнему, не-своему. Первичность зла и вытекающая отсюда зависть, тайная мстительность, которые трансформируются в иллюзию добра, ассоциируемого со всем слабым и немощным, хитрый ум и разрушительная мощь зла, которым противостоят нищета духа и бездеятельность добра, настолько специфичны для рабской морали, что ее преодоление равнозначно прорыву по ту сторону добра и зла.

Такой прорыв философски может быть обоснован тем, что бытие отождествляется с человеческой деятельностью.

«Становиться по *ту сторону* добра и зла — оставить *под* собою иллюзию морального суждения. Это требование вытекает из познания, сформулированного впервые мною: *что не существует вовсе никаких моральных фактов*» (2, 585).

Поскольку мораль мыслится как воля к власти, как самоутверждающая воля, то понятие зла, соразмерное добру, может и должно быть исключено, ибо нельзя хотеть зла. Если представлять себе

человека в горизонтали, как, например, распростертое поле, то без понятия зла не обойтись (поле не бывает без сорняков). Но если его представлять вертикально, подобно, например, летящей стреле, то понятие зла оказывается несущественной, исчезающей величиной.

Исторически *прорыв противоположности добра и зла связан с сверхчеловеческой моралью господ.* Знатные люди утверждают себя и довольствуются этим, они своей деятельностью задают критерии оценок и воспринимают ее как позитивную, хорошую. Что касается людей незнатных, подвластных, рабских душ, то их они никак не могут воспринимать в качестве равных хотя бы до такой степени, чтобы считать достойными противниками. Они с ними просто не связываются, они их презирают. Знатное, высокое, благородное есть хорошее, а низменное есть плохое. Плохое от злого отличается тем, что на нем человек не зацикливается, не делает предметом раздумий и переживаний, не ищет метафизических, да и вообще каких-либо иных объяснений — от него он освобождается, стряхивает со своих ног как прах.

«Хорошее и плохое[1] означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к возмездию. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным» (1, 270).

Быть по ту сторону добра и зла — отличительный признак сверхчеловека. Эта установка никак не подрывает мораль, а является в известном смысле ее торжеством. Вот программное заявление самого Ницше:

«*По ту сторону добра и зла*»... Это, по меньшей мере, *не* значит: «по ту сторону хорошего и плохого» (2, 437).

Проблема добра и зла всегда была камнем преткновения этики. С одной стороны, мораль невозможна вне противоположности добра и зла, в рамках которой зло выступает в качестве соразмерной добру силы. Невинность не есть добродетель. Она становится добродетелью, только пройдя через опыт преодоления порока. С другой стороны, мораль отождествляется с добром, мыслится в перспективе, в которой снимается противоположность добра и зла.

---

[1] Следует отметить, что в русском переводе здесь допущена досадно грубая ошибка. Вместо понятий «хорошее и плохое» стоит «добро и зло», что явно искажает мысль Ницше.

Совершенство тоже не есть добродетель, так как оно не знает искушений пороков. Труднейшая проблема состоит как раз в том, чтобы показать, как от морали в первом (человеческом) смысле слова перейти к морали во втором (сверхчеловеческом) смысле слова. Так, например, человеческая история согласно христианской версии начинается с того, что человек вкусил плодов с дерева познания добра и зла и борьба этих начал стала ее основной сюжетной линией. Различие по критерию добра и зла считается основным человеческим различием. В то же время мы узнаем из Евангелия от Матфея, что Бог повелевает солнцу восходить как над добрыми, так и над злыми. С точки зрения божественного совершенства — конечной цели человеческих устремлений — различия добра и зла теряют свой существенный смысл. В этике Канта мораль совпадает с доброй волей и противостоит эмпирическим мотивам себялюбия. Они образуют две параллельные плоскости, которые обречены на взаимоотрицающее сосуществование. Но в то же время они могут сойтись, добродетель может совпасть с началом себялюбия, стать беспорочной, а тем самым перестать быть добродетелью, если предположить бессмертие души и существование Бога. И в религиозной этике христианства, и в философской этике Канта мы видим следующее: а) наряду с собственно моральной реальностью человека предполагается существование внеморальной реальности сверхчеловека, б) переход из первой во вторую невозможно осуществить силами самого человека и в этом смысле он не является сугубо моральным действием. Принципиальная новизна этики Ницше состоит в том, что в ней прорыв по ту сторону добра и зла обосновывается как моральное, человеческое деяние.

«Человек есть мост, а не цель» (2, 142).

В этом смысле пессимистичная этика Ницше оказывается более оптимистичной, чем все оптимистические этические теории до него.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Почему моральный нигилизм Ницше можно считать выражением моральной позиции?
2. Каковы основные характеристики морали рабов?
3. Каково содержание понятия «*ressentiment*»?

4. Что такое *сверхчеловек* Ницше? Можно ли говорить о морали сверхчеловека?
5. Каков смысл выражения Ницше «*по ту сторону добра и зла*»? Чем противоположность добра и зла отличается от противоположности хорошего и плохого?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ницше Ф. К генеалогии морали. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 407—555.
Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 5—46.
Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1995.

МОРАЛИСТЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

ТЕМА 13

Толстой

По мнению Л.Н. Толстого, жизнь человека наполняется нравственным смыслом в той мере, в какой она подчиняется закону любви, понимаемому как ненасилие. *Не отвечать злом на зло, не противиться злу насилием* — таково основное требование толстовской программы достойной жизни.

Произведения, в которых излагается его религиозно-нравственное учение, можно подразделить на четыре цикла: *исповедальный* — «Исповедь», «В чем моя вера» и др.; *теоретический* — «Что такое религия и в чем сущность ее?», «Царство Божие внутри вас», «Закон насилия и закон любви» и др; *публицистический* — «Не убий», «Не могу молчать» и др; *художественный* — «Смерть Ивана Ильича», «Крейцерова соната», «Воскресение», «Отец Сергий» и др.

Жизнь

Л.Н. Толстой (1828—1910) принадлежал к старинному русскому дворянскому роду, получил в наследство титул графа и большое поместье Ясная Поляна (14 км от города Тулы, ныне государственный музей-заповедник), в котором прожил большую часть жизни. Он был также щедро одарен природой: крепкое телосложение дополнялось прекрасной памятью, художественный гений сочетался с феноменальными философско-аналитическими способностями. Он получил очень хорошее домашнее образование, был воспитан в православной вере. Тем не менее в зрелый возраст Толстой, по его собственному признанию, вступил полным нигилистом — человеком, который ни во что не верит.

Его сознательная жизнь подразделяется на две приблизительно равные половины, из которых вторая является полным отрицанием первой.

По характеру занятий жизнь Толстого была разнообразной и насыщенной. Он учился на юридическом факультете Казанского университета, ушел со второго курса. В 1851—1855 гг. служил

офицером на Кавказе и в Крыму, принимал участие в боевых действиях, отличался храбростью. В своем имении он основал школу для крестьян, сам преподавал в ней, издавал педагогический журнал (1858—1863). В течение года служил мировым посредником, в задачу которого входило разрешение споров, возникающих в ходе осуществления крестьянской реформы 1861 г. Дважды предпринимал длительные путешествия по Европе. Занимался вопросами хозяйствования и собственности, вытекавшими из его обязанностей крупного помещика. Основной для Толстого стала писательская деятельность — одна из самых престижных в России. Уже первая автобиографическая повесть «Детство» (1852) и цикл рассказов об обороне Севастополя (1855) принесли ему известность в стране, после романов «Война и мир» (1863—1869) и «Анна Каренина» (1873—1877) он стал знаменит в мире. В 1862 г. он женился на Софье Андреевне Берс, которая стала судьбой Толстого; она была его другом, помощником, биографом, издателем, матерью тринадцати его детей, а также его оппонентом и основным препятствием в христианских поисках. За что бы ни брался Толстой, он всюду становился первым, добивался безусловного признания окружающих.

Жизнь Толстого по всем общепринятым критериям сложилась счастливо. В ней с избытком было все, что обычно высоко ценится людьми, — благосклонность судьбы, сильные страсти, богатство, общественный успех, семейные радости. Однако ничто не приносило ему полного удовлетворения. Он часто оказывался в душевном смятении. В середине семидесятых годов он пережил глубокий внутренний кризис, в результате которого пришел к выводу, что вся его предшествующая жизнь была ложной в своих нравственных основах. Его даже стала преследовать мысль о самоубийстве. Годы кризиса были также годами интенсивной интеллектуальной и душевной работы. Она включала в себя изучение мировых религий, философской классики, самостоятельные теоретические исследования о природе религии, нравственности, веры, систематическую критику догматического богословия, для чего он специально изучил древнееврейский и древнегреческий языки. В стремлении вновь обрести нравственную цельность Толстой в течение года самым добросовестным образом вел жизнь правоверного христианина по критериям православной церкви — со всеми молитвами, постами и т.д. Результатом этой колоссальной духовной работы стало убеж-

дение, что учение Христа было искажено церковью. На самом деле, считал Толстой, Иисус Христос — не Бог, а великий социальный реформатор, суть учения которого составляет заповедь *непротивления злу силою*. Вторую половину своей жизни Толстой посвятил тому, чтобы практиковать, обосновывать и исповедовать идеал ненасилия. Он делал это с такой настойчивостью, что его неортодоксальные взгляды были в 1901 г. осуждены специальным решением Синода русской православной церкви.

Вопрос о том, чем была обусловлена столь резкая перемена жизненных устоев Л.Н.Толстого, как и вообще все такого рода перевороты в индивидуальных человеческих судьбах, не имеет удовлетворительного объяснения. В самом деле, если основы жизни меняются таким образом, что человек духовно становится прямо противоположен тому, чем он был раньше, то это означает, что новое состояние не вытекает из старого, не является его продолжением. Можно было бы предположить, что старое состояние детерминирует новое чисто отрицательным образом, обязывая делать все наоборот. Но и в этом случае остается непонятным, откуда у личности возникает сознание отрицательности своего опыта. В свое время духовно запутавшийся, смятенный Августин Блаженный пережил удивительный переворот, в мгновение превративший его из язычника в христианина. Размышляя над причинами этого превращения и не находя ему никаких объясняющих оснований в своей собственной жизни, Августин пришел к выводу, что случившееся с ним является чудом, доказывающим существование Бога. Рассуждение Августина безупречно: нельзя требовать причинного объяснения тому, почему Савл превращается в Павла, ибо само такое превращение мыслится как разрыв цепи причинно-следственных связей, как чистый акт свободы. Способность человека к изменениям, в особенности к мгновенным преображениям, свидетельствует о том, что человек не умещается в свои собственные поступки и всегда сохраняет возможность вырваться из цепких лап необходимости, свидетельствует об автономии духа.

Духовное обновление личности является одной из центральных тем последнего романа Толстого «Воскресение» (1899), написанного им в период, когда он вполне стал христианином и непротивленцем. Главный герой князь Нехлюдов оказывается присяжным по делу проститутки, обвиняемой в убийстве, в которой он узнает Катюшу Маслову — некогда им соблазненную и брошен-

ную горничную своих тетушек. Этот факт перевернул жизнь Нехлюдова. Он увидел свою личную вину в падении Катюши Масловой и вину своего класса в падении миллионов таких Катюш. Бог проснулся в его сознании, и Нехлюдов нашел ту точку опоры, которая позволила ему взглянуть на жизнь свою и окружающих его в свете абсолютной морали и выявить ее полную внутреннюю фальшь. Ему стало гадко и стыдно. Потрясенный Нехлюдов порвал со своей средой и поехал вслед за Масловой на каторгу. Превращение Нехлюдова из барина, легкомысленного прожигателя жизни в искреннего христианина (христианина не в церковном, а в этическом смысле этого слова) началось на эмоционально-духовном уровне в форме глубокого раскаяния, пробудившейся совести и сопровождалось напряженной умственной работой. Кроме того, в личности Нехлюдова Толстой выделяет, по крайней мере, две предпосылки, благоприятствовавшие такому преображению — острый пытливый ум, чутко фиксировавший ложь и лицемерие в человеческих отношениях, а также ярко выраженную склонность к переменам. Второе особенно важно:

«Каждый человек носит в себе зачатки всех свойств людских и иногда проявляет одни, иногда другие и бывает часто совсем непохож на себя, оставаясь все между тем одним и самим собою. У некоторых людей эти перемены бывают особенно резки. И к таким людям принадлежал Нехлюдов» («Воскресение». Ч. I. Гл. LIX).

Если перенести толстовский анализ духовной революции Нехлюдова на самого Толстого, то мы увидим много схожего. Толстому также в высшей степени была свойственна склонность к резким переменам; он пробовал себя на разных поприщах. На опыте собственной жизни он испытал все основные мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, и пришел к выводу, что они не приносят успокоения душе. Именно эта полнота опыта, не оставлявшая иллюзий, будто что-то новое из земного ряда может придать жизни самодостаточный смысл, стала важной предпосылкой духовного переворота.

Толстой обладал также необычайно высокой силой интеллекта; его пытливый ум был нацелен на постижение тайны человека, а основным экспериментальным полем его экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь. Жизнь и размышление о ней в биографии Толстого переплелись настолько тесно, что можно сказать: он жил, чтобы размышлять и размыш-

лял, чтобы жить. Чтобы жизненный выбор получил достойный статус в глазах Толстого, он должен был оправдаться перед разумом, пройти проверку на логическую прочность. При таком постоянном бодрствовании разума оставалось мало лазеек для обмана и самообмана, прикрывавших изначальную безнравственность, оскорбительную бесчеловечность так называемых цивилизованных форм жизни. В их разоблачении Толстой был беспощаден; и хотя фронтальную атаку на них он повел лишь во второй половине своей жизни, тем не менее социально-критический дух ему был свойствен всегда.

Есть аналогия с нехлюдовской моделью и в том, как протекал духовный кризис Толстого. Он начался с непроизвольных внутренних реакций, свидетельствовавших о неполадках в строе жизни.

«...Со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?»[1]

Это наваждение, переросшее в навязчивую мысль о самоубийстве, стало источником и предметом страстной мыслительной работы. Прежде всего обдумывания требовало то обстоятельство, что отравление жизнью у Толстого произошло тогда, когда у него было все, что «считается совершенным счастьем», и он мог жить довольной добропорядочной жизнью, всеми почитаемый и любимый.

Но что же послужило внешним толчком к духовному преображению Толстого, что в его случае сыграло ту роль, которую в случае Нехлюдова сыграла встреча с Катюшей Масловой? Если вообще существовал внешний фактор, спровоцировавший внутренний кризис и духовный мятеж Толстого, то им, по всей видимости, явился 50-летний рубеж жизни. Почти всюду, где Толстой говорит о происшедшей с ним перемене, он в той или иной форме ссылается на 50-летие. Сам период кризиса длился не менее четырех-пяти лет. В марте 1877 г. Софья Андреевна в дневнике со слов Толстого пишет о страшной религиозной борьбе, в которой он находится в последние два года. Следовательно, в 1875 г. это

[1] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. в 90 т. М., 1957. Т. 23. С. 10. Далее ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием тома (цифра перед запятой) и страниц (цифра после запятой).

уже началось. В «Исповеди» Толстой говорит, что в пятьдесят лет он думал о самоубийстве. Сама «Исповедь» — первое изложение вновь выработанных убеждений Толстого — была начата в 1879 г. В апреле 1878 г. Толстой после 13-летнего перерыва решает возобновить ведение дневника (кстати, то же самое делает Нехлюдов в период начавшегося просветления).

Пятидесятилетие — особый возраст в жизни каждого человека, предметное напоминание, что жизнь имеет конец. И Толстому оно напоминало о том же самом. Проблема смерти волновала Толстого и раньше. В рассказе «Три смерти» (1858) он рассматривает разные отношения к ней. Толстого, обладавшего необычайной витальной силой и колоссальными аналитическими способностями, смерть, в особенности смерть в форме законных убийств, всегда ставила в тупик. В конце второго севастопольского рассказа (1855) есть рассуждение в духе христиански мотивированного пацифизма. В 1866 г. он безуспешно защищал в суде солдата, ударившего командира и обреченного на смертный приговор. Особенно сильно подействовали на Толстого смертная казнь на гильотине, которую он наблюдал в Париже в 1857 г., («Целовал Евангелие, и потом — смерть, что за бессмыслица» — 47, 121), а позже — смерть любимого старшего брата Николая в 37-летнем возрасте в 1860 г. («Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умер» — 47, 8). Толстой давно стал сомневаться в идеологии прогресса, задумываться над общим смыслом жизни, соотношении жизни и смерти. Однако раньше это была боковая тема, теперь она стала основной; теперь уже смерть воспринималась как личная перспектива, как скорый и неизбежный конец. Встав перед необходимостью выяснить личное отношение к смерти (а для Толстого это означало разумно обосновать смерть, выработать сознательное отношение к ней, т.е. так обосновать и выработать такое отношение, которое позволяло бы жить осмысленной жизнью с сознанием неизбежной смерти), Толстой обнаружил, что его жизнь, его ценности не выдерживают проверки смертью.

«Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче — завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется,

кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?» (47, 13).

Эти слова Толстого раскрывают и природу, и непосредственный источник его духовного недуга, который можно было бы обозначить как панику перед смертью. Честный человек и мужественный мыслитель, он ясно понял, что только такая жизнь может считаться осмысленной, которая способна утверждать себя перед лицом неизбежной смерти, выдержать проверку вопросом: «*Из чего же хлопотать, ради чего вообще жить, если все будет поглощено смертью?*» Толстой решился замкнуть на себя провода невероятного напряжения — жизнь и смерть. Он поставил перед собой самую дерзновенную цель — найти то, что неподвластно смерти.

Смысл жизни

В усилиях выйти из глубокого духовного кризиса Л.Н. Толстой задумался над тем, а) отчего, в силу каких причин встает перед человеком вопрос о смысле жизни и б) в чем заключается его содержание. По первому пункту он пришел к заключению, согласно которому *человек вопрошает о смысле жизни тогда, когда он сам живет бессмысленно*, ведет неправильную жизнь. Неправильной, бессмысленной жизнь оказывается тогда, когда человек прожигает ее — подходит к жизни так, как если бы за ней ничего не было. По второму пункту Толстой сделал следующий вывод: поскольку жизнь кажется бессмысленной из-за ее бренности, то *вопрос о смысле жизни есть вопрос о таком содержании жизни, которое не кончается вместе с самой жизнью*. Когда человек спрашивает о смысле жизни, он спрашивает о том, что в ней есть бесконечного, бессмертного, вечного. Философы, как, например, Шопенгауэр, говорившие о совершенной суетности, бессмысленности существования, в действительности не отвечали на вопрос, а только повторяли его. Вопрос требует выявить отношение конечного к бесконечному, смертного к бессмертному, а они утверждают, что жизнь конечна, все подвержено тлену и забвению.

Жизнь, лишенная смысла, не может получить санкции разума, она невозможна как разумная жизнь. Здесь есть два аспекта: логический и нравственный.

Логический аспект состоит в том, что разум, отрицающий смысл жизни, отрицает одновременно самого себя.

«Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни?» (47, 29).

Разум — существенный факт человеческой жизни. Его утверждение о бессмысленности жизни есть утверждение о собственной бессмысленности или неразумности. А разуму, утверждающему собственную неразумность, можно верить не больше, чем лжецу из старого парадокса, который утверждает, что он лжец.

Рассмотренный в нравственном аспекте тезис о бессмысленности жизни оказывается глубоко фальшивым. Признать жизнь бессмыслицей — значит признать ее злом. Если принимать этот вывод всерьез, в его нравственно обязывающем значении, то отсюда с необходимостью следует требование покончить со злом, прежде всего покончить со злом в самом себе.

«Никто не мешает нам с Шопенгауэром, — пишет Толстой, — отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать» (47, 30).

Если бы те, кто считает жизнь суетной бессмыслицей, злом, действительно так думали, они бы давно покончили с жизнью и были бы лишены возможности рассуждать о том, что она бессмысленна.

Смысл жизни не может заключаться в том, что умирает вместе со смертью человека. Он не может заключаться в жизни для себя, для других и даже для человечества, ибо все это не вечно. Вопрос о смысле жизни подводит к понятию Бога. Им обозначается бесконечное, бессмертное начало, в сопряжении с которым жизнь обретает смысл. Больше о Боге ничего определенного сказать нельзя, это — предел разума, устанавливаемый самим разумом. В силах разума доказать, что Бог существует, но не в его силах сказать, что такое Бог. Толстой уподобляет понятие Бога понятию бесконечного числа. Бесконечное число выводится из сложения, знание о существовании Бога выводится из вопроса: откуда я?

Стремление к Богу как к изначальной полноте истины есть свобода. Не знай человек никакой истины или знай ее всю, он не был бы свободен. Свобода связана со срединностью человеческого бытия и состоит в движении от ме́ньшей истины к большей. Как считает Толстой, существуют истины троякого рода. Во-первых, истины, уже ставшие привычкой. Во-вторых, истины, которые еще остаются смутными. И те и другие являются сферой необходимости. В-третьих, истины, которые уже стали совершенно ясными, но

еще не превратились в привычку. По отношению к ним обнаруживается свобода человека. Свобода ведет человека по пути к Богу.

Признание Бога как источника жизни и разума предопределяет совершенно определенное отношение человека к нему, которое Толстой, следуя Евангелиям, уподобляет отношению сына к отцу, работника к хозяину. *Суть отношения человека к Богу умещается в короткую формулу: не как я хочу, а как он хочет.* Это есть формула любви, которая есть одновременно и формула добра.

Любить Бога — таков высший закон жизни и нравственный императив человека, вытекающий из его объективного положения в мире. Так как человек не знает о Боге ничего кроме того, что тот существует, то его отношение к нему реализуется не прямо, а косвенно — через правильное отношение к другим людям и правильное отношение к самому себе. Правильное отношение к другим людям есть братское отношение, оно вытекает из того, что все люди находятся в одинаковом отношении к Богу, они — его дети. Правильное отношение к себе есть спасение души, оно определяется тем, что именно душа является средоточием божественного начала в человеке. Из этих двух отношений первичным, базовым является отношение к себе. Сознание степени несоответствия с непостижимой полнотой божественного идеала — таков критерий правильного отношения к себе. Человек, понимающий, что он бесконечно далек от совершенства, всегда будет стремиться к тому, чтобы находиться по отношению к другим в положении слуги, а не господина.

Понятия Бога, свободы и добра Толстой рассматривает как смысложизненные понятия. Они ориентируют конечную человеческую жизнь в направлении ее бесконечного начала. В послесловии к «Крейцеровой сонате» Толстой говорит о двух способах ориентации в пути: в одном случае путь обозначается через конкретные предметы, которые последовательно должны встретиться на нем; во втором случае указывается только направление движения, контролируемое компасом. Точно так же существует два способа нравственного руководства: при одном дается точное описание обязательных поступков (соблюдай субботу, не кради и т.д.), при втором задается недостижимое совершенство идеала. С помощью идеала, как и с помощью компаса, можно только установить степень отклонения от пути. Смысл жизни и есть идеал; его назначение — быть укором человеку, указывать ему на то, чем он не является.

Не противься злому

Наиболее точное понимание смысла жизни как идеала, движения к бесконечному дает Иисус Христос, все учение которого есть метафизика и этика любви. Наряду с вечным идеалом Христос в прямой полемике с законом Моисея формулирует пять конкретных заповедей (Мф., 5 : 21—48): не гневайся; не оставляй жену; не присягай; не противься злому; не считай врагами людей других народов. Эти заповеди — метки на бесконечном пути к совершенству. Все они являются отрицательными, указывают на то, что люди могут уже не делать. Центральной в христианском пятисловии Толстой считал четвертую заповедь «Не противься злому», которая налагает абсолютный запрет на насилие.

Толстой дает три постепенно углубляющихся определения насилия: а) физическое пресечение, убийство или угроза убийства; б) внешнее воздействие; в) узурпация свободной воли. В его понимании насилие тождественно злу и прямо противоположно любви. Любить — значит делать так, как хочет другой. *Насиловать — значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие. Заповедь непротивления является негативной формулой закона любви.*

Непротивление переводит человеческую активность в план внутреннего нравственного самосовершенствования. Всякое насилие, каким бы сложным ни был его причинный ряд, имеет последнее звено — кто-то должен выстрелить, нажать кнопку и т.д. Самый надежный путь искоренения насилия состоит в том, чтобы начать с этого последнего звена — с индивидуального отказа участвовать в насилии. Если не будет начала, то не будет и смертной казни. Толстой анализирует аргументы обыденного сознания против непротивления: учение о непротивлении прекрасно, но его трудно исполнить; нельзя одному идти против всего мира; непротивление сопряжено со слишком большими страданиями. Он раскрывает логическую противоречивость этих аргументов и их фактическую несостоятельность. Учение Христа не только нравственно, но и благоразумно, оно учит не делать глупостей.

Если, считает Толстой, каждый через непротивление будет заботиться о спасении своей души, то именно это и откроет путь к человеческому единению. Исходная задача, которую предстоит решить, состоит в следующем: как преодолеть общественные кон-

фликты, которые приняли форму нравственного противостояния, *каким образом разрешить столкновения людей, когда одни считают злом то, что другие считают добром?* Люди тысячелетиями пытались выйти из этой ситуации путем противостояния злу злом с помощью справедливого возмездия по формуле «око за око». Они исходили из предпосылки, что зло должно быть наказано, более добрые должны обуздать более злых. Но откуда мы знаем, где зло, кто более добрый, а кто более злой? Ведь суть конфликта как раз и состоит в том, что у нас нет общего критерия зла. Не может быть того, пишет Толстой, чтобы более добрые властвовали над более злыми. Каин убивает Авеля, а не наоборот. В такой ситуации, когда нет согласия по вопросу о добре и зле, есть только одно решение, которое ведет к согласию — никто не должен противиться насилием тому, что он считает злом. Говоря по-другому, никто не должен вести себя так, будто он знает, что такое зло.

Непротивление Толстой рассматривал как приложение учения Христа к общественной жизни, социальную программу Христа. *Непротивление злу* в его понимании — это единственно *эффективная форма борьбы со злом.* Насилие, в особенности государственное насилие, в значительной мере держится на поддержке со стороны тех, против кого оно применяется. Поэтому простое неучастие в насилии, достигаемое через непротивление, уже есть его ослабление. Кроме того, Толстой говорит не вообще о непротивлении злу, он говорит о непротивлении злу насилием, физической силой. Это не исключает противление злу другими — ненасильственными методами. Толстой не разрабатывал тактику коллективного ненасильственного сопротивления, но его учение допускает и даже предполагает ее. Сфера действия такой тактики — духовное влияние, ее типичные формы — убеждение, спор, протест и т.д. Толстой назвал свой метод революционным. Смысл толстовского непротивления не в том, чтобы добиться пропуска в рай, а в том, чтобы качественно преобразовать отношения в обществе — через изменение духовных основ жизни достигать мира между людьми.

Ненасилие как закон

Заповедь непротивления соединяет учение Христа в целое только в том случае, если понимать ее не как изречение, а как закон — правило, не знающее исключений и обязательное для исполнения.

Допустить исключения из закона любви — значит признать, что могут быть случаи нравственно оправданного применения насилия. А это невозможно. Если допустить, что кто-то или в каких-то обстоятельствах может насилием противиться тому, что он считает злом, то точно так же это может сделать и любой другой. Ведь все своеобразие ситуации, из которой вытекает идея непротивления, как раз и состоит в том, что люди не могут прийти к согласию по вопросу о добре и зле. Если мы допускаем хоть один случай «оправданного» убийства, то мы открываем их бесконечную череду. Современник Толстого известный естествоиспытатель Э. Геккель пытался, апеллируя к естественным законам борьбы за существование, обосновать справедливость и благотворность смертной казни, как он выражался, «неисправимых преступников и негодяев». Возражая ему, Толстой спрашивал:

«Если убивать дурных полезно, то кто решит: кто вредный. Я, например, считаю, что хуже и вреднее г-на Геккеля я не знаю никого, неужели мне и людям одних со мной убеждений приговорить г-на Геккеля к повешению?» (37, 74).

Этот аргумент против насилия, который впервые был выставлен в евангельском рассказе о женщине, подлежащей избиению, является, по существу, неотразимым: где тот безгрешный, кто может безошибочно судить о добре и зле и сказать нам, когда и в кого можно бросать камни?!

Толстой считал также несостоятельной утилитаристскую аргументацию в пользу насилия, согласно которой насилие оправдано в тех случаях, когда оно пресекает большее насилие. Когда мы убиваем человека, который занес нож над своей жертвой, мы никогда не можем с полной достоверностью знать, привел ли бы он свое намерение в действие или нет, не изменилось ли бы что-нибудь в последний миг в его сознании (см. 37, 206). Когда мы казним преступника, то мы опять-таки не можем быть стопроцентно уверены, что преступник не изменится, не раскается и что наша казнь не окажется бесполезной жестокостью. Но и допустив, что речь идет о преступнике закоренелом, который бы никогда не изменился, казнь не может быть прагматически оправдана, ибо казни так воздействуют на окружающих, в первую очередь близких казнимому людей, что порождают врагов вдвое больше и вдвое злее, чем те, кто были убиты и зарыты в землю. Насилие имеет тенденцию воспроизводиться в расширяющихся масштабах. Поэтому сама идея ограниченного насилия и ограни-

чения насилия насилием является ложной. Именно эта-то идея и была отменена законом непротивления.

Иисус сказал людям: «Вы думаете, что ваши законы насилия исправляют зло; они только увеличивают его. Вы тысячи лет пытались уничтожить зло злом и не уничтожили его, а увеличили его. Делайте то, что Я говорю и делаю, и узнаете правда ли это» (23, 329).

Эмпирически насилие легко совершить и, к сожалению, оно постоянно совершается. Но его нельзя оправдать. Его нельзя обосновать разумом как человеческий акт, как христианский акт. Толстой ведет речь о том, может ли существовать право на насилие, на убийство. Его заключение категорично — такого права не существует. *Если мы принимаем общечеловеческую мораль*, христианские ценности, если мы говорим, что люди равны перед Богом, равны в своем нравственном достоинстве, *то нельзя обосновать насилие человека над человеком, не попирая законы разума и логики.* Каннибал в рамках своего каннибальского сознания мог обосновать насилие. Ветхий человек в рамках своего старозаветного сознания, проводящего различие между людьми своего народа и других народов, тоже мог обосновать насилие. Но современный человек, руководствующийся идеями человеколюбия, не может этого сделать. Поэтому-то Толстой считал смертную казнь формой убийства, которая намного хуже, чем просто убийство из-за страсти или другим личным поводам. Оно хуже своей холодной систематичностью и претензией на оправданность, законность. Вполне можно понять, что человек в минутной злобе или раздражении совершает убийство, чтобы защитить себя или близкого человека, можно понять, что он, поддавшись коллективному внушению, участвует в совокупном убийстве на войне. Но нельзя понять, как люди могут совершать убийство спокойно, обдуманно, как они могут считать убийство необходимым. Это было выше толстовского разумения.

«Смертная казнь как была, так и осталась для меня одним из тех людских поступков, сведения о совершении которых в действительности не разрушают во мне сознания невозможности их совершения» (37, 69).

Л.Н. Толстой говорит, по сути дела, очень простую вещь: насилие несовместимо с моралью и разумом, и тот, кто желает жить по морали и разуму, никогда не должен совершать его.

Американец Дж. Кеннан рассказывает о своей беседе с Л.Н. Толстым, в ходе которой он поставил перед ним прямой вопрос, стал ли бы он, великий писатель граф Л.Н. Толстой, убивать грабителя, готового убить невинную жертву, если нет

никакой другой возможности спасти жизнь этого последнего. Толстой на это ответил: «Если бы я увидел в лесу медведя, который собирается задрать крестьянина, я бы размозжил ему голову топором, но я бы не убил человека, готового сделать то же самое»[1]. В данном случае Толстой на конкретном эпизоде лишь повторил истину, которая в обществе является таким же непреложным законом, как в природе — закон тяготения; «не противься злому — значит не противься злому никогда» (23, 313).

Люди в массе своей не исполняют закон ненасилия, даже не верят ему. Почему? Толстой называет две основные причины этого. Первая состоит в многотысячелетней традиции опоры на закон насилия. Толстой вопреки распространенным суждениям его критиков (в частности, русского философа И.А. Ильина, написавшего специальную антитолстовскую книгу с характерным названием «О противлении злу силою») не стоит на позиции абстрактно-моралистического отрицания насилия. Он допускает оправданность государственного насилия в прошлом и даже настоящем. В исторической обоснованности насилия лежит объяснение его исторической инерции. Он понимает также различие между разными видами насилия, например, между насилием государства, президента, генералов, прокуроров и насилием частных лиц, разбойников и прочих насильников, считая первый род насилия много хуже второго. Вторая причина заключается в целенаправленном искажении христианского учения со стороны христианских церквей. Это искажение выразилось в том, что а) каждая из церквей объявила себя единственной хранительницей истины христианства; б) само учение свела к символу веры, призванному подменить Нагорную проповедь; в) по сути, отменила четвертую заповедь, санкционировав войны и жестокости. *Учение Христа из сферы нравственных обязанностей и поступков переместилось в область внутренних надежд и мечтаний.* В результате насилие получило дополнение и продолжение в обмане. В христианском мире сложилась противоестественная ситуация, когда люди исповедуют то, что они на деле отрицают.

Закон ненасилия — основное испытание и предметное поле свободы современного человека. Его истинность уже ясна, но закон этот далеко еще не стал повседневной привычкой. Нравственная задача современного человека и состоит в том, чтобы привести свою жизнь в соответствие с истиной закона ненасилия.

---

[1] Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников. В 2 т. М., 1978. Т. 1. С. 369.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Чем был вызван духовный переворот в жизни Л.Н. Толстого?
2. Почему утверждения о бессмысленности жизни рассматриваются Л.Н. Толстым как следствия непонимания самого вопроса о смысле жизни?
3. Как, с точки зрения Толстого, закон любви Иисуса Христа соотносится с древним законом Моисея?
4. Почему заповедь непротивления злу Толстой считает основной в учении Иисуса Христа?
5. Означает ли непротивление злу насилием примирение со злом?
6. Почему, с точки зрения Толстого, нравственные заповеди могут быть только отрицательными, иметь форму запретов?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? // Полн. собр. соч. в 90 т. М., 1957. Т. 23.

Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // *Ильин* И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 6—133.

ТЕМА 14
Швейцер

Альберт Швейцер понимал мораль как *благоговение перед жизнью*. При этом речь шла о благоговении перед жизнью *во всех ее формах*, когда сорвать одуванчик в поле — такое же зло, как и убить человека. Швейцер считал, что по критерию нравственной ценности человек не выделяется среди живых существ. Его этика не является гуманистической в традиционном смысле слова. Ее скорее можно назвать виталистской. Она универсальна.

Принцип благоговения перед жизнью приходит в столкновение с эгоизмом, понимаемым в широком значении как самоутверждение человека, его стремление к счастью. Мораль и счастье — соразмерны в своих властных притязаниях на человека, одинаково важны для него и в то же время взаимно исключают друг друга. Швейцер разводит эти понятия по времени, считая, что первую половину жизни человек должен посвятить себе, своему счастью, а вторую половину жизни отдать нравственному подвижничеству. И чем лучше человек послужит себе в первой — эгоистической, «языческой» — половине жизни (разовьет свои силы, способности, умения и т.д.), тем лучше он сможет служить другим людям во второй — моральной, «христианской» — ее половине.

Учение Швейцера наиболее полно изложено в его труде «Культура и этика» (1923)[1].

Жизнь

Альберт Швейцер родился в 1875 г. вторым ребенком в семье священника Людвига Швейцера в небольшом городке Кайзерберге в Верхнем Эльзасе. Его мать также была дочерью священника. Вскоре после рождения сына семья переехала в расположенный неподалеку городок Гюнсбах, где, как пишет Швейцер, он вместе со своими тремя сестрами и братом счастливо провел юношеские годы. Он рос в скромном достатке, в заботах любящих, хотя и строгих, родителей. Альберта отличали нравственная впечатлитель-

[1] Эта работа включена в однотомное собрание сочинений мыслителя: *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием страниц.

ность и достаточно ярко выраженная сила воли. Следующие два рассказанные самим Швейцером эпизода показывают, как он заботился о своем нравственном даровании, выковывал свой характер.

В 7—8-летнем возрасте Альберт вместе с другом сделали себе рогатки. Однажды воскресным утром друг пригласил его пострелять из рогаток птиц. Это предложение показалось Альберту ужасным, но он не посмел отказаться из-за страха быть осмеянным. Когда они, словно индейцы, залегли вблизи дерева, на котором ранним утром беззаботно пели птицы, и вложили камушки в рогатку, раздался звон церковных колоколов. Альберт воспринял этот звон как небесный глас, выбросил рогатку, вспугнул птиц, чтобы спасти их от рогатки друга и уверенно побежал домой. Так он усвоил заповедь «не убий».

Через Гюнсбах время от времени на тележке, запряженной ослом, проезжал еврей по имени Мойша, который вел мелкую торговлю. Деревенские мальчишки имели дурную привычку бежать за ним и дразнить — громко выкрикивая его имя, строили ему рожи. Мойша в таких случаях шел молча, безропотно, только иногда оборачивался лицом к ребячьей ватаге, улыбаясь смущенно и доброжелательно. Маленький Альберт дважды, желая показать себя взрослым, участвовал в этом преследовании. Но вскоре он изменил свое поведение — стал демонстрировать дружеское отношение к Мойше, брал его за руку и стоя рядом с ним проходил по деревне. Позже он назвал Мойшу своим великим воспитателем, научившим его молча сносить преследования.

Жизнь Альберта Швейцера складывалась вполне благополучно. У него рано обнаружились разнообразные дарования, которые в сочетании с приобретенными в ходе семейного воспитания протестантскими добродетелями — трудолюбием, упорством и методичностью — предопределили успешную карьеру. Он закончил гимназию, затем Страсбургский университет, где изучал теологию и философию. Продолжил обучение философии и музыке в Париже. К тридцати годам Альберт Швейцер был уже признанным теологом, многообещающим философом, органистом, мастером органостроения, музыковедом. Его книга о Бахе принесла ему европейскую известность. Он был удачлив в службе, имел широкий круг друзей. На подходе к вершинам славы он решает все разом поменять: Европу на Африку, профессиональный труд на служение страждущим, поприще ученого и музыканта на скромную долю врача, ясное благополучное будущее на неопределенную жизненную перспективу, сопряженную с неимоверными трудностями и непредсказуемыми опасностями. Это был выбор, который, собственно говоря, и сделал Швейцера Швейцером. Почему он это сделал? Ни сам Швейцер, ни его исследователи не смогли ответить на этот вопрос сколько-нибудь убедительно.

Рассмотрим прежде всего фактическую сторону дела. Вот как описывает сам Швейцер историю этого растянувшегося на многие годы решения: «Однажды солнечным летним утром, когда — а это было в 1896 году — я проснулся в Гюнсбахе во время каникул на Троицын день, мне в голову пришла мысль, что я не смею рассматривать это счастье как нечто само собою разумеющееся, а должен за него чем-то отплатить. Раздумывая над этим, лежа еще в постели, в то время, когда за окном пели птицы, я пришел к выводу, что было бы оправданным до тридцати лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению человеку»[1]. Вопрос о том, чем и как он конкретно будет заниматься после тридцати лет, Швейцер тогда оставил открытым, доверившись обстоятельствам. Годы шли, приближаясь к обозначенному рубежу. И однажды, осенью 1904 г., он увидел на своем столе среди почты зеленую брошюру ежегодного отчета Парижского Миссионерского общества. Откладывая ее в сторону, чтобы приступить к работе, он вдруг задержался взглядом на статье «В чем испытывает острую нужду миссия в Конго?» и стал читать. В ней содержалась жалоба на нехватку людей с медицинским образованием для миссионерской работы в Габоне, северной провинции Конго, и призыв о помощи. «Закончив чтение, — вспоминает Швейцер, — я спокойно принялся за работу. Поиски завершились»[2].

Однако прошел еще год, прежде чем он объявил о своем решении родным и друзьям (до этого он поделился своими мыслями лишь с одним не названным им близким другом). Это был год раздумий, взвешивания своих сил и возможностей, строгой рациональной проверки намерения на осуществимость. И он пришел к заключению, что способен поднять намеченное дело, что для этого у него хватит здоровья, энергии, выдержки, здравого смысла, и в случае неудачи — стойкости, чтобы пережить крах. Теперь оставалось только легализовать принятое решение. 13 октября 1905 г., будучи в Париже, он опустил в почтовый ящик письма, в одном из которых снимал с себя обязанности по руководству семинарией св. Фомы в Страсбурге, а в остальных извещал родителей и ближайших знакомых о том, что начиная с зимнего семестра он становится студентом медицинского факультета и намерен по окончании его поехать врачом в Экваториальную Африку. Здесь примечательно то, что швейцеровская трехступенчатая модель принятия решения воспроизводит выявленную еще Аристотелем схему морального выбора: а) общая ценностная ориентация, мотивационная определенность воли; б) конкретное намерение, рациональная калькуляция противоборствующих сил, выбор средств; в) решение.

---

[1] *Schweitzer A.* Aus meinen Leben und Denken. Hamburg, 1975. S. 72.
[2] Ibid. S. 75.

Решение Швейцера вызвало среди родных и друзей настоящий переполох. Недоумение и непонимание переходило в активное противодействие. О нравственной невыносимости сложившейся обстановки свидетельствует то, что сам Швейцер находил наиболее приемлемой реакцию тех, кто предположил, будто он просто слегка тронулся умом. Но никакие эмоциональные оценки и благоразумные доводы не могли его поколебать. Ведь принятое решение было не началом, а итогом почти десятилетних раздумий. Швейцер лишь еще более укрепился в утверждении, что нельзя навязывать другим людям своих мнений и оценок, живо почувствовал безнравственность любых попыток вторжения в чужую душу. Много раз повторит он в своих произведениях и свято будет всю жизнь блюсти заповедь: «Не судите других».

Объясняя свой выбор (а это самое глубокое из приводимых объяснений), Швейцер ссылается на ответственность европейцев перед страдающими народами Африки, полагая, что отношения между ними напоминают евангельскую притчу о богаче и нищем Лазаре. Мы, считал он, грешим так же, как богатый от недомыслия своего согрешил перед бедным, который лежал у его ворот, ибо не поставил себя на его место и не захотел послушаться голоса сердца. Здесь воспроизводится ход мыслей, которыми руководствовался Швейцер, но все-таки не дается ответа на вопрос, почему именно эти мысли завладели им. Мысль о вине, о необходимости платы за счастье и благополучие приходит ко многим людям, но не у всех она становится руководством к действию. Да и Швейцеру в то солнечное утро она открылась не в первый раз. Но почему-то именно тогда она полностью завладела им, перевернув в итоге всю его жизнь.

Объяснения исследователей расходятся столь значительно, что уже одно это свидетельствует об их неудовлетворительности. Одни выводят (по контрасту) выбор Швейцера из благополучия его жизни, другие рассматривают его как реакцию на испытанные им несправедливости. Но жизнь Швейцера не была такой благополучной, чтобы естественным образом перейти в свою противоположность, а испытанные им страдания не были так велики, чтобы подавить все другие мотивы. Во всяком случае многие страдальцы и счастливцы, подобные Швейцеру, не обнаружили склонности к таким решениям.

Дать удовлетворительное объяснение духовному перевороту в жизни Альберта Швейцера, как и всем подобным переворотам, в чем мы уже могли убедиться на примере Л.Н. Толстого, не представляется возможным. Здесь мы очень близко соприкасаемся с тайной свободной воли.

Альберт Швейцер закончил медицинский факультет, занялся врачебной практикой, защитил диссертацию по медицине и в 1913 г. вместе с женой Еленой Бреслау, на которой женился за год до этого, отправился в Африку, в ставшее с тех пор знаменитым местечко Ламбарене. Там он сразу же приступил к врачебной деятельности и начал строить больницу, средства на которую были заблаговременно собраны еще перед отъездом. Швейцер остался верен избранному пути до конца своей долгой жизни. Он много раз приезжал в Европу, оставаясь в ней иногда по несколько лет, среди прочего и даже в первую очередь для того, чтобы добыть деньги для своей больницы, которая со временем разрослась в небольшой медицинский городок. Однако основным его делом было лечение больных в Африке.

Наряду с врачебной практикой А. Швейцер активно включился в борьбу за запрещение атомного оружия, за что был удостоен Нобелевской премии мира за 1952 г.

Начиная с первой диссертации «Философия религии И. Канта» (1899) и до конца жизни Швейцер вел целеустремленную исследовательскую работу в области этики и теологии, итогом которой стало его учение благоговения перед жизнью.

В личности Швейцера удивительно гармонично сочетались две черты, которые, на первый взгляд, исключают друг друга — индивидуализм и самоотверженность.

Индивидуализм Швейцера отмечали многие исследователи. Об этом же говорит и он сам. Это верно, если иметь в виду, что он слушался только самого себя, действовал в одиночку. За индивидуализмом Швейцера скрыто убеждение, согласно которому индивид должен делать только то, за что он может взять на себя всю полноту ответственности.

Швейцер выступает, по его собственным словам, носителем индивидуального действия — действия, направленного непосредственно от человека к человеку. Он организует свою жизнь таким образом, чтобы его действия в их непосредственном содержании и во всех их возможных последствиях имели ясный, однозначный

характер, оставаясь в русле заданного им первоначального замысла. И в этой связи особо примечательны два факта его биографии.

Как известно, Швейцер не раз пытался реализовать свой принцип служения человеку: в студенческие годы он хотел принять участие в попечении о беспризорных детях, позже занимался устройством жизни бродяг и людей, отбывших тюремное заключение. Однако эта деятельность не удовлетворяла его, ибо ставила в зависимость от филантропических организаций, далеко не всегда безупречных. Да и общая атмосфера благотворительной деятельности, которая во многих случаях является самообманом нечистой совести, не могла удовлетворить остро ощущавшего любую фальшь Швейцера. Работа в Африке привлекала его именно независимостью от официальной благотворительности. При этом вначале он намерен был поехать туда миссионером, но с удивлением обнаружил, что для руководителей Парижского Миссионерского общества тонкости теологических убеждений имели куда более важное значение, чем готовность к христианскому служению. И тогда он решает работать только врачом, чтобы свести к минимуму эту зависимость от Миссионерского общества. Во имя следования принципу индивидуального действия (хотя, разумеется, не единственно ради этого) Швейцер взваливает на себя тяжелейший труд изучения медицины, совершенно новой для него области знания.

Швейцер, как известно, держался в стороне от официальных институтов и организаций, даже от общественных, гуманистически ориентированных движений. В конце жизни, однако, он включился в организованную борьбу за мир, участвуя в акциях движения сторонников мира. Некоторые его биографы и комментаторы склонны видеть в этом отказ от принципа индивидуального действия. Но это верно лишь отчасти. Особенность миротворческой деятельности Швейцера состояла также в том, что он ограничил ее главным образом и по преимуществу борьбой за запрещение испытания атомного оружия. Внимательно изучив существо дела, Швейцер пришел к выводу, что абсолютная необходимость запрещения атомного оружия заключена в нем самом, а потому борьба против него при всех условиях служит благу людей.

Словом, индивидуализм Альберта Швейцера можно правильно понять только в том случае, если видеть в нем реальное пространство ответственных суждений и действий личности.

Самой характерной чертой личности и образа жизни Швейцера является его самоотверженность, подвижничество, понимаемые как непосредственное служение людям. На поприще философии и музыки Швейцер также в каком-то широком и переносном смысле служил людям. Но именно в широком и переносном. А при таком понимании служение, которое, заметим, также часто протекает в форме самоотверженного труда, может стать всего лишь изощренной формой эгоизма и самоутверждения. От него отличается прямое, непосредственное служение, когда человек становится рядом с человеком, испытывающим нужду.

Программа прямого действия, непосредственного служения человеку имеет всеобщий характер. «Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать всю человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если оно творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Оно требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни» (с. 226).

И каждый человек, как бы он ни был зажат жизненными условиями, считает Швейцер, может выполнить свой человеческий долг — протянуть руку помощи тем, кто в ней нуждается. Эту обязанность, которая для большинства является побочной и которая была побочной также для него самого в первый период жизни, Швейцер избрал в качестве основного дела, жизненного призвания.

Людям, как уже подчеркивалось, свойственно выдавать зло за добро. И человек, желающий оставаться честным, должен постоянно быть начеку, чтобы не впасть в самообман и самообольщение. Гарантией этого, по мнению Швейцера, является служение людям, которое имеет прямой и деятельный характер, выражается в совершении очевидных, однозначных в своей гуманности действиях. Когда оперируешь больного грыжей и спасаешь ему жизнь, зная к тому же, что никто, кроме тебя, сделать этого не может, то здесь нет этической двусмысленности, превращающей чужое горе в повод для собственного самоупоения. Швейцер начинал очень успешно как проповедник. Но тем более ценно, что он пришел к идее прямого действия. Он понял: деятельная помощь нуждающимся есть вещь более честная, чем словесное утешение. Поступки чище слов.

Конкретная форма служения человеку, избранная Швейцером, была, можно сказать, самой подвижнической: врач не навязывает свои услуги другим (при таком навязывании всегда остается сомнение в чистоте мотивов), а наоборот, другие, нуждающиеся, сами ищут помощи у него. Именно врачебная деятельность позволила Швейцеру наилучшим образом проявить и развить особенности своей личности. Она открыла ему самые широкие возможности выбора, давала большой простор его свободолюбивой натуре; как врач Швейцер мог поставить себя на службу людям практически везде, в том числе и в экваториальной Африке, в любых обстоятельствах, даже в лагере, куда он был интернирован во время первой мировой войны. Врачебная деятельность почти идеально подходила для индивидуалиста, ревниво ограничивающего свою активность пределами личной ответственности — здесь эти пределы задаются физическими возможностями самого врача.

О Швейцере обычно говорят, что он отказался от судьбы процветающего европейца, блестящей карьеры ученого, педагога, музыканта и посвятил себя лечению негров дотоле неведомого местечка Ламбарене. Но в том-то и дело, что он не отказался. Он состоялся и как выдающийся мыслитель, деятель культуры и как рыцарь милосердия. Самое поразительное в нем — сочетание того и другого. Дилемму цивилизации и милосердной любви к человеку он снял самым продуктивным образом. Предлагаемое им решение можно резюмировать словами: цивилизацию — на службу милосердной любви. Швейцер в опыте своей жизни соединил вещи, которые считались и считаются несоединимыми: самоутверждение и самоотречение, индивидуальное благо и нравственные обязанности. Первую половину жизни он посвятил самоутверждению, вторую — самоотречению, первую — себе, вторую — другим. Соотношение этих двух моментов он понимал как иерархию и практиковал служение людям в такой форме, которая позволяла ему действовать как носителю духа цивилизации и даже продолжать (уже, конечно, в качестве побочной) свою деятельность философа и музыканта.

Умер А. Швейцер в Ламбарене в 1965 г. Там же он похоронен. Медицинский комплекс в Ламбарене продолжает полноценно функционировать благодаря усилиям друзей и последователей Альберта Швейцера.

Этика — основа культуры

Европейская культура, по мнению А. Швейцера, находится в глубоком кризисе. Основные формы проявления этого кризиса — *господство материального над духовным, общества над индивидом.* Материальный прогресс, считает Швейцер, не вдохновляется более идеалами разума, а общество обезличивающим, деморализующим образом подчинило индивида своим целям и институтам.

Кризис культуры в конечном счете обусловлен кризисом мировоззрения. Европейцам кажется, замечает Швейцер, что стремление к прогрессу является чем-то естественным и само собой разумеющимся. А между тем это не так. До того и для того, чтобы в людях пробудилась жажда деятельности, в них должен сформироваться оптимистический взгляд на мир. Народы, находящиеся на примитивной стадии развития и не выработавшие цельного мировоззрения, не обнаруживают ясно выраженной воли к прогрессу. Кроме того, существуют мировоззрения, утверждающие отрицательное отношение к миру: так, индийская мысль ориентировала людей на практическую бездеятельность, жизненную пассивность. Пессимизм мышления закрывает путь оптимизму действия. Да и в истории европейской культуры миро- и жизнеутверждающее мировоззрение возникает в Новое время, во времена античности и средневековья оно существует в лучшем случае в зачаточном виде. Только Возрождение осуществило окончательный поворот к миро- и жизнеутверждению и, что особенно важно, оплодотворило его христианской этикой любви, освободившейся от пессимистического мировоззрения. Так возникает идеал преобразования действительности на этических началах. Проснувшийся в людях Нового времени дух преобразования, воля к прогрессу восходят именно к этому миро- и жизнеутверждающему мировоззрению. Только новое отношение к человеку и к миру порождает потребность в создании материальной и духовной реальности, отвечающей высокому назначению человека и человечества. Мировоззрение, полагающее, что действительность можно преобразовать в соответствии с идеалами, естественным образом трансформируется в волю к прогрессу. Это и порождает культуру Нового времени.

Однако судьба европейского мышления сложилась трагически. Суть трагедии Швейцер видит в утрате первоначальной связи

миро- и жизнеутверждения с этическими идеалами. В результате этого воля к прогрессу ограничилась стремлением лишь к внешним успехам, росту благосостояния, простому накоплению знаний и умений. Культура лишилась своего исконного и самого глубокого предназначения — способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества. Она потеряла смысл, потеряла ориентир, который позволяет отличать более ценное от менее ценного. Это очень важный момент в философии культуры Швейцера: мировоззрение миро- и жизнеутверждения только тогда становится подлинной культуротворящей силой, когда оно соединено с этикой.

Оптимистическое мировоззрение европейского человека потеряло связь с этикой, лишилось смысла. Почему это произошло? Основная причина, по мнению Швейцера, состоит в том, что этический идеал не был глубоко обоснован. В Новое время он был усвоен поверхностно. Задача состоит в том, чтобы преодолеть этот недостаток — обосновать зависимость мировоззрения от этики. Швейцер это сделал. Вот собственный неторопливый рассказ самого Швейцера о том, как произошло открытие, составившее основу его учения.

«Решаемо ли вообще то, что до сих пор не удавалось решить? Или, быть может, мировоззрение, благодаря которому только и возможна культура, следует рассматривать как иллюзию, никогда не оставляющую нас, но и никогда не получающую действительного господства?

Предлагать его нашему поколению в качестве предмета веры казалось мне делом бессмысленным и безнадежным. Оно может стать его духовной собственностью только тогда, когда явится перед ним как нечто, проистекающее из мышления.

В глубине души я был убежден в истинности того, что миро- и жизнеутверждение соотнесено с этикой и именно это является мировоззрением культуры. И стоило предпринять попытку, чтобы в новом, безыскусственном и истинном мышлении с необходимостью постичь эту истину, которая до сих пор оставалась предметом веры и предчувствия, хотя часто и выдавалась за доказанную.

В этом деле я был подобен тому, кто на место прогнившей лодки, в которой он больше не может выходить в море, должен построить новую, лучшую, но не знает, с чего начать.

Месяцами находился я в постоянном внутреннем напряжении. Без всякого успеха концентрировал я свою мысль на сущности миро- и жизнеутверждения и на том общем, что они имеют между собой, и даже ежедневная работа в госпитале не могла меня отвлечь. Я блуждал в чаще, не находя дорогу. Я упирался в железную дверь, которая не поддавалась моим усилиям.

Все знания по этике, какими вооружила меня философия, представления о добре оказались непригодными. Выработанные ею представления о добре были столь нежизненны, неэлементарны, столь узки, бессодержательны, что их невоз-

можно было привести в соответствие с миро- и жизнеутверждением. Она, в сущности, вовсе не затрагивала проблему связи между культурой и мировоззрением. Миро- и жизнеутверждение Нового времени было для нее настолько самоочевидными, что у нее не возникало никакой потребности составить себе о нем ясное представление.

К своему удивлению я должен был констатировать, что та область философии, куда завели меня размышления о культуре и мировоззрении, оставалась неведомой страной. То с одной, то с другой стороны пытался я проникнуть внутрь нее. И каждый раз вынужден был отступать. Я уже потерял мужество и был измотан. Пожалуй, я уже видел перед собой то самое знание, о котором идет речь, но не мог схватить его и выразить.

В этом состоянии я предпринимал длительную поездку по реке. По пути в Карл-Лопес на море, куда я в сентябре 1915 г. отправился вместе с женой, обеспокоенный состоянием ее здоровья, меня пригласили к больной даме из миссии госпоже Пелот в местечко Нкомо, находившееся в двухстах километрах вверх по течению. Единственным средством передвижения оказался готовый к отправлению пароход, тащивший на буксире перегруженную баржу. Кроме меня на борту были только негры. Среди них также мой друг из Ламбарене Эмиль Огома. Поскольку я в спешке не запасся достаточным количеством провианта, они позволили мне есть из их котелка. Медленно продвигались мы против течения, с трудом лавируя между песчаными отмелями — то было сухое время года. Углубившись в себя, сидел я на палубе баржи, размышляя о проблеме элементарного и универсального этического, которого я не нашел ни в одной философии. Страницу за страницей исписывал я бессвязными фразами только для того, чтобы сосредоточиться на проблеме. Вечером третьего дня, когда на заходе солнца мы проезжали сквозь стадо бегемотов, передо мной мгновенно возникло слово, которого я в тот момент не искал и не ждал, — «благоговение перед жизнью». Железная дверь подалась, тропинка в чаще обозначилась. И вот я пришел к идее, содержащей вместе миро- и жизнеутверждение и этику! Теперь я знал, что мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения и его идеалы культуры обоснованы в мышлении»[1].

Что за необычная сила сокрыта в этих трех словах: «благоговение пред жизнью»? Почему они стали решением мучившей Швейцера загадки мировоззрения и этики? Последуем за ходом его мысли.

Сознательное, или, как говорит Швейцер, «мыслящее», мировоззрение характеризуется тем, что дает себе ясный отчет о своей собственной исходной точке и элементарной основе. Мыслящим можно считать лишь то мировоззрение, которое способно выдержать проверку мыслью, является своего рода мыслью о мысли. Как здание долговечно тогда, когда возведено на фундаменте более прочном, чем все другие используемые при его строительстве материалы, так и мировоззрение, чтобы приобрести необходимую устойчивость, должно покоиться на мысли, которая является

[1] *Schweitzer A.* Aus meinen Leben... S. 131—132.

мыслью в большей мере, чем все прочие входящие в его состав мыслительные конструкции.

Размышляя над аксиоматическим основанием научного метода, обозначая «фундамент», на котором можно возвести здание мировоззрения, Декарт сформулировал свой знаменитый тезис «Я мыслю, следовательно, существую». Такое начало, считает Швейцер, обрекает Декарта на то, чтобы оставаться пленником царства абстракций. И в самом деле, все, что следует из этого «я мыслю», не выводит человека за пределы самой мысли. Декартово решение проблемы не удовлетворяет Швейцера. Мысль всегда есть мысль о чем-то. И Швейцер пытается выявить первичную и постоянную определенность мысли, ее специфическую объектность. Таким элементарным, непосредственным, постоянно пребывающим фактом является воля к жизни. Швейцер формулирует свою аксиому: «Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить» (с. 217). Всегда, когда человек думает о себе и своем месте в мире, он утверждает себя как волю к жизни среди таких же воль к жизни. В сущности, Швейцер перевернул формулу Декарта, положив в основу самоидентификации человека не факт мысли, в факт существования. Его принцип, если пользоваться терминами Декарта, можно было бы выразить так: «Я существую, следовательно, мыслю». Существование, выраженное в воле к жизни и утверждающее себя положительно как удовольствие и отрицательно как страдание, он рассматривает в качестве последней реальности и действительного предмета мысли. Когда человек мыслит в чистом виде, он находит в себе не мысль, а волю к жизни, выраженную в мысли.

Воля к жизни Швейцера в отличие от «я мыслю» Декарта говорит о том, что делать, позволяет и, более того, требует от него выявить отношение к себе и к окружающему миру. Воля к жизни приводит человека в деятельное состояние, вынуждает его тем или иным образом к ней отнестись. Это отношение может быть негативно, с позиции отрицания воли к жизни, как, скажем, у Шопенгауэра. И тогда мысль не может состояться, развернуть себя с логической необходимостью, ибо она приходит в противоречие сама с собой. Отрицание воли к жизни, осуществленное последовательно, не может окончиться ничем иным, кроме как ее фактическим уничтожением. Самоубийство оказывается той точкой, которая логически завершает предложение, формулирующее от-

рицание воли к жизни. Отрицание воли к жизни противоестественно и, самое главное, не может быть обосновано в логически последовательном мышлении. Человек действует естественно и истинно только тогда, когда он утверждает волю к жизни. Жизнеспособна только мысль, утверждающая волю к жизни, человек не просто осознает то, что движет им инстинктивно, неосознанно, Он вместе с тем выявляет особое, сугубо человеческое — благоговейное! — отношение к жизни. Адекватное познание воли к жизни есть вместе с тем ее углубление и возвышение. Воля к жизни утверждает себя как таковая и становится началом мышления, лишь осознавая свою идентичность во всех своих многообразных проявлениях. В мыслящем человеке воля к жизни приходит в согласие с собой, и такое согласие достигается деятельностью, направляемой благоговением перед жизнью. Тогда мыслящий человек становится этической личностью, а утверждение его воли к жизни перерастает в нравственную задачу. «*Этика заключается,* следовательно, *в том, что я испытываю побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой.* В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей» (с. 218).

Этика и мистика

Мировоззрение, а вслед за ним и вся культура начинаются с этики. Этика предшествует гносеологии, она не выводится из окружающего мира.

Откуда же она берется? *Этика, считает Швейцер, должна родиться из мистики.* При этом мистику он определяет как прорыв земного в неземное, временного в вечное. Мистика бывает наивной и завершенной; наивная мистика достигает приобщения к неземному и вечному путем мистерии, магического акта, завершенная — путем умозрения. Тем самым проблема возможности этики приобретает еще большую остроту, ибо неземное и вечное не может быть выражено в языке. Язык способен охватить лишь земную и конечную реальность. Эту неразрешимую проблему Альберт Швейцер решил с такой же простотой, с какой знаменитый полководец древности Александр Македонский разрубил гор-

диев узел. Этика возможна не как знание, а как действие, индивидуальный выбор, поведение.

«Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами» (с. 221).

Это высказывание Швейцера нельзя рассматривать только в педагогическом аспекте, как подчеркивание первостепенной роли личного примера в нравственном воспитании. Гораздо более важно его теоретическое содержание. Поскольку этика есть бытие, данное как воля к жизни, то и разворачиваться она может в бытийной плоскости. Она совпадает с волей к жизни, которая утверждает себя солидарно с любой другой волей к жизни. Этика существует как этическое действие, соединяющее индивида со всеми другими живыми существами и выводящее его в ту область неземного и вечного, которая закрыта для языка и логически упорядоченного знания. Вчитаемся внимательно в необычные слова Швейцера, смысл которых не умещается в предзаданные им масштабы, как если бы великан натягивал на себя детскую распашонку:

«Воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт — мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мне не может дать мир, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раздвоенность воли к жизни ликвидирована» (с. 219—220). Только через волю к жизни, через деятельное возвышение и утверждение жизни осуществляется «мистика этического единения с бытием» (с. 217).

Этика, как ее понимает Швейцер, и научное знание — разнородные явления: этика есть приобщение к вечному, абсолютному, а научное знание всегда конечно, относительно, этика творит бытие, а научное знание описывает его. Этика умирает в словах, застывая в них, словно магма в горных породах, а научное знание только через язык и рождается. Но из этого было бы неверным делать вывод, будто этика может осуществиться вне мышления. Этика есть особый способ бытия в мире, живое отношение к живой жизни, которое может, однако, обрести бытийную устойчивость только как сознательное, укорененное в мышлении.

Дело в том, что воля к жизни раздвоена, раздвоена опасным образом. Одна жизнь утверждает себя за счет другой. Поэтому

самоутверждение воли к жизни, в ее стремлении к солидарному слиянию с любой другой волей к жизни не может протекать стихийно. Только в человеке как сознательном существе воля к жизни проистекает из мышления, которое доказывает, что этика содержит свою необходимость в себе и что индивид должен «повиноваться высшему откровению воли к жизни» (с. 220) в себе. И ничему больше! *Жизнеутверждающее начало воли к жизни находит свое продолжение и выражение в этическом мышлении. Мышление дает индивиду силу противостоять жизнеотрицанию каждый раз, когда его жизнь сталкивается с другой жизнью.*

«Сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию» (с. 203).

Здесь развивается единственная в своем роде диалектика мистики и рациональности, столь характерная для этического мировоззрения Швейцера. Последовательная рациональность, не находя «вещества» этики в эмпирическом мире, постулирует ее мистическую сущность. Мистическая природа этики реализуется в рационально осмысленных и санкционированных разумом действиях человека.

Чистая совесть — изобретение дьявола

Оригинально и поразительно ясно решает Швейцер самый, пожалуй, трудный для этики вопрос о путях ее соединения с жизнью.

Этика в ее практическом выражении совпадает со следованием основному принципу нравственного, с благоговением перед жизнью. Любое отступление от этого принципа — моральное зло. Этический принцип Швейцера существенно отличается от аналогичных принципов или законов, которые формулировались в истории этики. Прежде всего он составляет не просто основное, но единственное и исчерпывающее содержание нормативной модели нравственно достойного поведения. Этика Швейцера не содержит системы норм, она предлагает и предписывает единственное правило — благоговейное отношение к жизни всюду и всегда, когда индивид встречается с другими проявлениями воли к жизни. Вместе с тем этический принцип Швейцера является содержательно определенным и, что особенно важно, самоочевид-

ным. Чтобы установить соответствие своих действий данному принципу, индивиду не требуется прибегать к каким-либо дополнительным логическим процедурам. Сделать это для него так же просто, как и выяснить, светит ли на небе солнце или нет.

Мыслители древности выдвигали нравственные требования (пифагорейский запрет употребления в пищу бобов или ветхозаветное «не убий»), идентификация которых не представляла никакой трудности. Однако в дальнейшем философы все более стали склоняться к обобщенным и формализованным принципам, имевшим отчасти головоломный характер. Скажем, установить меру соответствия какого-либо поступка категорическому императиву Канта — дело отнюдь не легкое. К тому же, следует учесть, что человек психологически более склонен к моральной софистике, чем к беспристрастному моральному анализу своих поступков. Императив Швейцера блокирует софистику морального сознания. Ведь во внимание принимаются только прямые действия, направленные на утверждение воли к жизни. А здесь при всем желании обмануться достаточно трудно. Срывая цветок, человек совершает зло, спасая раненое животное, творит добро. Это так просто, так элементарно. И эту элементарность, узнаваемость в каждом акте человеческого поведения Швейцер считал важнейшим достоинством открытой им моральной истины. Одно из важнейших условий возвращения этической мысли на трудный путь истины — не предаваться абстракциям, а оставаться элементарным.

Реальность, в границах которой действует индивид, такова, что созидающая воля к жизни неизбежно оказывается также разрушающей.

«Мир представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни» (с. 209).

Одно живое существо утверждает себя в нем за счет другого. Жестокая проза жизни противоречит требованиям нравственного принципа. Этика и необходимость жизни находятся в непримиримо напряженном противостоянии. Человеку не дано вырваться из этой ситуации раздвоенности. Как же ему вести себя? Швейцер отвечает: принять ситуацию такой, какова она есть, иметь мужество и мудрость видеть белое белым, а черное черным и не пытаться смешивать их в серую массу. Человек — не ангел, и как существо земное, плотское он не может не наносить вреда другим жизням.

Однако человек (и именно это делает его поведение этическим, нравственным) может сознательно следовать в своих действиях принципу благоговения перед жизнью, способствуя ее утверждению всюду, где это возможно, и сводя к минимуму вред, сопряженный с его существованием и деятельностью.

В мире, где жизнеутверждение неразрывно переплетено с жизнеотрицанием, нравственный человек сознательно, целенаправленно и непоколебимо берет курс на жизнеутверждение. Любое (даже и минимально необходимое) принижение и уничтожение жизни он воспринимает как зло. В этике Швейцера понятия добра и зла четко отделены друг от друга. Добро есть добро. Его не может быть много или мало. Оно есть или его нет. Точно так же и зло остается злом даже тогда, когда оно абсолютно неизбежно. Поэтому *человек обречен жить с нечистой совестью.* Швейцер, подобно Канту, придает концептуальный смысл утверждению о том, что чистая совесть — изобретение дьявола.

Этика противоречит целесообразности и именно это позволяет ей быть наиболее целесообразной; она выше обстоятельств и тем дает возможность в максимальной степени сообразовываться с ними. Этика говорит лишь одно: добро — это сохранение и развитие жизни, зло — уничтожение и принижение ее. И все. А конкретные способы осуществления этого зависят от обстоятельств, умения, силы воли, практической смекалки и т.п. индивида. И при этом *этика ясно сознает, что зло можно уменьшить, но избежать его полностью невозможно. Поэтому она не выдвигает абсолютного запрета на уничтожение и принижение жизни, она только обязывает всегда считать такое уничтожение и принижение злом.*

Этика благоговения перед жизнью есть этика личности, она может реализоваться только в индивидуальном выборе. Швейцер считает, что этика перестает быть этикой, как только начинает выступать от имени общества. Выдвигаемые им аргументы достаточно убедительны. Общество не может не относиться к человеку как к средству, не может не рассматривать людей в качестве своих исполнительных органов: оно неизбежно оказывается в ситуации, вынуждающей оплачивать так называемое общее благо ценой счастья отдельных индивидов. Моральные апелляции и регламенты, которыми оперирует общество, по существу, являются хитростью, предназначенной для того, чтобы добиться мытьем того, чего не удается добиться катаньем, принуждением и законом. Поэтому

этика личности должна быть начеку и испытывать постоянное недоверие к идеалам общества. И уж что ни в коем случае нельзя передоверять обществу, так это роль этического воспитателя. В этической критике общества Швейцер бескомпромиссен. Он говорит:

«Гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручается государству» (с. 229).

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Почему А. Швейцер отверг привычные формы благотворительной деятельности?
2. Как можно объяснить духовный переворот, побудивший Швейцера изменить образ жизни и уехать врачом в Африку, чтобы искупить вину европейской цивилизации?
3. Что понимается под добром и злом в этике благоговения перед жизнью?
4. Почему Швейцер считал, что чистая совесть является изобретением дьявола?
5. Что такое принцип прямого индивидуального действия и в чем заключается его нравственное значение?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Швейцер А. Культура и этика // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 92—105, 197—240.

Швейцер А. Письма из Ламбарене. М. 1989.

* * *

Каково значение рассмотренных этико-нормативных программ в жизни современного человека? На этот вопрос нельзя дать однозначного и исчерпывающего ответа, так как сам вопрос является открытым, остается предметом общественных дискуссий и практических опытов. Разве можно окончательно судить об утилитаризме, если он все еще проходит проверку на жизненность в социально-нравственном опыте целых стран (типичный пример — постсоветская Россия), или об учении Мухаммеда, с возвращением к которому целые народы связывают свое будущее? Одно можно сказать совершенно определенно: значение этих программ не является сугубо историческим и праздным.

Моралисты, о которых шла речь, живут в общественном сознании современного человека в качестве определенных культурных символов. А многие из них и сегодня дают миллионам последователей сознание своей идентичности в качестве христиан, буддистов и т.д. Их влияние, однако, не ограничивается кругом непосредственных сторонников, оно приобретает более широкий, в определенном смысле всеобщий характер. Сегодня не нужно быть христианином, китайцем, мусульманином или философствующим интеллектуалом для того, чтобы признать духовное величие Иисуса Христа, Конфуция, Мухаммеда или Сократа. Учение моралистов — больше, чем вехи истории, они суть одновременно фрагменты, пласты, целые «континенты» современной нравственной культуры. Поэтому до известных пределов их можно рассматривать как рядоположенные моральные альтернативы.

Нельзя не согласиться с достаточно бесспорным утверждением, что ни одна из рассмотренных нами этико-нормативных программ не может быть действенной основой решения кардинальных этических проблем с учетом реалий конца XX в. Тем не менее следует признать, что в каждой из них есть своя правда, без учета и освоения которой невозможно справиться с экзистенциальными проблемами в их современной заостренности и запутанности. В практически неисчерпаемом многообразии человеческих проявлений нашего динамичного времени есть такие типовые, более или менее часто повторяющиеся ситуации, одни из которых легче преодолевать в рамках буддийского восприятия, другие — иудаистского, третьи — толстовского и т.д. Из этого, конечно, не следует, будто только эклектическая смесь различных моральных воззрений и установок, когда, как пел Владимир Высоцкий, «ходит Будда по Голгофе и кричит «Аллах-Акбар», является в современных условиях более жизненной и действенной. Такая смесь и не нужна и невозможна. Более логично сделать другой вывод: не может быть адекватным современным реалиям моральное учение, которое не учитывало бы того рационального и ценного, что содержится в существующих этико-нормативных программах, которое находилось бы в акцентированной вражде к ним в целом или к какой-либо из них в отдельности.

Общий взгляд на разнообразные моральные учения и этико-культурные модели поведения позволяет выделить то общее, что присуще различным религиозно-культурным и философским вер-

сиям морали. Речь идет не только о том, что моралисты по-разному отвечали на одни и те же вопросы. Есть нечто общее и в самих предлагавшихся ими ответах. Выявляя содержательный инвариант, присущий альтернативным этическим учениям и жизненным программам, можно указать, по крайней мере, на три момента — подавляющее большинство моралистов: (а) рассматривали мораль как *взаимность добра, выраженную в золотом правиле нравственности*; (б) возвышали ее до *абсолютного приоритета, практически задающего порядок человеческих благ*; (в) ставили осуществимость морали в зависимость от *человеческих усилий по ее осуществлению*.

Раздел II

ОБЩИЕ МОРАЛЬНЫЕ ПОНЯТИЯ

✧ ✧ ✧

В отличие от многих теоретических дисциплин этика как философское знание о морали пользуется понятиями, многие из которых являются словами живого языка и сплошь и рядом употребляются в обычной речи. Таковы понятия, которым посвящен данный раздел — «идеал», «добро и зло», «долг и совесть», «свобода», «добродетель и порок», «счастье» и некоторые другие. Особенность этих понятий в том, что, с одной стороны, они выражают определенное содержание нравственности, в той или иной их трактовке отражаются различные моральные позиции, но, с другой стороны, сами эти понятия настолько фундаментальны, что в них представлена мораль как таковая; в своей сумме они выражают *понятие морали*.

✧ ✧ ✧

ТЕМА 15
Идеал

В широком смысле и в обычном употреблении слово *идеал*[1] может иметь два значения. Этим словом, с одной стороны, называют высшую степень ценного или наилучшего, завершенное состояние какого-либо явления. Это может быть только мыслимое, интеллектуально сконструированное явление, например «идеальный газ»; но так могут называться и реальные события и явления, например, «идеальное решение», «идеальная цветовая гамма», «идеально выполненное задание». С другой стороны, идеалом называют индивидуально принятый стандарт чего-либо, как правило, касающийся личных качеств или способностей. В этом значении для одного идеал — Майкл Джексон, для другого — Б.Г., а для иного — Валерия Новодворская. Строго говоря, речь здесь идет о кумирах. И, стало быть, мы видим, что нередко в обычном языке под идеалом понимают именно кумира. Отсюда и возникает впечатление, что идеалов столько, сколько людей. Для кого-то идеальная одежда — косуха и бандан, а для кого-то — классическая тройка. И т.д. Право каждого — иметь свой индивидуальный вкус, и значит, свой «идеал». Однако философско-этическое понимание идеала иное. Здесь на первый план выдвигаются универсальные основания человеческих суждений, решений и поступков.

Ценности

Человек живет среди других людей, среди вещей, идей, смыслов. Разные люди, вещи, идеи по-разному значимы для человека, имеют

[1] От франц. idéal, лат. idealis, греч. ιδεα — вид, образ, идея.

для него различную цену. Мир человека — это мир ценностей. Ценностями являются не только драгоценности, т.е. вещи, имеющие высокую цену, а если драгоценности, то с акцентом на первую часть этого слова: ценности — это то, что *дорого* для человека. То, что имеет для него значение. Ценности — это значимые для человека объекты (материальные или идеальные). Так что в широком смысле слова *ценностями* называются обобщенные, устойчивые представления о чем-то как о предпочитаемом, как о благе, т.е. о том, что отвечает каким-то потребностям, интересам, намерениям, целям, планам человека (или группы людей, общества).

В ценности чего-то или кого-то для человека отражается его отношение к чему-то или кому-то. Для кого-то значим детектив как таковой, тем более отлично сделанный; другому до детективов нет дела, но он берет читать очередную шумную новинку, потому что ему интересно, чем увлечен в этом сезоне массовый читатель, или он просто хочет не отставать от моды или выглядеть осведомленным в литературных новинках. Эти различные позиции обнаруживаются по поводу одной вещи, в данном случае детектива. Ценность — это не природное свойство чего-то — внешнего предмета, события или явления; в ценности отражено *отношение* индивида к предмету, событию или явлению; а именно, отношение, в котором проявляется признание этого чего-то как важного, значимого для человека.

В своем поведении, в принятии решений, в суждениях человек исходит из тех или иных ценностей, ориентируется на ценности. Важнейшие для индивида ценности определяют его «систему координат» — систему *ценностных ориентаций*. А ценностные ориентации, как показывают данные современной философской антропологии[1] и психологии, представляют собой одну из важнейших потребностей человека.

Ценность чего-то для человека определяется тем, отвечает ли это что-то (предмет, событие, явление) его потребностям, интересам и т.д. Как различны потребности и интересы, так различен «вес» разных ценностей, их значимость в жизни человека.

---

[1] *Антропология* (греч. antropos — человек, logos — учение) — наука о человеке. Философская антропология — система знаний о сущности и существовании человека и его отношениях с миром, — что не следует путать с антропологией как биологической дисциплиной о происхождении и физической эволюции человека как вида и «культурной», или «социальной антропологией», под которыми в англоязычном обществознании понимается этнография — частно-социальная наука о народах.

Иерархия ценностей

Деятельность человека можно условно разделить на два вида. С одной стороны, это активность по выживанию в узком и широком смыслах слова (добывание пищи, устроение жилища, вынужденная работа за плату, обеспечение бытовых каждодневных нужд). С другой — свободная реализация себя, обретение и утверждение смысла за пределами вынужденной работы (игра, творчество, религия). Таковы различия не в предмете деятельности, а в отношении к ней.

Известная история рассказывает, как на большой стройке работников, возивших в тележках тяжелые камни, спросили, чем они заняты. Один в раздражении бросил: «Не видишь, я таскаю камни...». Другой объяснил: «Я зарабатываю на пропитание своей семьи». Третий воскликнул: «Я строю Собор Парижской Богоматери!»

Ценности различаются по содержанию: *наслаждение, польза, слава, власть, безопасность, красота, истина, добро, счастье* и т.д. Ценности различаются по знаку — на *положительные* и *отрицательные*: наслаждение — страдание, польза — вред, слава — позор, власть — подвластность, безопасность — опасность, красота — безобразие, истина — ложь, добро — зло, счастье — несчастье и т.д. Одни ценности принято относить к *практическим*, другие — к *духовным*. Ценности также принято разделять на *высшие* и *низменные*. Речь не идет, конечно, о том, что положительные ценности — возвышенны, а отрицательные — низменны. Положительность и отрицательность определяется тем, отвечают ли ценности потребностям и интересам человека или нет. Для деления же ценностей на высшие и низшие необходим иной *критерий*. Различение возвышенного и низменного, духовного и плотского при кажущейся очевидности этих слов в обычной речи отнюдь не однозначно.

Один из возможных подходов к такому делению мы находим у Аристотеля — в его учении о благах. Благом, говорит Аристотель, называют то, к чему все стремятся. Но к одним вещам люди стремятся ради них самих, к другим — как к средствам для первых. Продолжая рассуждение Аристотеля, можно указать на то, что нечто привлекает и интересует людей как представителей какой-то профессии или какого-то сообщества, или как проживающих в определенной местности, или как имеющих некое хобби и т.д. Что-то интересно детям, что-то взрослым, что-то — мужчи-

нам, что-то — женщинам. Однако должно быть что-то, что ценно для человека как такового независимо от половых, возрастных, профессиональных, социальных, религиозных, культурных и прочих различий. Не потому, что это что-то интересно возможно наибольшему числу людей, а потому, что это что-то не зависит от частных ситуаций и индивидуального стечения обстоятельств. То, что ценно для человека как такового вообще и отвечает его назначению, Аристотель называл *высшим благом.*

Исходя из того, что разумность является специфическим свойством человека, отличающим его от растений и животных, Аристотель считал, что высшее благо для человека заключается в разумной деятельности души. Все остальное имеет смысл и ценность в отношении к этому высшему благу. Высшее благо — безусловно, т.е. абсолютно и универсально. Это утверждение можно смягчить в духе нашего времени: в рамках определенной системы ценностей высшая ценность мыслится как бы безусловной, т.е. абсолютной (не зависящей от преходящих обстоятельств) и универсальной (должной быть принятой каждой личностью). В современной аксиологии[1] и этике высшее благо называют *идеалом.*

Методологически близкий к аристотелевскому подходу, но содержательно существенно отличающийся от него подход к пониманию ценностей предлагается в том направлении современной философской антропологии, которое развивается в русле психоаналитической философии. Рассмотрим его на примере учения Э. Фромма. Фромм исходит не из предполагаемого предназначения человека, а из характера его существования. В отличие от животного, которое не обладает разумом, является частью природы и живет в гармонии с ней, — человек, будучи частью природы, эмансипирован от нее и стоит вне ее, он наделен разумом, понимает свое бессилие, границы своего существования, свою смертность. Но человек — духовное существо, а значит способен выходить за рамки самого себя, определять себя в ином, т.е. *трансцендироваться* (от лат. transcendes — выходящий за пределы). Человек рождается из единства (единства с природой, другими людьми), но живет в мире внутренне обособленном. Человек рождается из единства не только в том смысле, что

---

[1] *Аксиология* (от греч. axios — ценность, logos — учение) — учение о ценностях. Слово «аксиологический» — употребляется также в значении «относящийся к ценностям».

он исторически выходит из гармоничного природного состояния. Каждый индивид рождается из единства — утробного и младенческого единства с матерью. Младенческое существование органично, бессознательно и безмятежно — таков изначальный, актуально неосознаваемый, бессознательный, но существенный опыт каждого индивида. Раннее сознание не знает трагичности, обособленности, безысходности, первые ростки которых пробиваются лишь в отрочестве.

Надо сказать, этот опыт принципиально возможен в той мере, в какой он обеспечен уникальной деятельностью — материнством. К сожалению, реальное материнство может быть и ущербным, и отклоняющимся. Но как социально-культурный (т.е. отраженный в представлениях и нормах) опыт материнство представляет собой отношение абсолютного бескорыстия и самоотверженной заботы. По логике своей роли мать стремится к тому, чтобы стать ненужной: ведь ее любовь и забота имеют целью подготовить ребенка к взрослой жизни и, стало быть, к независимости от этой (такой) заботы. Материнская любовь, несомненно, отличается от любви чувственно-эротической, которая стремится удержать любимого, сохранить его как любимого. Такое отношение матери (или того человека, который, возможно, заменяет реальную мать: отца, няни, приемных родителей и т.д.) воспринимается младенцем как ожидаемое отношение к нему со стороны любого другого.

Однако взросление ребенка опосредствовано ослаблением и разрывом его связей с матерью, семьей (в смысле избавления от необходимости опекающей заботы). Условно говоря, преодолевая связь дитя — мать, индивид обретает сознание, становится личностью. Становящееся сознание — это сознание не-Я, осознание различности Я и Ты. С обособлением, с индивидуализацией усиливается личностное развитие человека. Но обратная сторона автономии — изолированность, которая чревата одиночеством и отчужденностью. В мир взрослости ребенок почти неизбежно входит через врата одиночества. Но одиночеству и обособленности противостоит *единение*.

Потребности в слиянии, единении с другими, в идентификации, стремление к стабильности в контактах с другими, говорит Фромм, суть основные из базовых потребностей человека. Развивая эту мысль, следует сказать, что в конечном счете полное удовлетворе-

ние этих базовых потребностей (реально редко осуществимое) воспринимается человеком как высшее благо, или *идеал*, которым и задается иерархия ценностей.

Другое обоснование деления ценностей на высшие и низшие мы находим в рамках религиозного мировоззрения. В любой религии конечное предназначение человека усматривается в приобщении к Богу — обожении, через личное совершенствование и спасение. В религиозном мировоззрении Бог выступает как абсолют, а мораль — как одно из средств обретения человеком этого абсолюта. Богом заповеданы и санкционированы основные нравственные ценности и требования. Соответственно все, что приближает к Богу, возвышает человека. Высшие ценности — это ценности, посредством которых человек приобщается к Богу, низшие — такие, которые отвращают человека от Бога. Можно сказать по-другому: высшие ценности — это такие, посредством которых личность получает возможность трансценденции, выхода за пределы своего частного существования, возвышения над ними, низшие — такие, ориентируясь на которые, индивид погрязает в обыденности и суете, обрекает себя на духовное прозябание в потаканиях плоти.

Апостол Павел в «Послании к Галатам» выразил это в следующем поучении:

«Ибо весь закон в одном слове заключается: «Люби ближнего твоего, как самого себя». Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом. Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти; ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы. Если же вы духом водитесь, то вы не под законом. Дела плоти известны; они суть: вражда, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное; предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны. Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать» (Галат. 5:14—26).

Иными словами, вопрос различения высших и низших ценностей — это вопрос *духовного* содержания жизни человека. Социальные критерии здесь неприменимы. Социологизаторский[1] под-

---

[1] *Социологизаторство* — исследовательская или аналитическая позиция (не всегда явная и осознаваемая), согласно которой все внутреннее разнообразие жизни человека сводится к социальным отношениям, т.е. к отношениям, порожденным потребностями

ход к иерархии ценностей заключается в том, что высшими являются ценности, ориентирующие человека на благо социального целого — группы, сообщества, общества в целом. Отсюда вытекает точка зрения на мораль как инструмент подчинения личных интересов общественным, которые считаются более важными, чем личные. Возможные социально-политические последствия такого мировоззрения были исчерпывающе продемонстрированы в XX в., трагедией народов, оказавшихся под властью тоталитарных режимов.

Идеал

В специфически этическом смысле идеал предполагает некоторый универсальный, т.е. не изменяющийся в зависимости от обстоятельств, лиц, индивидуальных вкусов стандарт. Идеал — это, во-первых, наиболее общее, *универсальное* и, как правило, *абсолютное* нравственное представление о благом и должном, во-вторых, образ *совершенства* в отношениях между людьми или — в форме общественного идеала — такое устроение общества, которое обеспечивает это совершенство, в-третьих, безусловный *высший образец* нравственной личности.

Важной философской проблемой является проблема соотношения идеала и реальности. В ее решении можно выделить два основных подхода — натуралистический и трансценденталистский.

При первом из них, *натуралистическом*, идеал, как и мораль в целом, выводятся из эмпирической — природной или социальной — реальности или считаются полностью ею обусловленными. В рамках такого подхода выделяют три трактовки идеала. Во-первых, идеал может пониматься как результат обобщения и абсолютизации в культуре того, что составляет предмет потребностей человека. Например, вечным упованием человека было полное насыщение и исчерпывающее удовлетворение всех его нужд. Образ райских кущей, обращенный в предысторическое прошлое, или образ коммунизма с его принципом «каждому по потребностям», обращенный в сверхисторическое будущее, в

социальной организации. При таком подходе игнорируются природно-антропологические и духовно-трансцендентные аспекты человеческого бытия.

качестве идеалов представляют именно такую схему. Впрочем, эта схема органична самой морали. Одно из базовых моральных требований, золотое правило, гласит:

«Во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». (Мф., 7:12).

Здесь «как хотите», конечно, подразумевает не каприз и пристрастие («хочется!»), а желаемое всегда и для всех. Такова логика обычного морального, шире — ценностного, сознания. Тем не менее трудно избежать впечатления произвольности выбора желаемого при апелляции к потребностям человека в таком определении идеала.

Во-вторых, идеал может представляться результатом обобщения содержания норм и правил или отвлечения этого содержания от конкретных задач действия. Так, люди на основании опыта приходят к пониманию того, что в определенных ситуациях следует поступать определенным образом, это понимание отражается в норме (правиле, законе). Существованием нормы человеку вменяется определенное поведение (определенные действия), однако нормой же предполагается, что она может быть не исполнена (из-за незнания или по своеволию). Подобным образом понятый идеал представляет такое положение, когда норма исполняется всегда по свободному выбору человека. Но тогда получается, что идеалов столько, сколько норм и нет идеала вообще, но есть идеалы добра, справедливости, человечности и т.д.[1] Мораль остается без общего нормативно-ценностного стандарта, без универсального критерия суждения и действия.

В-третьих, идеал может пониматься как вытекающие из социальной или индивидуальной действительности требование или ценность, раскрывающие перед человеком более обширные перспективы[2]. Идеал сохраняет при этом образ совершенства. Это очень важно для миросозерцания человека, поскольку предъявляет ему требование самосовершенствования. Однако так понятый идеал оказывается сведенным к ценностной ориентации или поведенческой установке и также остается лишенным универсальных и абсолютных характеристик.

---

[1] Такую точку зрения развивают некоторые современные последователи утилитаризма Дж.С. Милля.

[2] Эта точка зрения представлена Э. Дюркгеймом.

При *трансценденталистском* подходе к морали идеал рассматривается существующим как бы независимо от реальности и данным человеку непосредственно в его нравственном опыте. То, как он дан человеку, может трактоваться по-разному: как результат божественного откровения или интуитивного прозрения, как «голос совести» или сознание безусловности долга. Такая концепция идеала предполагает, что высшие моральные представления радикально противостоят реальности, *должное* (т.е. то, что и как должно быть) противостоит *сущему* (т.е. тому, как обстоят дела в действительности), а *ценности — фактам*[1].

Эти подходы, выраженные в соответствующих теориях морали, можно рассматривать как типологически различные. Они действительно противоположны в вопросе о *происхождении* идеала. Однако если рассмотреть их с точки зрения проблемы идеала в целом, то натуралистические концепции идеала можно признать в качестве теории происхождения и становления идеала как формы ценностного сознания, тогда как трансцендентные концепции идеала — в качестве теории, представляющей логические и психологические аспекты функционирования идеала в ставшем виде, как особого рода — *универсальной* — ценности.

Независимо от того, каковы реальные истоки высших ценностей и идеала, они функционируют автономно по отношению к действительности — как действительности частных интересов, социальных групп, ситуативно меняющихся ролей личности, различных профессиональных, статусных или функциональных обязанностей и т.д. Аристотель, Фромм или религиозные мыслители существенно расходятся в своих теоретических идеях. Но все они утверждают, что содержание идеала обусловлено тем, что есть человек как человек. Они указывают, что ценностный мир человека в самом деле автономен — по отношению к социальной реальности, или реальности, воспринимаемой практическим, эмпирически ориентированным сознанием, что бы ни говорили на этот счет исторические материалисты.

Высшие ценности представляют собой часть духовного мира. Даже обусловленные эмпирически в своем становлении и развитии, они — безусловны в своем ставшем и развитом виде. Отчасти здесь

---

[1] Такая точка зрения получила последовательное развитие в немецком неокантианстве конца XIX в. (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Р. Лотце) и в русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. (В.С. Соловьев, С.Л. Франк, Г.О. Лосский).

та же проблема, которую мы затрагивали, рассматривая моральное учение Милля (тема 11): общие нравственные положения не выводятся из частных ситуаций, отдельные примеры не обусловливают критериев оценки. Ведь всякий частный случай или пример, чтобы быть соотнесенным с моралью, сам должен быть оценен по ее принципам. Так что для того чтобы выделить некоторый частный случай в качестве морального примера, необходимо иметь критерий, по которому мы оцениваем что-то как хорошее или дурное. А это значит, что само положительное или отрицательное значение примера зависит от принятых общих положений. В ценностном плане общее приоритетно по отношению к частному. Высшие ценности воспринимаются как закон, которому должен соответствовать эмпирический мир, как должное, которое вменяется сущему.

Не в том суть жизни, что в ней есть,
но в вере в то, что в ней должно быть...

(*И. Бродский*)

Как элемент нравственного сознания идеал является одновременно *ценностным* представлением, поскольку им утверждается определенное, безусловное, положительное содержание поступков, и императивным представлением, поскольку это содержание определено в отношении воли человека и вменяется ему в обязательное исполнение. Как мы увидим (в следующих двух темах), в структуре морального сознания идеал занимает ключевое место: именно *идеалом определяется содержание добра и зла, должного, правильного и неправильного* и т.д.

Впрочем, роль идеала оценивается по-разному. По тому, признается ли существование универсального и абсолютного идеала в качестве критерия выбора ценностей и оценки, моральные философы и вообще все те, кто рассуждает о морали, делятся на абсолютистов и релятивистов. Релятивизм выражается в следующей позиции: нет такой ценности или такого правила в данной культуре, относительно которого в другой культуре не существовало бы прямо противоположного. Или в более сильной версии: нет такого нормативного и ценностного положения даже в одной культуре, относительно которого трезвый ум, в ней же сопребывающий, не мог бы высказать иного, существенно отличного и не менее убедительного. Релятивисты считают, что нормы и ценности не являются сами по себе истинными и значимыми; они — адекватны тем задачам, которые стоят перед людьми в данных обстоятельствах. Проблема

релятивизма особенно остро встала в эпоху, провозгласившую себя словами Ф. Ницше: «*Бог умер*». Массовая секуляризация[1] сознания, плюрализация социокультурных стандартов и поведенческих стереотипов — благодатная почва для релятивизма. Разумеется, в современном обществе, в ставшем таким тесным и прозрачным мире многие ценности небезусловны и ситуативно изменчивы. И вообще, если правомерно говорить о моральном творчестве, то не должно ли оно предполагать приоритетность самой личности как субъекта морали, личности, принимающей решения, действующей и высказывающей суждения, над предъявляемыми ей обществом нормами и ценностями? (Оставляя пока вопрос открытым, мы продолжим рассуждение о релятивизме в следующих темах.)

Идеал единства

Европейская культура начинается с идеала единства. В своих ранних формах он выражен в натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым обретается подлинность существования. Древнегреческий философ Гераклит видел причину порока и духовной смерти в отпадении людей от космического закона — Логоса. Античное представление о всемирности наиболее полно воплотилось в философии стоиков. Оно было воспринято христианством. Стоики (с индивидуалистических) и раннехристианские мыслители (с соборных позиций) первыми показали, что в условиях индивидуализированного, автономного и взаимно обособленного существования человека реализация идеала возможна лишь как индивидуальное самосовершенствование, как преодоление собственных пороков — в нравственном возвышении каждого человека и духовном единении людей. Вознося молитву за оставляемых учеников, Христос уповает на единение всего человечества в Боге:

> «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин., 17:21, 23).

Идеалом единства обусловлено содержание нравственного долженствования: любить ближнего, как самого себя.

---

[1] *Секуляризация* (от ср.-лат. secularis — светский) — освобождение от церковного и, шире — религиозного, влияния.

Эта идея единства (в его различных выражениях) провозглашается или предполагается в качестве высшей нравственной идеи практически во всех развитых религиях:

«Каковы бы ни были различия между даосизмом, буддизмом, пророческим иудаизмом и евангелическим христианством, все эти религии имеют общую цель: дать человеку чувство единения, и притом не ценой возврата к животному существованию, а путем собственно человеческого самовыражения — в единстве с природой, со своими согражданами и с самим собой»[1].

В восприятии и интерпретации идеала единства возможны две крайности. Одна — социологизаторская, представляющая идеал единства как требование установления и укрепления сообщества. Другая — утопическая; согласно ей он осуществим лишь в разумной и соответствующей природе реорганизации общественной жизни. По-разному эти крайности получили особенное развитие в социальной мысли. Предпосылка идеала единства как солидарности связывалась с особенностями социальной организации (Г. Спенсер), с развитием промышленного сотрудничества (Э. Дюркгейм), с установлением справедливых форм собственности или в разделении труда (К. Маркс). Подобные толкования идеала единства имели место всегда. Против них направлено евангельское поучение о том, что высший идеал, а именно, Царство Божие, утверждается не на земле, но в духе; причем духовное единение обретается прежде всякого другого.

Вместе с тем в названных «эмпирических» толкованиях нравственного идеала как социальной задачи нашло косвенное отражение понимание того, что терпимость, примиренность, гармония в человеческих отношениях суть одно из возможных условий нравственного совершенствования, что нравственный прогресс исторически осуществляется через определенные общественные формы. Мораль как духовный феномен обнаруживается и утверждается в жизни людей, в их личных и социальных отношениях. Игнорирование социального измерения морали, ее отраженности в общественных нравах, в индивидуальных характерах также представляет собой своего рода утопизм и чревато нигилизмом, а в конечном счете — имморализмом, т.е. пренебрежением благом конкретных людей, попранием их прав, нанесением им ущерба, насилием, и все это — во имя некоего возвышенного идеала.

---

[1] *Фромм* Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 204.

Нравственный идеализм

Под выражением «нравственный идеализм» понимают веру человека в существование в этом мире чего-то святого, непоколебимого, значимого для всех честных людей. Нравственный идеализм противостоит «материализму», или меркантилизму, т.е. воззрению, согласно которому все в нашей жизни подчинено материальным интересам и стремлению людей к собственной выгоде. Но в чем проявляется нравственный идеализм, как он может отражаться на жизни человека и его линии поведения? Идеализм может выражаться либо в признании, что существует некий обязательный для всех минимум требований — принципов и норм поведения, приверженность к которым позволяют человеку сохранить чувство собственного достоинства, в любых обстоятельствах остаться человеком; либо в убеждении, что человек должен служить некоторой высокой цели — например, «людям», «обществу», «культуре», — подчиняя ей всю свою жизнь.

Идеал — наиболее отвлеченное и общее нравственное представление. Его императивная и ценностная сила несомненна. Проблема заключается в том, какую роль он играет в жизни индивида. В отличие от большинства других нравственных понятий, в идеале дан завершенный и абсолютный образ добра — абсолютный в том смысле, что его противопоставленность злу только предполагается, но никак (на уровне самого идеала) не раскрывается. Если можно согласиться с циничным суждением о том, что идеалы безжизненны, то только в том смысле, что они провозглашают лишь добро, между тем как действительная жизнь складывается не иначе, как через переплетение добра и зла. Частные принципы и нормы морали отражают эту взаимоопределенность добра и зла.

Поэтому фактически невозможно непосредственно изложить императивное содержание идеала на конкретных примерах или через формулирование индивидуальной нравственной задачи. Непонимание этого, упование на непосредственное и тем более полное воплощение идеала в действительности есть «идеализм» в том, другом, значении этого слова, которое указывает на оторванность от реальной жизни, непонимание всей ее сложности. Идеализму в этом значении слова противостоит *реализм.*

Такой нравственный идеализм в самом деле опасен. Педантичная, недиалектичная приверженность идеалу как абсолютному

добру чревата либо (а) ненавистью к реальной жизни, в которой более или менее относительное добро присутствует наравне со злом, и уходом (*эскапизмом*[1]) из активной жизни, которую не удается втиснуть в рамки «бескомпромиссно» понятого идеала, либо (б) нигилизмом в отношении самой морали: мол, если жизнь безнравственна, значит, нет в нравственности правды. В реальности отношение такого «идеалиста» к людям в первом случае может выражаться в крайнем ригоризме, если не тирании, т.е. насильственном понуждении людей к жизни «по идеалу», пусть и лишенному жизни, а во втором — в аморализме, т.е. игнорировании нравственных требований, попрании практических норм морали.

Между тем воплощение высокого императивно-ценностного содержания нравственного идеала в конкретных поступках предполагает осуществление ряда менее общих принципов и исполнение частных нравственных требований. Анализу этого посвящена вторая половина нашего учебника.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каково место идеала в системе морали?
2. В чем смысл морального идеала как основы долженствования и критерия добра и зла?
3. В чем выражается абсолютность и универсальность морального идеала?
4. Каким образом смысл истории задается единством абсолютного идеала и потенциальным стремлением к нему всех людей?
5. Каково содержание общественного идеала?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 275—323.

Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. [Краткая повесть об Антихристе] //Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 736—761.

Франк С.Л. Крушение кумиров //Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 144—161.

Фромм Э. Ситуация человека — путь к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 443—482.

[1] От англ. *escape* — избегать, освобождаться.

ТЕМА 16
Добро и зло

В широком смысле слова *добро* и *зло* обозначают положительные и отрицательные ценности вообще. Мы употребляем эти слова для обозначения самых различных вещей: «добрый» значит просто хороший, «злой» — плохой. В словаре В. Даля, например, (напомним, названного им «Словарем живого русского языка») «добро» определяется сначала как вещественный достаток, имущество, стяжание, затем как нужное, подходящее и лишь «в духовном значении» — как честное и полезное, соответствующее долгу человека, гражданина, семьянина. Как свойство «добрый» также относится Далем прежде всего к вещи, скоту и потом только к человеку. Как характеристика человека «добрый» сначала отождествляется Далем с «дельным», «сведущим», «умеющим», а уж потом — с «любящим», «творящим добро», «мягкосердным». В большинстве современных европейских языков употребляется одно и то же слово для обозначения материальных благ и блага морального, что дает обширную пищу для морально-философских рассуждений по поводу хорошего вообще и того, что является добром самим по себе.

Соотнесенность с идеалом

В историческом развитии ценностного сознания, в истории моральной философии и моралистики, несмотря на сохранение лексического единства («старое доброе вино», «добрый конь», «добрая работа», «доброе деяние», «одобрение»), происходит понимание смысловых различий в употреблении слова «добро». Самым важным при этом было различение добра в относительном и абсолютном смысле. «Доброе» в одном случае — это хорошее, т.е. приятное и полезное, а значит, ценное ради чего-то другого, ценное для данного индивида, в сложившихся обстоятельствах и т.д., а в другом — есть выражение добра, т.е. ценного самого по себе и не служащего средством ради иной цели.

Добро в этом втором абсолютном значении — моральное, этическое понятие. Оно выражает положительное значение явле-

ний или событий в их отношении к высшей ценности — к идеалу. Зло есть противоположность добра.

Исторический процесс формирования этих понятий был процессом становления и развития самой морали. Что здесь происходит? Во-первых, добро и зло осознаются как *особого рода* ценности, которые не касаются природных или стихийных событий и явлений. То, что совершается само по себе, т.е. стихийно, может иметь благие или злые последствия для человека. Но такие стихийно совершающиеся события и явления сами по себе не имеют отношения к тому, о чем мыслят в категориях добра и зла, они лежат *по ту сторону добра и зла*. Добро и зло характеризуют намеренные действия, совершенные свободно, т.е. поступки.

Во-вторых, добро и зло обозначают не просто свободные поступки, но действия, сознательно соотнесенные с определенным стандартом — в конечном счете с идеалом.

В стихии прорывается изначальный хаос. Природа слепа в своих стихийных проявлениях. Человек же обладает силой в какой-то мере обуздывать стихию. По крайней мере, стихию своего характера: не поддаваться гневу, не предаваться искушениям (искушениям сладострастия, корысти, власти или славы), не распускаться и воздерживаться от распущенности и т.д. Во всех этих случаях *обуздание* следует понимать в почти буквальном смысле этого слова — *надевания узды*. Человек может обуздывать себя. Добавим к этому, пока в порядке парадокса: через самообуздание человек обретает свободу (непарадоксально это вопрос будет развит в теме 18).

Итак, содержание добра и зла обусловлено идеалом нравственного совершенства: добро — это то, что приближает к идеалу, зло — то, что отдаляет от него. Зная, что в истории существовали различные мнения относительно того, к чему должен стремиться человек, чтобы достичь совершенства, легко представить концептуальное разнообразие в трактовках добра и зла. В зависимости от нормативного содержания, вкладываемого в представление об идеале, добро и зло трактовались как счастье и несчастье, наслаждение и страдание, польза и вред, соответствующее обстоятельствам и противоречащее им и т.д.

Наблюдение и поверхностное осмысление действительного разнообразия в содержательном истолковании добра и зла может вести к выводу об относительности понятий о добре и зле, т.е. к *релятивизму* в моральных суждениях и решениях: одним нравится

удовольствие, другим — благочестие. Доведенная до крайности, такая позиция чревата моральным *волюнтаризмом*: сегодня я исполняю долг, а на праздник потешу себя удовольствиями, ну, а если понравится, так и в последующие будни можно будет продолжить наслаждаться. Чреватый волюнтаризмом, релятивизм фактически знаменует положенность себя вне морали, потусторонность индивида добру и злу, а в конечном счете — аморальность, поскольку всякое (обнаруживаемое ли по лености души или по вялости духа) безразличие в отношении добра и зла знаменует отвращенность от добра и по меньшей мере потенциальную открытость злу. Это и есть необузданность, открытость стихии внутреннего хаоса. В кантовских рассуждениях о том, что потакание склонности означает потворствование злу (см. тему 10), отражена именно эта особенность нравственной жизни.

Наконец, в-третьих, добро и зло как моральные понятия связаны с душевным и духовным опытом самого человека и существуют через этот опыт. Как бы ни определялись философами источники добра и зла — творятся они человеком по мерке его внутреннего мира. Соответственно утверждение добра и борьба со злом достигаются главным образом в духовных усилиях человека. Внешние действия, пусть и полезные для окружающих, но не одухотворенные стремлением человека к добродеянию, остаются лишь формальным обрядом. Более того, любые ценности — наслаждение, польза, слава, красота и т.д. — могут быть как добром, так и злом в зависимости от того, как индивид переживает свой конкретный опыт «освоения» этих ценностей в отношении к идеалу, к высшему благу.

Природа и содержание добра и зла

По своему императивно-ценностному содержанию добро и зло *как бы* представляют собой две стороны одной медали. Они взаимоопределены и в этом они *как бы* равны. Человек узнает зло, поскольку имеет определенное представление о добре; он ценит добро, испытав на собственном опыте, что такое зло. Кажется, утопично желать только добра, и нельзя в полной мере отрешиться от зла, не рискуя в то же время потерять добро. Существование зла порой представляется своего рода условием или непременным сопутствующим обстоятельством существования добра.

«Что бы делало добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени? Ведь тени получаются от предметов и людей. Вот тень от моей шпаги. Но бывают тени от деревьев и от живых существ. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое, из-за своей фантазии наслаждаться голым светом?» — искушает Сатана своими вопросами Леви Матвея, ученика Йешуа Га Ноцри[1].

Добро и зло связаны тем, что они взаимно отрицают друг друга. Они содержательно взаимозависимы. Однако равны ли они по своему онтологическому[2] статусу и соразмерны ли по аксиологическому статусу? На этот вопрос давались разные ответы.

Согласно одной, менее распространенной, точке зрения, добро и зло являются однопорядковыми началами мира, находящимися в постоянном и неустранимом единоборстве. Такая точка зрения, признающая равновеликость противоположных начал мира, называется *дуализмом*[3]. Наиболее ярким выражением религиозно-этического дуализма стало в первой половине III в. *манихейство* — учение, основанное персом Мани на базе различных религиозных традиций. Согласно манихейству, в мире борются два независимых и самостоятельных начала добра и зла или света и тьмы. В ходе их постоянной борьбы происходит смешение различных элементов добра и зла. Посланники Бога — Будда, Заратустра[4], Иисус и, наконец, сам Мани — должны были, по этому учению, навсегда утвердить четкие границы между двумя началами. Сам Мани был побит камнями по наущению зороастрийских священников, но его учение достигло Европы и в виде тех или иных ересей просуществовало на протяжении всего средневековья. Манихейство является еретической ветвью христианства.

Задумаемся вот о чем: можно ли сказать, что добро и зло сосуществуют так же, как во Вселенной соприсутствуют *свет и тьма*? Или же их отношения иные — подобные *свету и тени*, как они видятся нами на Земле? Поскольку понятия добра и зла касаются именно людей в их земных свершениях, мы должны, по-видимому, принять второе сравнение.

---

[1] *Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита. Гл. 29.

[2] *Онтология* (от греч. on — сущее, бытие + ...логия) — часть метафизики, изучающая бытие. Слово «онтологический» — не вполне строго, с лексической точки зрения, употребляется также в значении «относящийся к бытию».

[3] От лат. duo — два, dualis — двойственный.

[4] Заратустра — основатель религии в древней Персии (VI в до н.э.).

К этому склоняет нас и другая точка зрения относительно природы добра и зла. Как на Земле солнечные лучи являются источником и света, и тени, так и добро со злом, взаимосоотнесенные, определены в отношении третьего[1]. Так учат большинство религиозных нравственных учений: добро представляет собой путь к абсолютному добру — к Божеству, зло же есть отпадение от Божества. Действительным абсолютным мировым началом является божественное добро, или абсолютно добрый Бог. Зло же — результат ошибочных или порочных решений человека, пусть даже провоцируемого Дьяволом, однако свободного в своем выборе. Но ведь и Дьявол, или Сатана, как носитель зла отнюдь не абсолютен; согласно иудейско-христианским воззрениям, Дьявол — это падший ангел, т.е. заблудший сын Божий. Так что и перед человеком стоит задача конечного выбора не между абсолютами добра и зла, но между добром, которое потенциально абсолютно, тяготеет к абсолюту, и злом, которое всегда относительно.

Таким образом, и добро, и зло относительны — в их соотнесенности с высшим благом, нравственным идеалом как образом совершенства, или Добра (с большой буквы). Но противоположность добра и зла абсолютна. Эта противоположность реализуется через человека: через его решения, действия и оценки.

Иногда можно услышать слова об *абсолютном зле*. Это выражение может показаться довольно убедительным: если есть абсолютное добро, то должно быть и абсолютное зло. Если исходить из возможных мифологических и религиозных смыслов, то возможны два толкования абсолютного зла. Согласно первому, абсолютное зло воплощает Сатана. Но выше мы показали, что это может быть дуалистическая точка зрения, типа манихейской, которая предполагает существование стоящего над Сатаной Бога. Это может быть также учение в духе мировых религий, где Сатана — падший ангел или заблудший сын Бога; он обусловлен Богом и в этом смысле не безусловен.

Согласно другому толкованию, известному всегда, но в виде некоторого культового поветрия получившему распространение в наши дни, начало мира заключено в Сатане, он-то и воплощает абсолютное зло. Соответствующий культ называется сатанизмом. Но поклоняющиеся ему люди, по-видимому, полагают, что в этом

[1] Вот до этого не доводил свой провокационный вопрос булгаковский Сатана.

заключается благо. Так же и садист, устраивающий кровавую оргию, патологическим образом усматривает в ней благо для себя (пусть и достигаемое ценою мучений других людей, не принимаемых им во внимание). И биржевой спекулянт, вкладывая мощные финансовые средства или просто блефуя, устраивает панику на бирже с тем, чтобы получить великий барыш, который есть для него благо (пусть и получаемое ценою дестабилизации валют ряда стран и банкротств тысяч частных банков, компаний и лиц). Со стороны в этом усматривают «абсолютное зло», тем более если таким действиям ничего не удается противопоставить, по крайней мере вовремя.

За разговорами об «абсолютном зле» нередко скрывается растерянность перед действительным множеством того, что способно принести человеку напасти, уничтожить его. За разговорами об «абсолютном зле» может скрываться и нежелание или неспособность понять, что действительный источник зла находится в самом человеке, впрочем так же, как действительный источник добра[1].

В выяснении природы добра и зла было бы тщетно искать именно их бытийственную основу. Природа добра и зла не онтологична, а аксиологична. Объяснение их происхождения не может служить их обоснованием. Поэтому логика собственно ценностного рассуждения оказывается одинаковой как у того, кто убежден, что базовые ценности даются человеку в откровении, так и у того, кто считает, что ценности имеют «земное» происхождение.

Нормативно-ценностное содержание добра и зла определяется не тем, в чем усматривается источник идеала, или высшего блага, а тем, каково его содержание. Если нравственный идеал, как было установлено в предыдущей теме, заключается *во всеобщем духовном единении людей* и в этом состоит абсолютное добро, то злом будет все, что препятствует этому, что мешает человеку творить добро, противостоя соблазнам и стремясь к совершенству (об этом далее в теме 26). Конкретизируя содержательно понятия добра и зла, следует сказать следующее:

---

[1] И в том, и в другом случае встает проблема *теодицеи* (от гр. theos — бог + dike — справедливость) — философско-богословского учения, призванного оправдать всемогущего и всеблагого Бога как творца мира, в котором существует зло. Обсуждение этой проблемы выходит за рамки задач нашего курса.

а) Добро утверждается в преодолении обособленности, разобщенности, отчуждения между людьми и установлении взаимопонимания, согласия, человечности (об этом далее в темах 23—25) в отношениях между ними.

б) Как человеческие качества добро, т.е. *доброта*, проявляется в милосердии, любви, а зло, т.е. *злобность*, — во враждебности, насилии.

Взаимоопределенность добра и зла

Уже в древности была глубоко осмыслена идея непреодолимой связи добра и зла.

Старинная китайская притча рассказывает о юноше, который обратился к мудрецу с просьбой взять его к себе в ученики с тем, чтобы наставить на путь истины.

— Умеешь ли ты лгать? — спросил мудрец.

— Конечно, нет! — ответил юноша.

— А воровать?

— Нет.

— А убивать?

— Нет...

— Так иди, — воскликнул учитель, — и познай все это. А познав, не делай!

Что хотел сказать мудрец своим странным советом? Ведь не то, что надо окунуться в зло и порок, чтобы обрести истинное понимание добра и постигнуть мудрость. Наверное, ради обретения мудрости юноша не должен был научиться лицемерить, ловчить, убивать. Мысль мудреца была иная: кто не узнал и не пережил зла, тот не может быть по-настоящему, деятельно добр.

Эта идея проходит через всю историю философии и конкретизируется в ряде этических положений. Во-первых, добро и зло содержательно диалектически взаимоопределены и познаются в единстве, одно через другое. Это то, что было предложено юноше в китайской притче. Но формальное перенесение диалектики добра и зла на индивидуальную нравственную практику чревато искушением индивида. «Пробование» зла без строгого, пусть и отвлеченного, понятия добра может гораздо скорее обернуться пороком, нежели действительным познанием добра. Опыт зла может быть плодотворным лишь как условие пробуждения духовной силы сопротивления злу.

Поэтому, во-вторых, без готовности сопротивляться злу недостаточно понимания зла и противостояния злу; само по себе это не приведет к добру. Недостаточно изучить дорогу в Ад, чтобы попасть в Рай, хотя эту дорогу надо знать обязательно:, чтобы не

оказаться на ней в своих благих намерениях, памятуя известную поговорку:

«Благими намерениями выложена дорога в Ад».

Тем более что, как правило, эта дорога начинается в собственной душе. Выше (в теме 1) приводилось высказывание Овидия: «Благое вижу, хвалю, но к дурному стремлюсь...». Оно существенно уточняется ап. Павлом:

«Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое» (Римл., 7:21).

В-третьих, добро и зло не просто взаимоопределены, они функционально взаимообусловлены: добро нормативно значимо в противоположности злу и практически утверждается в отвержении зла. Иными словами, действительное добро — это деяние добра, т.е. *добродетель* (подробнее о добродетели будет сказано в теме 19) как практическое и деятельное исполнение человеком вменяемых ему моралью требований.

Вот как подытоживает свое размышление о добре и зле, о сущности нравственности и назначении человека Н.А. Бердяев: «Основное положение этики, понявшей парадокс добра и зла, может быть так формулировано: поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле, раскрывай в себе чистую и оригинальную совесть, дисциплинируй свою личность, борись со злом в себе и вокруг себя, но не для того, чтобы оттеснять злых и зло в ад и создавать адское царство, а для того, чтобы реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преображению злых»[1].

Выбор

В ситуациях конфликта человек видит свою задачу в том, чтобы сделать правильный и достойный выбор. Однако неверно полагать, что моральный выбор сводится к выбору морального образа мысли и действия и отказу от пути приспособленчества, карьеры, корысти или похоти. Нет сомнения в том, насколько важен такой выбор в качестве первого морального шага и в качестве постоянных его повторений в ситуациях, когда мы готовы поддаться прелестным (и прельщающим) искушениям.

Собственно моральный выбор не исчерпывается этим. Он, конечно же, заключается в выборе между добром и злом. Но и

---

[1] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 252.

трудность первого, или исходного, морального выбора обусловлена тем, что далеко не всегда он предстает таким образом, что нужно выбрать добродетель и устоять перед искушением. Альтернативой добродетели может быть не обязательно приспособленчество, ею может быть и *здравый смысл*, альтернативой карьеры — служебный и профессиональный *успех*, альтернативой корысти — *польза*, альтернативой похоти — личное *счастье*. Иными словами, случается, что человеку приходится выбирать между положительными ценностями. Точнее, между действиями или образами жизни, в которых утверждаются различные положительные ценности.

При этом человек часто оказывается в ситуациях, когда приходится принимать решения, не лежащие в рамках однозначного противостояния добра и зла. Не то чтобы эти решения лежали по ту сторону добра и зла. Это — решения в условиях выбора между большим и меньшим добром или большим и меньшим злом.

Например, как относиться к аборту? Не к абортам вообще: вообще — ясно, что необходимо делать все, чтобы не оказываться в ситуации, когда встает вопрос об аборте, иными словами, абортов следует избегать. Тем не менее в силу разных причин возникают ситуации, когда перед женщиной или в, случае ситуации более благоприятной, перед женщиной и мужчиной встает вопрос об аборте. Аборт — зло. Но «нежеланность» ребенка — тоже зло. Или возможные, обусловленные какими-то заболеваниями, отрицательные медицинские последствия беременности для женщины — тоже зло.

На этом уровне морали выбор особенно труден. Тем более в ситуациях, когда приходится выбирать по принципу «наименьшего зла». Подобного рода ситуации всегда воспринимаются моральным сознанием как трагичные. В случае с разными положительными ценностями из большего и меньшего добра выбирается в любом случае *добро*. При выборе даже *меньшего* зла, выбранным оказывается *зло*. Последствия такого выбора — не как *меньшего* зла, а как *зла*, непредсказуемы как для окружения, так и для самого выбирающего. Такой выбор требует практической мудрости.

Другой практически важный аспект морального выбора связан с тем, что добро и зло, будучи «сбалансированными» на уровне понятий, предоставляют неравные основания для оценки соответствующих действий. Одно дело вершить добро или зло и другое — позволять злу твориться (другими людьми, стечением обстоятельств и т.д.). «Попустительство злу» — морально предосудительно, «потворствование злу», т.е. содействие злу, — недопустимо и почти приравнивается моральным сознанием к творению зла.

Однако «попустительствование добру» — фактически морально нейтрально (не случайно даже нет такого выражения), а «потворствование добру» воспринимается моральным сознанием как само собой разумеющееся и этому не придается особого значения.

Вообще получается, что с моральной точки зрения вред зла значительнее, нежели благо добра. Недопущение несправедливости, с моральной точки зрения, существеннее, чем творение милосердия: зло несправедливости — более разрушительно для сообществ, чем добро милосердия — созидательно.

Конструктивна ли роль зла?

В научно-фантастической повести Р. Шекли «Цивилизация статуса» через столкновение добропорядочной, но бесталанной, стагнационной, вырождающейся Земли, где господствует вгоняемая правителями в подсознание религия Добра, и некой иной планеты Омега, куда ссылают преступников, а вместе с тем и инакомыслящих, где господствует так же насаждаемая религия Зла, но где каждому необходимо крутиться, чтобы не быть убитым, чтобы выжить и продвинуться по иерархической лестнице, писатель как бы вскрывает ту специфическую роль зла, без которого немыслима цивилизация. Будущее цивилизации усматривается Шекли, говорящим устами одного из высших чиновников Земли (!), в соединении опытов двух планет: законности добропорядочной Земли и инициативности агрессивной Омеги.

Зло нередко предстает не только как убийство, ложь, глубочайший эгоцентризм, выживание за счет всех остальных, война всех против всех по принципу: «Умри ты, но я останусь жить». Со злом связывается и нонконформизм[1], не дающий окостенеть порядку; а вместе с тем и нетривиальность, новаторство, творчество, пусть даже как поиск нового, нестандартного.

Взгляды о несостоятельности того, что принято считать добром, высказывали уже софисты. О политической целесообразности несправедливости говорил Н. Макиавелли. В социально-экономическом плане, пожалуй, первым позитивную роль того, что с обыденной точки зрения воспринимается как зло, прямо попытался объяснить и обосновать Б. Мандевиль. В наиболее яркой форме и с убеждающей силой таланта выразил такое миросозерцание Ф. Ницше. Для него (как было показано в теме 12) добро всего лишь добропорядочно по причине жизненной слабости его

---

[1] *Нонконформизм* (англ. nonconformism) — независимость от мнений и стандартов окружающих, группы.

носителей, зло же — энергично, целеустремленно, аристократично. В невдумчивой проповеди добра действительно может скрываться всего лишь поверхностная добропорядочность; такая проповедь таит в себе возможность как морализаторства, так и апологии здравого смысла, мещанства; но это уже не вопрос о добре и зле, а о живости и глубине ума, силе воли, устремленности к цели, таланте, высокой образованности и т.д. Каждая из этих способностей может служить как добру, так и злу — в зависимости от характера индивида.

Выше упоминалась пословица «Благими намерениями вымощена дорога в ад». В ней содержится глубокий философский и культурно-этический смысл. Речь идет не только о том, что человеку свойственно впадать в нравственный самообман или что никакие индивидуальные действия не предсказуемы в своих последствиях полностью («Человек полагает, а Бог располагает»). Но и о том, что совершаемое и тем более совершенное действие отрывается от воли и намерений того, кто его совершает, и, переплетаясь с множеством действий других людей, включается в ту реальность, которая существует объективно и независимо от сознания людей, ее породивших, как самостоятельная сила. Как таковая эта реальность чужда отдельному человеку, она пренебрегает им. Для этой безличной социальной реальности человек выступает лишь как материал. Таким образом, благо, добро осуществляются лишь через зло, и зло предстает как конструктивное начало истории. Эту парадоксальную диалектику добра и зла, через которую якобы обнаруживает свою творческую силу зло, Маркс вслед за Гегелем увидел в истории цивилизации.

Однако логика морали далеко не всегда совпадает с логикой истории. Оттого, что социальный и технический прогресс всего человечества покупается великим множеством индивидуальных и коллективных жертв, зло не прибавляет в цене. Оно не перестает быть злом. И из этого уж никак не следует, будто бы именно благодаря тому, что совершается зло, происходит исторический прогресс, как бы его ни понимал тот или другой мыслитель. Представим те ситуации, в которых присутствуют настоящие цены и платежи: цена объявляется на что-то и люди платят за что-то. Неверно думать, что происходящее в истории зло целенаправленно осуществляется бессердечными людьми, стремящимися таким образом содействовать прогрессу и не принимающими во внимание

вынужденные отрицательные последствия для людей творимого ими. Характерно, что моральный мыслитель и язвительный критик общественных нравов Мандевиль указывает лишь на то, что за человеческими действиями следует видеть не только и даже не столько моральные мотивы, сколько мотивы эгоистические. Политико-экономический мыслитель Маркс отвлекается от моральных и духовных измерений человеческой активности. Для него прогресс цивилизации, а именно развитие производительных сил и производственных отношений, и составляет содержание истории.

Между тем этический смысл того, что нечуткими к нравственности мыслителями воспринимается как конструктивность зла, состоит не в том, что благодаря злу, в его борьбе с добром в этом мире происходит что-то значительное, а в том, что само наличие добра и зла как альтернатив человеческого выбора свидетельствует о возможности человека выбирать, и что-то значительное в этом мире происходит благодаря свободе человека, которая, в частности, проявляет себя и в свободе творить зло.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Как потребности и интересы человека отражаются в его ценностных представлениях?
2. По каким основаниям возможно видовое различение ценностей?
3. Каково отношение добра и зла как ценностей к нравственному идеалу?
4. Каковы теоретические и практические аспекты проблемы взаимосвязи добра и зла?
5. В чем различие практического и этического истолкования проблемы «меньшего зла»?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 37—54, 85—87, 100—103, 241—252.
Карсавин Л.П. Добро и зло // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 250—284.
Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992.
Соловьев В.С. Оправдание добра //Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1.

ТЕМА 17

Долг и совесть

Моральные ценности ориентируют человека в его поведении. Это оказывается возможным не в силу того, что человеку выгодно или приятно принимать их во внимание в своих решениях и действиях. Эти ценности функционируют таким образом, что оказывают воздействие на волю человека. Моральные ценности не просто провозглашаются, они всегда провозглашаются еще и в такой форме, которая указывает на необходимость их практического воплощения в действиях. Следование моральным ценностям воспринимается человеком как долг. Неисполнение долга воспринимается как вина и переживается в укорах и муках совести.

Императивность морали

Ценностная, т.е. смысловая или значимая, функция моральных представлений столь тесно переплетена с их императивной, т.е. повелительной, функцией, что их трудно порой отделить друг от друга.

Правда выступает несомненной положительной ценностью, ложь — несомненно отрицательной. И они очевидно воспринимаются нами непосредственно соединенными в требовании «Не лги». Они даны через это требование.

Ценность равенства утверждается в золотом правиле, ценность милосердия — в заповеди любви, ценность супружеской верности — в требовании «Не прелюбодействуй» и т.д.

Наиболее важные, устоявшиеся в практике человеческих отношений ценности имеют свои явные императивные продолжения. Но любая ценность, если она осознается как нравственная, воспринимается как должная к исполнению. Еще точнее: некая ценность осознается человеком как нравственная в той мере, в какой она становится для него императивом.

...В связи с чрезвычайным распространением на телевидении и в видеокопиях детских мультфильмов и фильмов, в которых все мало-мальски конфликтные ситуации преодолеваются героями с помощью грубой силы, многие родители,

педагоги и психотерапевты обеспокоены тем, что дети с малых лет оказываются вовлеченными в такой мир, в котором безусловные негативные ценности — насилие, подавление, убийство и т.д. — оказываются не сопряженными со страданием людей и с обязательствами не причинять страданий. Также высказывается тревога по поводу распространения порнографической продукции, которая демонстрирует абсолютную доступность любовных утех и из которой любовь может быть понята как всего лишь партнерские отношения, а чаще — вещные, пользовательские отношения. В этих тревогах легко прослеживается реакция нормального (и не чуждого самоанализу) сознания на то, что в большинстве произведений массовой культуры, поэтизирующих насилие, существует действительно драматичный разрыв между ценностями и нормами как обязательствами.

Стало быть, если некоторая ценность не воспринимается как то, из чего для человека следуют определенные обязательства, она не может считаться нравственной. Обязательства, вытекающие из ценности, касаются как достижения самой ценности, так и средств ее достижения,

Нравственные ценности императивны (обязательны). И не просто императивны, но императивны безусловно. Это значит, что им необходимо следовать не при каких-то условиях, а всегда. Ими надо руководствоваться в отношениях со всеми людьми, а не только с ограниченным кругом родственников, друзей, коллег, соотечественников. Нравственные императивы, как и утверждаемые ими моральные ценности, имеют надситуативный и безличный, т.е. универсальный, характер.

В истории философии существуют два подхода к решению вопроса о соотношении ценностности и императивности моральных суждений (высказываний) — блага и долга. Согласно одному из подходов, человек так или иначе знает (скорее всего, от природы), в чем состоит его благо; его задача — не уклоняться от него; долг человека состоит в том, чтобы стремиться к собственному благу и содействовать благу других людей. Этот подход свойствен *эвдемонистическим* теориям. Согласно другому подходу, человек от природы несовершенен, общество есть средоточие зла; мораль дана человеку (скорее всего, Божеством), чтобы обуздать его страсти и удержать от зла; в следовании долгу человек обретает благо. Этот подход свойствен *деонтологическим* теориям. Эвдемонистический подход указывает на определенное содержание, которое должно быть реализовано в моральном поступке. Деонтологический подход указывает на форму, посредством кото-

рой только и может быть реализовано какое-либо моральное содержание.

Но как в одном, так и в другом решении проблемы соотношения ценности (блага) и нормы (долга) предполагается, что нравственная задача решается человеком в преодолении чего-то — себя, обстоятельств, каждодневной рутины, давления авторитета или какого-либо иного внешнего принуждения. В любом случае мораль императивна, и ее императивность осуществляется посредством противопоставления того, что должно быть, и того, что есть в этой жизни. Имея в виду эту существенную черту моральной императивности — постоянную противоположность *должного и сущего* (о чем уже говорилось в темах 11 и 14), — можно сказать, что деонтологический подход точнее раскрывает механизм функционирования морали. Противоречие должного и сущего, обязанностей и нравов является фундаментальной характеристикой морали. И как бы человек высоко ни поднялся в нравственном развитии и именно потому, что он поднялся высоко, он остается критичным по отношению к себе и миру и может повторять вслед за В. Высоцким:

Нет ребята! Все не так.
Все не так, ребята!

Существенной характеристикой моральных требований является их *универсальность, или всеобщность*. Всеобщность нередко неправомерно понимается как то, что: а) у всех людей есть некоторые общие представления о добродетельном, правильном и достойном; б) определенные моральные требования и ценности являются общераспространенными, в) всеми признаваемыми в виде неких «простых норм нравственности» или «общечеловеческих ценностей». Такие понимания всеобщности моральных требований отражают действительный факт общераспространенности некоторых форм поведения и человеческих взаимоотношений. Но универсальность как свойство морального требования неправильно сводить к общераспространенности.

Под универсальностью следует понимать безотносительность нормативных суждений к конкретным лицам и ситуациям. Это выражается в: (а) *беспристрастности*, т.е. равном отношении ко всем в определенной ситуации.

Так, беспристрастность как нелицеприятность проповедовалась Моисеем — как требование к судье: «Не делайте неправды на суде; не будь лицеприятен к нищему и не угождай лицу великого; по правде суди ближнего твоего» (Лев.,

19:15; см. также Втор., 1:17; 16:17). В Новом Завете это требование повторяется, но в то же время как будто допускает и расширительное толкование: к людям следует относиться по вере, «не взирая на лица», одинаково относясь к богатому и к бедному (Иак., 2:1—4).

(б) в *надситуативности*, т.е. равном отношении к одному лицу в разных обстоятельствах. В этих характеристиках нравственного требования *Ты* обобщается до *Они, Мы, Человечество*, и это значит, что к другому должно относиться как к вочеловеченному другому, в лице другого — к человечеству.

Беспристрастность и надситуативность кристаллизуются в (в) принципе *универсализуемости*, который гласит: *принимая и осуществляя решение в отношении другого, исходи из того, что другой в такой же ситуации примет такое же решение в отношении тебя.*

Здесь по-своему обнаруживается золотое правило: из универсализуемости вытекает, что если я сейчас говорю, что я должен поступить определенным образом по отношению к определенному лицу, я обязан считать, что то же самое должно быть совершено в отношении меня, будь я в точно такой же ситуации, включая то, что я обладал бы теми же личностными качествами и теми же мотивами.

Таким образом, принимая во внимание различные аспекты всеобщности моральных требований, можно заключить, что этическая нормативная мысль движется следующим образом:

(1) «Поступай одинаково в отношении различных людей в одинаковой ситуации» (*беспристрастность*).

(2) «Поступай одинаково в отношении одного и того же лица в разных ситуациях» (*надситуативность*).

(3) «Исходи из того, что любой другой на твоем месте поступил бы так же, как ты, в отношении данного человека или в данной ситуации, равно и в отношении тебя любой другой в данной ситуации поступил бы так же» (*универсализуемость*).

Все эти черты морального долженствования, характеризуя форму последнего, недвусмысленным образом задают и его содержание. Очевидно, что они предполагают, не исчерпывая это содержание полностью, что в моральных решениях, действиях и оценках человек должен по крайней мере соблюдать равенство и не ущемлять ничьи права.

Тогда разрешаются вышеозначенные затруднения. И золотое правило, и принцип универсализуемости, будучи довольно общими, призваны всего лишь ограничить произвол.

Только при условии соблюдения прав других людей и, стало быть, исполнения своих обязанностей (!) человек должен содействовать благу других людей. Это содействие же предполагает иные по характеру поступки — совершаемые *сообразно* сложившимся ситуациям и включенным в них лицам. (Об этом подробнее далее, в темах 23—25.)

Долг

Долг представляет собой осознание личностью безусловной необходимости исполнения того, что заповедуется моральным идеалом, что следует из морального идеала. Долг человека — следовать по пути добродетели, делать добро другим людям по мере возможности, не допускать в себе порочности, противостоять злу. Только не принимающий во внимание это содержание долга индивид может усмотреть в долге лишь понуждение. Психологически долг в самом деле осознается личностью как необходимость совершения определенных действий. Более того, он осознается как изнутри данная необходимость, как внутреннее побуждение.

В истории мысли это свойство осознания долга нередко истолковывалось как результат воспитательной или пропагандистской работы. Уже знающему немного историю этики здесь сразу приходят на ум имена Ницше или Мандевиля, и это вполне уместно. Но такое мнение было еще более распространенным. Об этом свидетельствует, например, высказывание мыслителя совершенно иного направления — А.И.Герцена: «Не одной покорности требуют моралисты, не одного вещественного исполнения того, что называется долгом (потому что содержание его до капризности многообразно), но еще, чтобы внутри души своей человек считал внешний долг, хотя и против своих убеждений, за безусловно-нравственную истину»[1].

Долг, трактуемый как любое упорядочение индивидуальных проявлений, в форме ли социальных правил или общих культурных принципов, представляется как иго, как подавление личности. Однако не следует сбрасывать со счета, что то, что со стороны предстает как нигилизм, может мотивироваться протестом против действительной внешней принудительности общепринятых норм — обычаев, нравов, социальной дисциплины. Нравственный пафос протеста против внешнего, служебного, лицемерного подчинения общественным нормам, несомненно, может быть привле-

[1] *Герцен А.И.* Капризы и раздумья. III. Новые вариации на старые темы. Статья первая // *А.И. Герцен.* Полн. собр. соч. и писем. Петроград, 1915. Т. V. С. 20.

кательным. Однако усмотрение в моральном долге именно вынужденного подчинения бытующим нравам некорректно по двум основаниям. Во-первых, полнота индивидуального, личностного проявления основывается на восприятии личностью возможно большего опыта других людей. Этот опыт безлично сохранен и обобщенно выражен в культуре, в том числе в нравственных нормах — универсальных и локальных. С этой точки зрения, долг может быть понят как... способ расслабиться: не изобретать велосипед, но исполнять обоснованно рекомендуемое общественной средой или уважаемыми и достойными доверия людьми как должное. Другое дело, что инфантильное сознание в инерции отрочества готово отвергнуть любую рекомендацию, усматривая в ней (коль скоро она идет от мира взрослых и предполагает хоть небольшую толику личностной зрелости) запрет и подавление. Во-вторых, сведение любой принудительности к внешнему подавлению личности является упрощением, так как не учитывает возможности *само*-принуждения.

Моральное требование может осознаваться индивидом как «суровый долг»; но предъявляться оно может всего лишь в форме рекомендации или высказываться как ожидание. Это вытекает из характера моральной императивности, которая говорит на языке запретов, но не угрожает физическими или организационными ограничениями. Законодательство (или, другими словами, *право*, закрепленное в законах) покоится на внешнем принуждении[1]. *Санкции* же морали носят идеальный характер, они обращены к человеку как сознательному и свободному субъекту. Сознание морального долга всегда есть как минимум понимание неприемлемости чего-то в себе, далее — решимость переступить через что-то в себе и, наконец, воля воспротивиться самому себе. Сопротивление себе, совершение того, что не является непосредственным желанием или что входит в противоречие с другими желаниями, конечно, требует самопринуждения.

Требования долга самоценны. Это выражается не только в том, что человек исполняет долг бескорыстно и тем самым демонстрирует свою независимость от извне данных норм и правил, но в том, что, исполняя долг, он утверждает его при-

[1] Внешняя принудительность закона обеспечивается органами правопорядка, судебной и пенитенциарной (исполняющей наказания) системами.

оритетность по отношению к страху, наслаждению, личной пользе, желанию славы и т.д. В исполнении морального долга проявляется *автономия* личности — следуя закону, человек не нуждается во внешнем принуждении, и, исполняя моральное требование, человек относится к нему так, как если бы оно было установлено им самим. Все ограничения, которые человек добровольно накладывает на себя, и действия, которые он совершает во исполнение требования, имеют моральный смысл при условии, что он действует, будучи уверенным в своей правоте. Отсутствие внешнего принуждения не означает отсутствия принуждения вообще: утверждение добродетели вопреки страху, наслаждению, пользе, славе и т.д. — это утверждение себя-добродетельного вопреки себе-страшащемуся, сладострастному, своекорыстному, тщеславному и т.д.

Легалистское[1] сознание предполагает, что в морали сталкивается общественный и личный интерес, что мораль, как и законодательство, и обычай, призвана гармонизировать личные и общественные интересы, по преимуществу подчиняя первые вторым. Между тем предназначение морали иное: в разрешении противоречий между универсальным и партикулярным[2] интересом, иными словами, между тем, что утверждается идеалом, и тем, что идеал отвергает. Носителем и всеобщего начала морали, и частного может быть как личность, так и общность. Соответственно нравственную правду может отстаивать как личность в противостоянии своекорыстному, коррумпированному или порочному сообществу, так и сообщество, накладывая ограничения на своекорыстного, тщеславного, распущенного индивида. Сознание долга не существует само по себе. Это всегда осознание необходимости определенного рода поступков по выполнению различных требований[3]. Поэтому, повторим, неправильно понимать долг как форму общественного контроля за индивидуальным поведением, по крайней мере неправильно понимать его только так. В долге отражен

---

[1] *Легалистский* (от лат. legalis — законный) — законнический, сориентированный на извне положенные законы, а также иные принятые установления и нормы.

[2] *Партикулярный* (от лат. particularis — частный) — (в одном из смыслов, исключительно предполагаемых в данной книге) частный, конкретный, обособленный.

[3] Не случайно, что в живом языке слова «долг» и «обязанность» используются как синонимы. А в частном значении слово «долг» в русском языке может означать определенного рода обязательство: вернуть взятые на срок деньги — «взятые в долг» — или выплатить отсроченный платеж по проигрышу в азартной игре.

определенный механизм взаимодействия между людьми. Мораль можно представить как систему взаимных *обязанностей*[1], которые вменяются людям, которые люди принимают на себя (или предполагается, что люди приняли на себя), которые осознаются ими как определенные жизненные задачи, безусловно исполняемые в конкретных обстоятельствах.

Так, заповедь любви указывает на то, что долгом человека является милосердие. Милосердие же предполагает не столько состояние души, сколько определенные действия человека в отношении других. Об этом Иисусова притча о милосердном самаритянине, которую он рассказывает в ответ на вопрос законника, знавшего верховную нравственную заповедь о любви к Богу и к ближнему, но не понимавшему, кто же «мой ближний»:

«Один человек шел из Иерусалима в Иерихон и попал в руки к разбойникам, которые сорвали с него одежду, избили и ушли, оставив его полумертвого лежать на земле. Случайно той дорогой проходил один священник. Увидев избитого, он ушел прочь и не остановился, чтобы помочь ему. Пришел на то место также и левит[2] и, увидев избитого, обошел его, не остановившись, чтобы помочь ему. Но некий самаритянин[3], находившийся в пути, проходил мимо и, увидев, этого человека, сжалился над ним. Подойдя к нему, он перевязал ему раны, омывая их оливковым маслом и вином, и, посадив его на своего осла, привез его на постоялый двор и позаботился о нем. На следующий день он вынул два динария, дал их хозяину постоялого двора и сказал: «Позаботься об этом человеке. И если истратишь на него денег сверх этого, то отдам тебе, когда вернусь» (Лк., 10:25—36).

Смысл притчи о милосердном (или в другой традиции «добром») самаритянине заключается в том, что помогать надо каждому, нуждающемуся в помощи. И самаритянин увидел ближнего в иудее, попавшем в беду, хотя в нем, следуя тому, «как принято», следовало бы видеть врага. Самаритянина никто не контролировал, он готов был помочь каждому и помог, пожертвовав своим временем и средствами, а возможно репутацией, даже представителю враждебного племени и чужой веры. Заповедь была

---

[1] Слова «обязанность» и «обязательство» в живом языке, как правило, не различаются. *Обязанность* — в широком значении — синоним долга, в узком — форма долженствования, требующая от лица, общественной организации или государственного органа определенных действий, гарантирующих (обеспечивающих) права людей. Обязательство — форма долженствования, принимаемая лицом, вступающим в определенные отношения с другими лицами, организациями или учреждениями.

[2] *Левит* — член одного из иудейских родов, происходящего от Левита, представители которого помогали священникам в проведении храмовых служб. Иными словами, мимо несчастного прошли, не остановившись два священнослужителя, которые по положению должны были бы быть образцами добродетели.

[3] *Самаритяне* — арамейское (так же, как и иудеи) племя, находившееся в постоянной вражде с иудеями. Иными словами, пустынной дорогой проходил потенциальный враг.

исполнена безусловно. Таков смысл *безусловности* и *категоричности* долга вообще — человек ему следует несмотря ни на что. Но конкретное действие, которое совершается в исполнение долга, конечно, *обусловлено*: оно именно таково, какое требуется обстоятельствами.

Совесть

Совесть представляет собой способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать свое несоответствие должному — неисполненность долга.

Как автономен долг, так и совесть человека, по существу, независима от мнения окружающих. В этом совесть отличается от другого внутреннего контрольного механизма сознания — *стыда*. Стыд и совесть в общем довольно близки. В стыде также отражается осознание человеком своего (а также близких и причастных к нему людей) несоответствия некоторым принятым нормам или ожиданиям окружающих и, стало быть, вины. Однако 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. Логика стыда примерно такова: «Они думают про меня так-то. Они ошибаются. И тем не менее мне стыдно, потому что про меня так думают».

Логика совести иная. И это было осмыслено исторически довольно рано.

Демокрит, живший на рубеже V и IV вв. до н.э еще не знает специального слова «совесть». Но он требует нового понимания постыдного: «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других.» И в другом месте: «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»[1].

[1] Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 158.

В совести решения, действия и оценки соотносятся не с мнением или ожиданием окружающих, а с долгом. Совесть требует быть честным во мраке — быть честным, когда никто не может проконтролировать тебя, когда тайное не станет явным, когда о возможной твоей нечестности не узнает никто.

Субъективно совесть может восприниматься как хотя внутренний, но чужой голос (в особенности, когда он редко о себе заявляет или к нему редко прислушиваются), как голос, как будто независимый от «я» человека, голос «другого я». Отсюда делаются два противоположных вывода относительно природы совести. Один состоит в том, что совесть — это голос Бога. Другой состоит в том, что совесть — это обобщенный и интериоризированный (перенесенный во внутренний план) голос значимых других. Так что совесть истолковывается как специфическая форма стыда, а ее содержание признается индивидуальным, культурно и исторически изменчивым. В крайней форме этот вывод обнаруживается в положении о том, что совесть обусловлена политическими взглядами или социальным положением индивида.

Эти точки зрения не исключают друг друга: первая акцентирует внимание на механизме функционирования зрелой совести, вторая — на том, как она созревает, формируется; первая рассматривает совесть по преимуществу со стороны ее формы, вторая — со стороны ее конкретного содержания. Совесть в самом деле формируется в процессе социализации и воспитания, через постоянные указания ребенку на то, «что такое хорошо и что такое плохо» и т.д. На ранних стадиях становления личности совесть проявляется как «голос» значимого окружения (референтной группы) — родителей, воспитателей, сверстников, как повеление некоторого авторитета, и соответственно обнаруживается в страхе перед возможным неодобрением, осуждением, наказанием, а также в стыде за свое действительное или мнимое несоответствие ожиданиям значимых других. В практике воспитания обращение воспитателя к совести ребенка, как правило, и выражает требование исполнительности, послушности, соответствия предписываемым нормам и правилам. Но так обстоит дело с точки зрения развития этой нравственной способности. Однако сформированная совесть говорит на языке вневременном и внепространственном. Совесть — это голос «другого я» человека, той части его души, которая не обременена заботами и утешениями каждого дня;

совесть говорит как бы от имени вечности, обращаясь к достоинству личности. Совесть — это ответственность человека перед самим собой, но собой как носителем высших, универсальных ценностей.

Раз совесть указывает на соответствие или несоответствие поступка долгу, то, стало быть, «поступок по совести» — это поступок из чувства долга, это поступок, которого требует совесть. Совесть же настаивает на исполнении долга. О долге в отношении совести Кант сказал:

«Культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства»[1].

И это — тот долг, который человек имеет перед самим собой: совершенствоваться, в том числе в честном и последовательном исполнении долга.

Моральное сознание интригует заключениями, которые здравому уму кажутся то логическими кругами, то тавтологиями. Но это все знаки автономии морального духа, который не может вывести себя ни из чего и, не умея успокоиться, утверждает себя через себя самого.

В обычной речи мы можем употреблять выражения «*спокойная совесть*» или «*чистая совесть*». Под ними 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» могут выражать только амбицию человека на то, что им достигнуто совершенство, на внутреннюю цельность и гармоничность. 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 дьявола.

В притче Иисуса о молитве фарисея[2] и мытаря[3] рассказывается, что фарисей в молитве благодарил Бога за свое особое благочестие, мытарь же, не поднимая глаз к небу и ударяя себя в грудь, лишь просил Бога о милосердии к себе за грехи

---

[1] *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4 (2). С. 336.

[2] *Фарисей* — член древне-иудейской религиозной секты, отличавшейся фанатизмом и суровым благочестием.

[3] *Мытарь* — сборщик налогов.

свои. Оправданным перед Богом оказывается мытарь, «ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 18:9—14).

Фарисей уверен в том, что выполнил долг и что совесть его чиста. Но долг перед Богом означает помимо прочего смирение. Самомнение и заносчивость ему противоречат.

Высший моральный долг человека состоит в том, чтобы содействовать благу других людей и совершенствоваться, в частности в исполнении долга. Совершенствование — потенциально бесконечно. Предположение индивида о том, что он достиг совершенства, свидетельствует о его несовершенстве (подробнее об этом в теме 26).

Так что уверенность в чистоте собственной совести есть либо лицемерие, либо знак нравственной неразвитости, слепоты в отношении собственных оплошностей и ошибок, неизбежных для каждого человека, либо свидетельство успокоенности и, значит, смерти души. Наоборот, в ощущении нечистоты собственной совести — надежда. В муках совести — не только презрение к самому себе, но и тоска по просветлению и самоочищению, а значит, желание исправить ошибку, ответить за преступление. В муках совести — усилие к совершенству. Муки совести знаменуют неприятие себя как такового. В осуждении себя состоит *раскаяние*, или *покаяние*, как явно выраженное сожаление о содеянном и намерение (или по крайней мере надежда) не совершать впредь того, что будет достойно сожаления. В признании своей вины (которое может принимать форму *исповедального* признания) и в осознанном принятии наказания, *искупляющего* вину, это намерение может перейти в решимость. В строгом смысле слова эта решимость и есть добродетель вообще: как стойкость человека в исполнении своего долга — вопреки естественным колебаниям, сомнению, скептицизму, унынию.

Гораздо чаще встречающееся выражение «свобода совести» обозначает право человека на независимость внутренней духовной жизни и возможность самому определять свои убеждения; в узком и более распространенном смысле «свобода совести» означает свободу вероисповедания и организованного отправления культа.

Однако в собственно этическом смысле слова совесть не может быть иной, как свободной, а свобода в последовательном своем выражении — ничем иным, как жизнью по совести.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем заключается императивность морали?
2. Как соотносятся ценностные и императивные характеристики морали?
3. Каковы основные подходы к проблеме соотношения должного и ценного в истории философии?
4. В чем выражается универсальность (всеобщность) моральных предписаний?
5. В чем заключается общность и различие между стыдом и совестью?
6. Как может быть истолковано требование «*Быть честным во мраке*»?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 172—198.

Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974. С. 299—329.

Кант И. Основы метафизики нравственности //*Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 243—283. Или по новому переводу: Кант И. Основоположения к метафизике нравов //Кант И. Соч. М., 1997. Т. III. С. 99—205.

ТЕМА 18
Свобода

Что такое свобода? Ответ на этот вопрос можно уяснить для себя, задумавшись над другим: «Что значит «Я свободен?», «Чего мне не хватает для того, чтобы чувствовать себя свободным?», «...чтобы быть свободным?». Как ценностное понятие «свобода» является безусловно положительным. Еще бы, какое бы понимание свободы мы ни взяли, юридическое (свобода как предоставленность самому себе, «незаключенность»), политическое (свобода как права — слова, собраний, печати, совести и т.д.), философское (свобода воли, действия и поведения), обретение свободы мыслится как великое благо. Однако — свобода это и ответственность; мера ответственности пропорциональна простору свободы. Свобода нередко страшит. Чувствуя бремя свободы, люди порой стараются увильнуть от нее. В *бегстве от свободы* Э. Фромм увидел одно из веяний нашей эпохи.

Свобода и необходимость

В самом общем смысле свобода — это отсутствие давления или ограничения. Это значение слова отражено в словаре В. Даля: «свобода» — своя воля, простор, возможность действовать по-своему, отсутствие стеснения, неволи, рабства[1].

Отсутствие каких ограничений существенно для нее? Вот, например, захотелось бы в полминуты дочитать эту книгу до конца. Способность скорочтения у иных людей бывает развита чрезвычайно, однако у нее есть пределы, большинство же людей читают с такой скоростью, что для прочтения этой книги требуется гораздо больше времени. Возможность левитации (т.е. свободного от силы притяжения перемещения в пространстве в несоизмеримые с

[1] Даль возводит этимологию слова «свобода» к слову «слобода» (пригородное поселение, посад). Но по смыслу самого слова более уместной представляется иная трактовка этимологии этого слова — от древнееврейского Sabbath (в русском языке присутствующего непосредственно — в слове «суббота»), седьмого дня недели, свободного — по Моисееву закону — от всякой работы.

расстоянием промежутки времени), по всей видимости, невероятна для обычных людей из-за известных законов физики. Это — природные ограничения, которые задают предел фантазии самым свободолюбивым натурам. Но для скорого чтения есть определенные приемы, и им можно научиться. И перемещение по воздуху, пусть и иного рода, некогда казавшееся принципиально невозможным, перестало быть фантазией с развитием аэронавтики, а именно, специальных технических средств для полетов. Человеческие действия ограниченны из-за отсутствия оснастки, средств. Это является фактом относительным. С развитием опыта, знаний и техники оснащенность человека необыкновенно увеличивается. Вот почему знание — сила. И одно из классических определений свободы, которое восходит к стоикам[1], утверждавшим, что свобода человека заключается в разумности, но известное благодаря Спинозе и Гегелю и воспринятое марксизмом, гласит: *свобода есть познанная необходимость*.

Познание расширяет возможности человека. И даже если процесс познания представить как путь *ученого незнания*, т.е. постижения человеком меры собственного невежества, — свобода заключается в понимании объективных пределов действия и усилиях по их расширению. По законам природы человек летать не может. Но используя познанные законы природы, человек создает аппараты, позволяющие ему подниматься в воздух и передвигаться по воздуху (а также другие аппараты, позволяющие летать в космос).

Независимые от человека ограничения могут быть в нем самом и заключаться не только в незнании и неумении, но и в страхах. Индивид может быть ограничен в выборе не из-за незнания каких-то возможностей, но из страха принятия их. Например, некто *N*, каждый раз добирается из Петербурга в Магадан поездом не потому, что хочет сэкономить на транспорте, пусть ценою недельных неудобств в поезде, но потому, что боится летать самолетами; *N* лишен возможности выбирать вид транспорта. Правда, освободиться от страха особенно трудно, когда это — страх свободы.

По-иному проблема свободы предстает в случае иных ограничений, также от человека не зависящих — идущих от власти. Давление, оказываемое на человека, прямо и косвенно, может иметь политический и правовой характер. Свобода даже как

[1] *Стоики* — представители античной философской школы — стоицизма.

познанная необходимость оказывается резко ограниченной, если у человека нет доступа к информации (запрятанной, например, в «спецхран», для получения пропуска в который требуется еще специальный допуск).

Свобода человека выражается в свободе выбора. Но выбор реален при наличии альтернатив, также доступных познанию. Так, в тоталитарном обществе получение информации и изучение альтернатив может быть невозможным в силу того, что в процессе многолетней «промывки мозгов», манипуляции сознанием, контроля за циркулирующей информацией люди понятия не имеют об альтернативах и даже о слове «альтернатива»; они могут не знать о существовании «спецхрана» — и счастливо не чувствовать своей несвободы.

Так что свобода заключается не просто в отсутствии ограничений: строго говоря, в чистом виде такого состояния быть не может. Свобода — это характеристика действия, совершенного: (а) со знанием и учетом объективных ограничений, (б) по собственному произволению — не по принуждению и (в) в условиях выбора возможностей.

Произвольность действий представляет собой отдельную философско-этическую и психологическую проблему. Анализ *произвольности* и *непроизвольности* действий в связи с природой добродетели первым в истории мысли предпринял Аристотель. Непроизвольны действия, совершенные подневольно (под влиянием природной стихии или чьей-то власти) или по неведению (когда совершающий действие не может знать о всех возможных последствиях). Но и не всякие произвольные действия *добровольны*. *N* произвольно, но недобровольно ставит подпись под оговором, чтобы избежать пытки, которой угрожают его жене и детям. Аристотель называл такие действия смешанными: они произвольны, поскольку источник действия заключен в самом деятеле, но они непроизвольны, поскольку сам человек по своему желанию ничего подобного никогда не совершил бы[1]. Далее, к непроизвольным поступкам, по Аристотелю, не следует относить такие, которые совершены по неведению того, в чем состоит польза; такие

[1] «Однако существуют, вероятно, некоторые поступки, — добавляет Аристотель, — к совершению которых ничто не должно вынудить, но скорее следует умереть, претерпев самое страшное» (*Аристотель*. Никомахова этика //Аристотель. Соч. Т. 4. С. 96).

поступки отрицательно характеризуют деятеля или действие. К непроизвольным действиям не следует относить также такие, которые совершаются в ярости или по влечению.

Среди произвольных поступков Аристотель выделяет намеренные (или преднамеренные), которые совершаются сознательно, по выбору. Сознательное действие — не то, которое совершено только из желания: ведь людям свойственно желать и несбыточного. А выбор касается того, что зависит от человека, а именно, средств достижения цели и способов их употребления.

Следует отметить, что этические аспекты проблемы свободы раскрываются не в отношении свободы к необходимости. Нравственная свобода обнаруживается в том, как принимаются решения, какие решения принимаются и какие действия сообразно этим решениям совершаются. И Аристотель конкретизирует свое рассуждение, доводя его до проблемы добродетели. Сознательность — не единственная характеристика выбора. Выбор может быть правильным или неправильным, и если одобряют выбор, то за верность должному и за стремление к высшему благу. Добродетели, как и пороки, по Аристотелю, связаны с сознательным выбором и собственной волей. Человек ответствен за свой выбор, а также за то, какой характер у него сложился, что предопределяет такие, а не другие его решения, за то, какие поступки он совершает, какие они влекут за собой последствия для других людей и для него самого.

Своеволие или автономия?

Особое ощущение и понимание свободы как отсутствия давления выражается в русском слове, очень близком по смыслу слову «свобода» и нередко употребляемом синонимично ему. Это слово: «*воля*». «Воля» — это свобода от рабства, от крепостного состояния, это данный человеку простор в поступках, это — отсутствие неволи, насилования, принуждения; это — сила, и власть, и могущество; но это — и простор в желаниях и вожделениях; это — *свое-волие*, это — *про-извол*. Но не в смысле аристотелевской произвольности как условия преднамеренности: произвол — это разнузданность в самостоятельном волении.

Социальный ученый и историк Г.П. Федотов писал: «Свобода для москвитянина [в XVII в. — *Р.А.*] — понятие отрицательное: синоним распущенности, «наказанности», безобразия [...] Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только

цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. *Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя.* Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо. Разбойник — идеал московской воли, как Грозный — идеал царя. Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, разбойничества, бунта, тирании»[1].

Не следует обольщаться тем, что Федотов говорит о давно минувших временах: во-первых, такое представление о свободе присуще отроческому сознанию вообще и в этом смысле каждый человек так или иначе проходит через понимание свободы как воли, в смысле оторванности от внешнего контроля, предоставленности самому себе. Во-вторых, наше, российское, понимание и чувство свободы формируется во многом под влиянием высоких образцов классической литературы, при школьном изучении которой «вольнолюбивой, гражданской лирике» великих поэтов от Пушкина до Некрасова отводится значительное классное время. В этом контексте проблема вольности актуальна главным образом как освобождение от царского самодержавия. Например, в стихотворении Пушкина «Вольность» есть слова о ненависти к царскому трону и греза о смерти всего царского семейства, включая детей; если поэт и говорил о законе, то законе, ограничивающем царскую власть. Но здесь нет и намека на идею гражданской свободы. Гражданственность же понимается довольно отвлеченно — как служение народу, отчизне, но не как вовлеченность в общественные дела. У Пушкина есть и другие стихотворения, в которых вольность предстает и как безудержность страсти, и как упоение поэзией, и как благоговение перед высшей волей[2], но ведь их, за редким исключением, в школе не изучают. В-третьих, нам практически не известен опыт свободного гражданского устроения общества, дисциплина которого покоилась бы на демократически-либеральном принципе равенства всех граждан в правах и строгом исполнении каждым своих обязанностей по отношению к правам других людей (к этому мы вернемся ниже). И наоборот, понимание свободы

---

[1] *Федотов Г.П.* Россия и свобода // *Г.П. Федотов.* Судьба и грехи России. СПб., 1992. Т. 2. С. 286. (Курсив в цитате мой. — *Р.А.*)

[2] Об идее свободы в творчестве Пушкина см. *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии [Гл. I. «Многообразие свободы в поэзии Пушкина»; Гл. II. «Вольность Пушкина»] //Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 160—177.

как раскрепощенности провоцировалось всем порядком десятилетий советского правления, когда действительная (т.е. сознательная и честная) свобода была возможна лишь в оппозиции угнетающему государству, как правило скрытой, а значит, граждански и публично никак не проявленной, и несколько анархистской, т.е. негативистски относящейся к государственной власти вообще, а стало быть, и к тем формам общественной дисциплины, которые исходят от государства.

Однако свобода, понимание и практикование которой ограниченно только представлением о личной независимости, самовольности, неподзаконности не может проявить себя иначе, как в равнодушии, непричастности или безответственности.

Об этом писал С.Л. Франк: «Свободен ли тот, кто без смысла и цели шатается из стороны в сторону, блуждая без пути, подгоняемый лишь вожделениями текущей минуты... Свободен ли тот, кто не знает, куда деваться от духовного безделья и духовной нищеты? Перед лицом таких «соблазнов» невольно с горечью вспоминается старая глупая, но символически многозначительная острота: «Извозчик, свободен?» — «Свободен». — «Ну, так кричи: да здравствует свобода!»[1].

В неприкаянности *свобода — бессердечна*. Но одно дело, когда воля обнаруживает себя как *само*-волие, а другое — как *свое*-волие. В первом случае она удостоверяет себя как могущая быть неподотчетной волей, *самостью*, во втором — как не подчиняющаяся порядку, может быть, из чистого духа противоречия. Это «свобода», порождающая эгоизм и разнузданность, ведущая к бунтарству — к отмене всякого закона, стоящего надо мной (это своеволие заявляет: «Делаю, что хочу!»); а затем и к тирании — самочинному возведению своей воли в ранг закона для других (это тирания приказывает: «Делать, что я хочу!»).

Независимость сама по себе представляет несомненную ценность, которая признавалась всегда в истории цивилизации. Одно из выражений лично-независимого характера находим в формуле «*Хочу жить для себя, а не для другого*». Эти слова древнегреческого поэта Пиндара менее всего выказывают его эгоизм. Так он ответил на лукавый вопрос о том, почему Симонид поехал в Сицилию к Тирану, а он не желает. Перед нами — самодостаточное, апеллирующее к самостоятельности и независимости сознание. В заявлении Пиндара заключено существенное: «Не хочу служить и быть зависимым, но хочу быть хозяином самому себе».

---

[1] *Франк* С.Л. Крушение кумиров // С.Л. Франк. Сочинения. М., 1990. С. 162.

Независимость, которую проповедовал античный мудрец, конечно, своеобычна. Он обретал независимость, отказываясь от явных благ придворной жизни. Так же независим был эпикуреец, не боясь смерти и довольствуясь естественным и необходимым; а стоик — храня верность самому себе в противостоянии неблагоприятным обстоятельствам. Так позже был независим христианский отшельник — благодаря отрешению от бренного мира и самоотверженной аскезе. Все эти пути обретения личной независимости возможны (сегодня так же, как и в глубоком прошлом) как исключение, а в конечном счете как эскапизм.

Возможность иного пути независимости складывается в буржуазную эпоху: это — независимость, основанная на собственности, на обладании деньгами. Буржуазная эпоха создает экономические и политико-правовые предпосылки социального раскрепощения человека. Это не значит, что не образуются иные, профессиональные или консуматорные[1], или суб- и масскультурные «сети» его же закрепощения. Тем не менее это безусловный прогресс в истории человечества. Однако с прагматической или предпринимательской точки зрения (подробнее об этом в теме 20), независимость является действительно важной, приоритетной ценностью как выражение собственного «положения хозяина». Она необходима для успешного ведения дел. Но она не обязательна сама по себе. В каких-то условиях выгодным и успешным может стать не независимость, а конформизм, т.е. сознательно, добровольно принимаемая индивидом зависимость от мнения других людей, группы или от ситуаций, складывающихся в процессе деловых отношений с партнерами, в особенности более сильными. При этом можно и не заметить, что свобода, поставленная в зависимость от торговой сделки, оказывается проданной свободой, т.е. несвободой.

Эти два пути личной независимости прямо противоположны: независимость мудреца, аскета-отшельника зиждилась на самоотречении, независимость буржуа — на приобретении, на увеличении капитала. Однако, формально говоря, ни один, ни другой путь не гарантирует от внутреннего рабства. Ведь провозгласить «Я сам!» еще не значит заявить о своей личностности, это всего лишь провозглашение своей неподотчетности другим. У иных же после освобождения от рабства за душой может не остаться ничего —

[1] *Консуматорный* (от англ. consume — потреблять) — потребительский.

только пустота, оборачивающаяся, как уже отмечалось, эгоизмом, своекорыстием, разнузданностью и т.д.

В независимости свобода обнаруживается отрицательно, как «*свобода от чего-то*». Это действительно актуальная жизненная задача в условиях личной закрепощенности, в каких бы формах она ни заключалась.

Как социальная и политико-правовая проблема эта задача в принципе решается в Европе и в некоторых других частях мира в ходе буржуазных революций XVII—XIX вв., в ходе которых был разрушен феодальный общественный порядок. В США — в ходе отмены рабовладения. В XX в. аналогичные проблемы решались (но еще не решены до конца) в борьбе против разнообразных тоталитарных режимов, а также их авторитарных разновидностей.

Но успех в решении проблемы гражданского раскрепощения человека везде зависел не столько от решительности, с какой ломалась машина угнетения, сколько от терпеливой последовательности в установлении правового *порядка* — той общественной дисциплины, в рамках которой не только государственные и общественные институты гарантируют свободу граждан (а свобода людей как граждан закреплена в системе прав как политических свобод), но и сами граждане гарантируют свободу друг друга исправным соблюдением своих *гражданских обязанностей*. Этот подход к проблеме политической свободы, называемый *либерализмом*, также получил развитие в буржуазную эпоху (хотя под словом «буржуазность», имеющем обычно негативный смысл, понимается не либеральность, а «голый» прагматизм, пренебрежение высокими ценностями в угоду «золотому тельцу», т.е. барышу, материальному богатству).

Понимание свободы как *самообладания* вырабатывается в рамках именно морального воззрения на мир. Воля обнаруживается как свободная через обуздание своеволия. В сфере права это — подчинение личной воли общей воле, выраженной в общественной дисциплине, поддерживаемой в первую очередь государственным законодательством. В сфере морали это — сообразование личной воли с долгом. Образно это выражено в известной английской пословице, «Свобода моего кулака ограничена кончиком чужого носа»; в ней речь идет о свободе вообще: *свобода одного человека ограничена свободой другого*.

Отрицательная свобода, или независимость предстает, таким образом, уже не как своеволие, а как *автономия*. Автономия выражается в: (а) неподопечности, т.е. в свободе от патерналистской[1] опеки и тем более диктата с чьей-либо стороны, в том числе со стороны государства; (б) действиях на основании норм и

[1] *Патернализм* (от лат. paternus — отцовский, отеческий) — в этике: навязываемые покровительство, забота, помощь или покровительство, навязывающее покровительствуемому неблагоприятный для него статус.

принципов, которые люди признают как рациональные и приемлемые, т.е. отвечающие их представлению о благе, (в) в возможности воздействовать на формирование этих норм и принципов (в частности, в порядке публичного обсуждения и законодательной инициативы), действие которых гарантируется общественными и государственными институтами.

Отсюда не следует, что люди должны отказаться от своих частных целей и непременно стать законченными альтруистами. Но каждый человек, стремясь к достижению частных целей, должен оставаться в рамках легитимности, т.е. в рамках признанных и практически принятых норм. Каждый в своих действиях должен воздерживаться от произвола. С точки зрения психологии поведения, автономия выражается в том, что индивид *N* действует в уверенности, что другие признают его свободу и из уважения (а не из страха) не препятствуют ей, а также в том, что *N* утверждает свою уверенность в действиях, демонстрирующих уважение к свободе других.

Через такое понимание свободы нам раскрывается еще одна характеристика моральных норм. С социологической и исторической точек зрения они, возможно, могут представать как относительные. Однако их социально-историческая относительность всегда выше индивидуальных предпочтений и ситуативной изменчивости. Каждый должен воздерживаться от произвола. Но критерий произвола — надперсонален и надситуативен. Нормы могут обсуждаться, корректироваться, кардинально меняться. Но принятые, они становятся безусловным критерием поступка, т.е. не подвергаемыми сомнению или обсуждению по отношению к конкретным ситуациям и включенным в них лицам.

Португальский поэт Ф. Пессоа так передал абсолютный (т.е. надситуативный и надперсональный) характер критерия произвола или свободы:

Только такую свободу даруют
Боги — по собственной воле
Произволению их покоряться.
Нам это только во благо:
Ведь в невозможности полной свободы
И существует свобода.

Е. Евтушенко выразил идею взаимности отказа от произвола в более приближенной к личным отношениям людей форме:

Нечаянно оба пошли мы на сговор:
любовь — усвоение жизни другого.
Нечаянно нам подсказала природа:
в любви обоюдное рабство — свобода[1].

В морали правовая формула «Свобода одного человека ограничена свободой другого» переосмысливается как личная нравственная задача: «*Я ограничиваю собственное своеволие, исполняя свой долг: соблюдая права других, не допуская несправедливости в отношении других, содействуя их благу*». Она имеет и строгую форму императива: «*Всегда ограничивай собственное своеволие, подчиняя его соблюдению прав других, не позволяя себе несправедливости в отношении других, содействуя их благу*»[2].

Свобода выбора и ответственность

Отрицательная свобода как автономия обращается в свободу положительную: автономия означает уже не только отсутствие внешнего давления, ограничения, принуждения, но и возможность собственного выбора.

Свобода не выбрать весьма убога
(И. Бродский)

Свобода оказывается «*для чего-то*»: по крайней мере для осуществления выбора. Идея *свободы воли*, по поводу которой в истории мысли было столько дебатов, реализуется в свободе выбора, в возможности, способности и праве человека выбирать предпочтительное из альтернативных целей или задач.

Одно из распространенных определений морали относит ее к способам нормативной регуляции поведения, наряду (или однопорядково) с обычаем, правом, традицией и т.д. Допустимость такого определения обусловлена тем, что мораль действительно, как мы видели, формулирует требования относительно того, на

[1] Эта поэтически выраженная, но вполне определенная нормативная мысль нуждается в уточнении. Обоюдность действительно важна во взаимоотношениях. Но в любви как моей (а не нашей) любви обоюдность не существенна. В своей любви (а не в страсти, не во влюбленности, не в привычной привязанности) я не пекусь о своих правах, как и о своем долге, как и о своих жизненных интересах. *Я люблю и значит я живу*: но любя, я могу только отдавать свою жизнь другому. Любовь — это не поддающееся нормированию или регулированию и тем более взаимному подсчету очков (по типу «я — тебе, а ты — мне») отношение.

[2] Необходимо добавить очевидное: человек должен ограничивать себя *не в угоду другим*, а сообразно благу других.

какие ценности должен ориентироваться человек в своих действиях. Однако моральные принципы и нормы отличаются от большинства других систем регуляции. Во-первых, они выходят за рамки социальных, гражданских, религиозных и т.д. установлений. Они не обращаются к человеку как члену какого-то сообщества, организации, профессии, конфессии и т.д. Они обращены к человеку как таковому. (Повторим, что в этом, в частности, проявляется их универсальность.)

Во-вторых, они не имеют исключительного предметного содержания. Большинство моральных требований являются одновременно требованиями, санкционированными в рамках регуляторов иного вида. Убийство, кража, лжесвидетельствование преследуются по закону. (В прошлом большинством законодательств запрещалось и прелюбодеяние; в законодательстве некоторых мусульманских стран кара за супружескую неверность сохраняется и поныне, в особенности для женщин). Свобода (как политические свободы), равенство (как гражданские права), справедливость в современных государствах обеспечиваются системой права. Помощь и забота вменяются разного рода нормами общинного, соседского общежития, профессиональной солидарности, а также этикета. Каждая система регуляции предполагает свободу воли (выбора) у того, к кому она обращена; но это свобода человека как члена определенного общества, представителя сообщества, профессии, конфессии и т.д. Свободу воли предполагает и мораль. Она также формулирует определенные требования. Но это — требования к человеку относительно решений и действий, до которых никакие правовые, локально-групповые, административно-корпоративные, конфессиональные или иные нормы «не дотягиваются» за отсутствием соответствующих средств контроля. Моральная задача ставится перед человеком не просто как свободным принимать то или другое решение, но и свободным по отношению ко всем существующим регулятивам[1]. Мораль обращается к человеку от имени *всех* людей, а значит и от имени *его самого*. Она не угрожает никакими санкциями, она обращается лишь через голос совести, предоставляя человеку возможность быть

[1] *Регулятив* — определенная, т.е. имеющая характерные (содержательные или функциональные) признаки, система регуляции поведения, например, право, обычай, этикет и т.д.

свободным и от неприкаянности, иными словами, отвечать хотя бы перед собой и хотя бы за себя.

Оттого мораль и воспринимается нигилистическим и анархистским сознанием как самая суровая тирания. Мораль действительно тиранична. Однако это тирания, которую человек должен осуществлять в отношении себя самого. В отличие от других инструментов социальной дисциплины, которые обеспечивают противостояние человека как члена сообщества (как «социального животного») природным стихиям, включая природу самого человека, мораль призвана обеспечить самостоятельность человека как духовного существа (как личности) по отношению к его собственным склонностям, спонтанным реакциям и внешнему давлению. Точнее, это обеспечивается самим человеком как моральной личностью. По своей внутренней логике мораль обращена к тем, кто считает себя свободным[1], кто в своих решениях и действиях руководствуется собственным пониманием правды, а не тем, «как принято».

Мерой свободы человека задается и мера его ответственности. Понятно, что человек ответствен и в рамках называвшихся выше регулятивных систем, однако ими же ответственность и ограничена. В морали человек ответствен *перед* самим собой, а перед другими — в той мере, в какой он признает их *своими-другими*, т.е. частью своей суверенности, в какой других он принимает как продолжение себя самого или как таких, которые представительствуют его, через которых он оказывается представленным. Соответственно в морали человек ответствен только *за* самого себя: за сохранение своей внутренней свободы, своего достоинства, своей человечности. Но и за других, в той мере, в какой он признает их своими-другими.

Когда Ж.П. Сартр говорит: «наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество...»[2], он исходит из того, что человек, поступая определенным образом, утверждает идеальный образ человека и тем самым выбирает в себе человека, стремящегося до конца исполнить свой долг, или проявить себя в качестве совершенно

---

[1] Исторически же конкретные требования морали (как и любые иные социально-организующие правила) обращены сначала к свободным (либо как гражданам, либо как к суверенным подданным) и знатным, затем вообще ко всем мужчинам и, наконец, ко всем вменяемым лицам.

[2] *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 324.

свободного человека. Но совершенная полнота свободы человека и есть *только* идеал, в чистоте образа которого человек явлен универсально, по ту сторону добра и зла, безгрешно, бесплотно — в абсолютности своей духовности.

По мере расширения круга тех других, перед которыми и за которых человек считает себя ответственным в своей свободе, он преодолевает тесные пределы условности, или частичности, своего существования.

Здесь возникает вопрос, требующий этического внимания: возможен ли «обратный» ход рассуждения — от ответственности к свободе? Справедливо ли считать, что по мере принимаемой человеком на себя ответственности повышается мера обладаемой им свободы? Поскольку свобода и ответственность рассматриваются нами как сопредельные понятия, было бы логично ответить на этот вопрос отрицательно: ведь индивид *освобождается* через страдание самоограничения, обуздания своеволия, через утверждение в себе сознания долга; ответственность как бы оправдывается обретаемой свободой. Может ли свобода быть оправданной ответственностью? Мы начали рассуждение с разведения свободы и своеволия. Так же и ответственность может быть разной: той, которая накладывается групповыми, корпоративными, служебными или какими-то иными локальными обязанностями, но это, скорее, *подотчетность*; и той, которая самостоятельно принимается личностью в качестве личного и универсализуемого долга. Самоограничение практически проявляется в самообладании: в подчинении склонностей долгу, своеволия — свободе, подотчетности — ответственности. Иначе и не может быть, если серьезно отнестись к высказанному выше положению, что мера свободы человека удостоверяется мерой его ответственности.

Свобода духа

Путь нравственного совершенствования человека можно представить как путь освобождения: от обретения независимости и способности проявлять себя неподотчетно, к способности волить, самостоятельно ограничивать себя в своих прихотях и, далее, к свободному самоопределению себя в должном — к добру. Однако зададимся следующим вопросом: может ли быть *свобода в добре*, т.е. при осуществлении выбора между злом и добром в пользу добра?

Мы уже отмечали принципиальную незавершенность совершенства как нравственной задачи. Добавим принципиальную неосуществимость совершенства во всей его полноте; в таком виде это сверхчеловеческая задача. Однако потенциально незавершаемый путь совершенствования всегда имеет четко определенную точку исхода. Освобождение начинается с самоограничения. В негативной «свободе» произвола, в «свободе от» еще нет свободы позитивного решения. Решения, обращенного в действие, — творчески насыщенного, благотворного и добродетельного. Однако в положительной свободе, в «свободе для» вполне сохраняется жизненная *энергия* своеволия в виде настроенности на самостоятельность, самоутверждение, созидание себя вовне. Более того, позитивная свобода, как правило, сохраняется и при утрате свободы внешней, при попадании в зависимость от внешних обстоятельств. Можно ли представить себе более свободного внутренне человека, чем Эзоп, и в рабстве остававшегося поэтом!

Ж.П. Сартр начинает очерк «Республика молчания» (1944) с пронзительного откровения: «*Никогда мы не были так свободны, как в период оккупации*». Эти слова — как эхо признания, сделанного по поводу другого, хотя такого похожего опыта; в 1942 г. в блокадном Ленинграде Ольга Бергольц писала в «Февральском дневнике»:

В грязи, во мраке, в голоде, в печали,
Где смерть, как тень, тащилась по пятам,
такими мы счастливыми бывали,
такой свободой бурною дышали,
что внуки позавидовали б нам.

Можно сказать, что в условиях ограниченности соблазнов и исключительности жизненных целей (в данном случае: освобождение Родины, физическое выживание в условиях нечеловеческих и нечеловеческого сопротивления захватчикам) ощущение счастья и чувство свободы ближе. Но такие условия с очевидностью указывают и на другое: действительно прочувствовать и испытать свободу можно при стремлении не избавиться от голода и сбросить оковы, но сохранить свое человеческое достоинство, пусть в борьбе с голодом или поработителем. Опыт свободы возможен при условии сориентированности на идеальные ценности, приближаемые посредством осуществления реальных целей. Именно в таких условиях «выбитости» из привычного жизненного уклада, когда человек остается один на один с бесчеловечностью (в виде ли крайне жестких обстоятельств или безмерно жестоких людей), он

имеет возможность вполне подтвердить свою нравственную автономию только очевидно свободной приверженностью тому, что повелевается долгом[1], т.е. добру.

На этой высшей ступени разрешается кажущееся неразрешимым противоречие *свободы и необходимости*, две стороны которого оказываются примиренными через взаимоотсечение. В свободном волении личность принимает необходимо данное долженствование. Личность утверждает свою автономию, т.е. независимость от внешних условий, решительным принятием автономного, т.е. приоритетного по отношению ко всем остальным, принципа. В свободно принимаемом и осуществляемом добре и заключена свобода духа.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каковы основные значения слова «свобода»? Почему свобода может истолковываться и как своевольный бунт, и как возможность творчества?
2. В чем отличие «свободы от...» от «свободы для...»?
3. В чем состоит понятие свободы как *автономии*?
4. Если свобода в позитивном, нравственном значении непременно предполагает ответственность и, стало быть, самоограничение, не следует ли отсюда, что «свобода» это всего лишь иное слово для дисциплины?
5. Почему свобода, несмотря на всю свою привлекательность, оказывается тем испытанием, которого человек иногда спешит избежать?
6. Каким образом путь освобождения, в особенности духовного освобождения, совпадает с путем нравственного совершенствования?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии //Б.П. Вышеславцев. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 160—203.

Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм //Сумерки богов. М., 1989. С. 319—344.

Соловьев Э.Ю. Личность и право //Э.Ю. Соловьев. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 403—431.

Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

---

[1] Ср. линии поведения в фашистском плену «героя партизанских боев» Рыбака и «интеллигентика» Сотникова — в повести В. Быкова «Сотников» (или снятом на ее основе кинофильме «Восхождение»).

ТЕМА 19
Добродетель и порок

В современном словаре русского языка слова «добродетель» и «порок» справедливо помечены ремаркой «*книжн.*». В отличие от многих других этических терминов эти слова присутствуют в живом языке пассивно и употребляются в каких-то специфических значениях. О человеке говорят «добродетельный», как правило, с иронией и, значит, в обратном значении: мол, делает вид, но мы-то знаем. А не с иронией — только в эпитафии, реже в панегирике. Слово «порок» (чаще в форме прилагательного: «порочный») употребляется активнее — в смысле «аморальный», подверженный страстям, в особенности тайным страстям.

В традиции моральной философии слова «добродетель» и «порок» имеют широкие значения — положительных и отрицательных качеств (моральных качеств) личности. Честность, щедрость, великодушие, сострадательность и т.п. — добродетели. Лживость, скаредность, мелочность, черствость и т.п. — пороки.

В названии данной темы слова «добродетель» и «порок» даны в единственном числе. Это не случайно. Мы не собираемся анализировать конкретные добродетели и пороки, только некоторые из них будут упомянуты, а некоторые, существенные, рассмотрены в следующем разделе учебника. Для нас важно понять, в чем состоят добродетель и порок вообще — как формы проявления морали на уровне личности, или, как принято говорить, «личностной определенности морали».

Этика добродетелей

Этимология русского слова «добродетель» очевидна. Соответствующее латинское слово — «virtu» — имеет в качестве одного из изначальных значений «доблесть», «мужество» и восходит к «vir», что значит «мужчина». Соответствующее греческое слово — «arete» — имеет в качестве одного из изначальных значений «совершенство». Не случайно Аристотель, разработавший наиболее глубокое в античности (и не только в античности) учение о добродетелях, указывал, что добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является[1]. Надо сказать, что в эпоху

[1] *Аристотель.* Никомахова этика // Указ. изд. С. 85. Этого же взгляда придерживался Фома Аквинский (1225—1274).

Возрождения значение латинского слова «virtu» приближается к греческому аналогу: «виртуоз» — virtuozo — это художник, музыкант, а также любой творческий человек, достигший в своем искусстве совершенства. В современном английском языке слово «virtue», обозначая именно «добродетель», неявно по звучанию, но явно семантически (т.е. по своим значениям) указывает на совершенство — совершенство каких-то качеств человека, а в широком смысле — даже физических.

Слово «добродетель» может выступать как обобщающее понятие, тождественное моральности: «добродетельный человек» — то же, что «моральный человек». Соответственно «порочный» — то же, что «аморальный». Такое словоупотребление, разделяемое порой и философами, теоретиками морали, имеет под собой основание: человек либо морален, либо нет, т.е. человек либо добродетелен, либо порочен. Наиболее последовательно и убедительно выразил такое понимание добродетели Кант:

> «Добродетель есть сила в исполнении своего долга». Или в другом месте: добродетель есть «образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно исполнять свой долг»[1].

Слово «добродетель» может иметь и частный смысл морального качества; соответственно добродетелей столько, сколько можно предположить разновидностей человеческой деятельности. Однако если признать существование многих добродетелей, то естественно будет предположить, что в одних отношениях некто N будет добродетельным, а в иных — порочным, например, мужественным, но несправедливым, искренним, но похотливым и т.д. Противоречие, обнаруживаемое в подобном рассуждении, — лишь кажущееся и, как часто бывает, вытекает из употребления слова «добродетель» в различных значениях. Слово «добродетель» в одном случае употребляется как обозначение личностного качества, а в другом — как обобщенный показатель характера. По характеру человек действительно либо морален (добродетелен), либо аморален (порочен). Но человек несовершенен. Это несовершенство проявляется, в частности, и в том, что он никогда не состоит из одних добродетелей.

Итак, примем во внимание, что слово «добродетель» имеет два значения. В одном оно выражает исключительно некоторое обоб-

---

[1] *Кант И.* Антропология //И. Кант. Соч. в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 379; *его же* Религия в пределах только разума //И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980. С. 93.

щенное качество человека — соответствовать тому образу личности, который предполагается *так или иначе* толкуемой моралью. В другом значении это слово, употребляемое, как правило, во множественном числе — «добродетели», — обозначает конкретное моральное качество. Концепция добродетелей и пороков как моральных достоинств и недостатков (провалов) важна как в теоретическом, так и в практическом отношениях. Она позволяет взглянуть на моральность человека как непостоянную и неоднородную величину, увидеть противоречивость любого морального характера, понять смысл заповеди «Не судите...» и близкие ей по направленности настойчивые рекомендации философов и моралистов не судить о человеке по отдельным поступкам; наконец, она подсказывает о целесообразных методах нравственного воспитания и самовоспитания, о возможности постепенности, последовательности (этапности) в воспитании, а также операционализации его приемов.

И в одном, и в другом значении «добродетель» сохраняет тот смысл, на который указывает греческая этимология слова: добродетель — это своего рода совершенство. В этом смысле добродетели и пороки — это не просто определенные, наряду с другими, качества личности, которые как бы характеризуют личность со стороны, служат основанием для ее оценки другими. Добродетель — установка, решимость, намерение индивида действовать на основе моральных принципов. Для того чтобы стать добродетельным, человек должен научиться действовать в соответствии с собственными принципами вообще. Установка на добродетель предполагает в индивиде чувство собственного достоинства и гордости и, стало быть, стремление его сохранить. Из уважения к себе индивид не может позволить себе определенные поступки, если о них, как можно предположить, придется впоследствии сожалеть, если их придется стыдиться, если они могут быть вменены ему в вину.

С психологической точки зрения, установка на добродетельность как совершенство основывается на сознании *целостности* внутреннего мира, «равности» индивида самому себе. Некоторые современные исследователи моральной психологии склонны рассматривать целостность как одну из необходимых добродетелей человека. Это можно было бы признать справедливым, если бы в рамках самой морали не были выработаны соответствующие представления об *искренности* и *чистоте*. Близкое последнему слово «*целомудрие*», связываемое обычно с отношением человека

к нормам сексуальной морали, но в христианской этике употребляемое для обозначения добродетельности вообще, прямо указывает на «умудренную целость» внутреннего мира человека.

В этическом плане в концепции добродетели (и как противоположности — порока) подчеркивается важный аспект нравственности, а именно личностный. Этика норм отражает ту сторону нравственности, которая связана с формами организации, или регуляции, поведения. Этика ценностей анализирует то позитивное содержание, которое посредством норм вменяется человеку в исполнение. *Этика добродетелей* указывает на то, каким должен быть человек, чтобы реализовать должное и правильно себя вести. В этико-философских исследованиях эти разные стороны нравственности далеко не всегда представлены дифференцированно. Однако предполагаемое ими различие акцентов в восприятии нравственности позволяет более тонко анализировать этические проблемы.

Учение Аристотеля о добродетелях

Аристотель различает разумные и нравственные добродетели, или, иными словами, добродетели ума и добродетели характера. Первые развиваются в человеке благодаря обучению; таковы мудрость, сообразительность, рассудительность. Вторые рождаются из привычек-нравов: человек действует, приобретает опыт, и на основе этого формируются черты его характера. Как строителями становятся на основе опыта строительства домов, а музыкантами — практикуясь в игре на инструментах, так и справедливыми люди становятся, поступая справедливо, благоразумными — поступая благоразумно, мужественными — действуя мужественно. Русское слово «добродетель» также указывает на практические основания нравственных качеств человека, однако одновременно подсказывает, что эти качества утверждаются активно, деятельно: *в деянии добра.*

Однако не всякие действия сами по себе ведут к добродетели и удерживают от порока. Добродетель — и в этом заключается ключевой момент учения Аристотеля — представляет собой *меру, золотую середину* между двумя крайностями: избытком и недостатком. Другое важное определение добродетели состоит в том, что она есть «способность поступать наилучшим образом во всем,

что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность»[1].

Добродетель и порок у Аристотеля не симметричны. Мера противостоит безмерности; но безмерность «разномерна»: безмерностей много, тогда как мера — только одна. Так и в отношении каждой добродетели Аристотель выявляет два порока, которые в свою очередь внутренне неоднородны.

Будучи серединой между крайностями пороков, добродетель оказывается вполне строгой и определенной; порок же беспределен. Добродетель как бы устанавливает предел пороку — формирует бесформенное. Эта мысль в различных вариациях проходит через всю историю европейской философии: добро проявляется через ограничение, формование стихии естества, зло — бесформенно (в смысле необузданно). Вышеприведенное кантовское понимание добродетели как «силы в исполнении своего долга» или «образа мыслей, имеющего твердую основу», оказывается вполне созвучным аристотелевскому пониманию (хотя непосредственно оно восходит к стоической традиции). При том, что высказывание Канта следует отнести к первому подходу в понимании добродетели (как обобщающего выражения характера), а трактовку Аристотеля — ко второму (добродетели — моральные качества человека), оба мыслителя указывают на одно: добродетель — это внутренний порядок, или склад души; этот порядок не случается, а обретается человеком в сознательном и целенаправленном усилии.

В разъяснение своего учения Аристотель дает небольшой очерк, представляющий «таблицу» добродетелей и пороков в их соотнесенности с различными видами деятельности. Этим очерком предваряется подробный анализ отдельных добродетелей. Итак, добродетель — это середина между пороками чрезмерности и недостаточности того качества, которое олицетворяет добродетель. Так в отношении к опасности *мужество* — это середина между безрассудной отвагой и трусостью. В отношении к удовольствиям, связанным с чувством осязания и вкуса, *благоразумие* — это середина между распущенностью и тем, что можно было бы назвать (поскольку ни во времена Аристотеля, ни в наши специального термина нет) «бесчувственностью». В отношении к материальным благам *щедрость* — это середина между мотовством и скупостью.

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика //Указ. изд. С. 82.

В отношении к чести и бесчестию *величавость* — это середина между спесью и приниженностью. Так и *ровность* — середина между гневливостью и «безгневностью»; *правдивость* — середина между хвастовством и притворством; *остроумие* — середина между шутовством и неотесанностью; *дружелюбие* — середина между вздорностью и угодничеством; *стыдливость* — середина между бесстыдством и робостью. И т.д.

Следует помнить, что названные качества были обозначены в качестве добродетелей и пороков в IV в. до н.э.; они не всегда однозначно совпадают с нашими современными представлениями о должном и предосудительном. Схема Аристотеля интересна не только как пример определенной — *телеологической*[1] — теории добродетели. В ней показана континуальность (непрерывность и органическая целостность) нравственного опыта человека. Неявность практической границы между добродетелью и пороками (при ее концептуальной однозначности) подчеркивает трудность осуществления человеком своего нравственного предназначения в той ситуации, каковой является жизнь, когда каждое деяние прямо или косвенно опосредовано выбором между добром и злом, добродетелью и пороком (малодушное воздержание от принятия решения тоже отражает определенный, хотя и скрытый выбор).

Внутренний конфликт

Каждая ситуация выбора сопряжена с конфликтом. Приводившееся уже высказывание Овидия — «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» — представляет внутренний конфликт этически точно: человек между добром и злом. Однако выбор нередко переживается гораздо мягче — как выбор между разного рода благами. Известное уже в гомеровскую эпоху «Знаю правильное, но выбираю приятное» указывает на психологические и нравственные трудности такого выбора. Знать, в чем заключена добродетель еще не значит осуществлять добродетель, еще не значит воспринимать ее как императив, обращенный к самому себе. Долгое время подобного рода сентенции воспринимались моральными мыслителями как парадокс: как можно, зная добродетель, вести порочную

[1] Телеология (от греч. telos — цель) — философское учение о целях. «Телеологический» — относящийся к такому учению или к самой сфере целей. Не путать с «теологией» (от греч. teos — бог) — богословием, учением о боге и божественных делах.

жизнь? И Аристотель вполне разделял убежденность Сократа в том, что человек, обладающий истинным знанием, не будет вести себя противоположным образом: ведь никто не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, иначе как по незнанию. Но вместе с тем Аристотель постарался показать возможность разрешения этого нравственного затруднения. Слово «знать» употребляют в двух смыслах: (а) «знает» говорят и о том, кто только обладает знанием, и (б) о том, кто применяет знание на практике. Аристотель далее уточнял, что, строго говоря, обладающим знанием следует считать лишь того, кто может применять его.

Возможно, в античную эпоху все знание было иным, чем в нашу, — потенциально операционализуемым и прикладным. Знание умозрительное не считалось знанием в собственном смысле слова, если оно не становилось знанием практическим. Античные рационалисты-просветители, такие как Сократ и Аристотель, кажется, так и не решились признать (по наивности или из ригоризма?), что можно рассуждать по науке, а поступать по влечению, науке противоречащему, причем именно в таком качестве и осознаваемому[1]; что *воля* как способность человека к сознательному и целенаправленному самопонуждению к действиям определяется не только разумом, но и эмоциями.

Правда, у Аристотеля есть и другое наблюдение:

> «...друг друга принуждают они [дурные люди] делать правосудное, а сами не желают»[2],

в котором отражен серьезный внутренний разлад личности, не настолько нравственно развитой, чтобы, зная, в чем состоит добродетель, в данном случае справедливости, самой по добродетели поступать, но тем не менее продвинутой настолько, чтобы понимать императивную форму добродетели и воспроизводить эту императивность... адресуя ее другим.

Античные мыслители, несомненно, представляли ту особенность человеческой натуры, которую сегодня мы бы назвали *двойственностью*, однако это свойство не было понято ими именно как двойственность, присущая человеку. Как таковая двойственность

---

[1] Как было показано в теме 11 в связи с разбором взглядов Милля и Чернышевского, европейская мысль приходит к твердому пониманию возможности и нормальности таких противоречий лишь в период позднего Просвещения. В развернутом виде это понимание было выражено Достоевским и вслед за ним французскими экзистенциалистами.

[2] *Аристотель*. Никомахова этика // Указ. изд. С. 254.

была осмыслена в христианстве. Апостол Павел как будто повторяет Овидия:

«...не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». (Рим., 7:15).

Но апостол Павел воспринимает это не как парадокс или не просто как парадокс, но как выражение трагичности нравственной, или подзаконной, жизни. Это по Аристотелю добродетель развивается на основе опыта. Согласно христианской этике, добродетель как сила души дается каждому человеку через *благодать*, в откровении. Как знание она дана через закон. Но через закон узнается и грех. Закон указывает: «Не пожелай», говорит Павел, и через это я узнаю греховность своего пожелания. (Неверно было бы понимать это так, что законом провоцируется греховность; Бог дает закон, предполагая возможные последствия своеволия человека.) Получается так, что через добро (закон) человек познает зло (свой грех).

Двойственность человека раскрывается через столкновение духовности заповеди, *знания* добродетели и плотскости устремлений, греховности желаний. Но, говорит Павел, я согласен с законом, что он добр, а делаю, чего не хочу.

«А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т.е. в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которое хочу не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». (Рим., 7:17—19).

По Сократу и Аристотелю, если человек знает одно, а поступает по-другому, значит он не знает, значит он обладает не знанием, а мнением, и ему следует добиться истинного знания, выдерживающего испытание в практической деятельности. По Павлу, если человек знает одно, а поступает по-другому, то это свидетельствует о том, что его тело предано греху, и он должен отрешиться от греха — от своей плоти: перестать быть по-земному практичным. И по одной, и по другой версии, добродетельность либо как *разумность*, либо как *праведность* обретается человеком в процессе уяснения собственной двойственности и разрешения внутреннего конфликта (по крайней мере насколько это в силах самого человека).

«Кардинальные» и «теологические» добродетели

В истории этики как моральной философии признаются два основополагающих набора добродетелей. Это: (1) «*кардинальные добродетели*» классической Греции, их четыре: умеренность, му-

жество, мудрость и справедливость; (2) «*теологические (или богословские) добродетели*» христианства, их три: вера, надежда, милосердие (любовь).

Было бы исторически некорректно полагать, что кардинальные добродетели — это именно добродетели античности вообще или даже в особенности классически-греческой античности. Точнее было бы отнести кардинальные добродетели к «афинской этике», имея в виду, что она отличалась от «спартанской» или «коринфской». В наборе кардинальных добродетелей отразилось именно афинское нравственное миросозерцание, рационализированное в греческой философии классического периода. Однако именно в качестве набора фундаментальных добродетелей они были представлены у Платона. У Аристотеля, как мы видели, иной подход к добродетелям, так же как и у Эпикура или стоиков. Если взять греческую трагедию, то в ней так же варьируются, частично пересекаясь, иные наборы непременных добродетелей. Следует отметить, что само обозначение «кардинальные добродетели» появляется довольно поздно, а именно, во времена ранней схоластики[1], т.е. в IX—X в., по-видимому, именно для того, чтобы отличать их от теологических добродетелей.

Но и богословские добродетели некорректно считать христианскими добродетелями вообще. Христианский мыслитель, официально признанный «учитель церкви» Фома Аквинский, разделяя в душе человека (фактически следуя Аристотелю) разум и склонность, устанавливает два вида добродетелей: интеллектуальные (мудрость, наука, искусство) и моральные (благоразумие, справедливость, умеренность, стойкость), понимая под добродетелями привычки, исполнение которых в добрых делах способствует совершенствованию человека.

Коренное различие между кардинальными и теологическими добродетелями заключается в том, что первые во многом отражают античный интеллектуализм и особое внимание классической античности к рациональным способностям человека. Даже если взять Аристотеля, который разделил по существенному основанию добродетели ума и добродетели характера, или нравственные

[1] Схоластика (от греч. schole — школа) — средневековая философия (IX—XV вв.), в которой богословско-догматические рассуждения были соединены с рационалистическим и формально-логическим методом.

добродетели, — последние у него характеризуются непременной сознательностью, произвольностью, намеренностью. И для Сократа, и для Платона, и для Аристотеля, и для стоиков идеал человека заключался в образе мудреца. В христианских добродетелях на первый план выдвигается воля. Для христианского мыслителя знание и исследование природы совсем не важно для благочестия человека: не он же изобрел природные стихии. Но важно верить в Творца, любить его и надеяться на даруемое им спасение. Вера, надежда, милосердная любовь — это способности, характеризующие «стремительную», т.е. волевую, а не созерцательную, или аналитическую, стороны души человека.

Очевидно, что в каждом случае набор добродетелей определялся еще и тем, в чем виделось высшее благо человека и какая ценность принималась в качестве абсолютной, т.е. в чем усматривался нравственный идеал.

Развитие европейской морально-философской мысли позволяет и по-иному взглянуть на различие кардинальных и богословских добродетелей. Ключевым в этом ином взгляде может быть учение А. Шопенгауэра о двух «кардинальных добродетелях» — справедливости и человеколюбии. Эта идея имеет несомненную традицию, которая в новоевропейской философии восходит по крайней мере к Гоббсу. Но по существу она задается различием ветхозаветной этики закона, или справедливости, и новозаветной этики любви. Преимущественно этикой справедливости была и античная этика вплоть до позднего (римского) стоицизма, и мусульманская этика. С точки зрения теоретического описания морали, эти разные добродетели указывают на два ее основных уровня — мораль социальных отношений и мораль личного выбора (подробнее об этом в темах 23—25).

Учение В.С. Соловьева о добродетелях

В новоевропейской философии роль добродетели как этической категории существенно снижается, она уступает место категориям свободы воли, долга и блага. Ситуация меняется со второй половины XIX в. Один из опытов переосмысления учения о добродетели был предпринят В.С. Соловьевым. Этот опыт тем более интересен, что Соловьев — христианский мыслитель, но он лишает приоритетного этического значения как кардинальные добродетели античности, так и теологические добродетели христианства.

Соловьев положил в фундамент своей системы нравственной философии, изложенной в обширном труде «Оправдание добра» (1897), три качества или способности человека — *стыд*, *жалость* и *благоговение*. Каждое из них определяет разные стороны нравст-

венного опыта человека. В стыде отражается отношение человека к низшему, к своим естественным влечениям, к материальной природе вообще: человек стыдится ее господства и своего подчинения ей. В чувстве жалости отражается отношение человека к другим людям и вообще к живым существам, ему подобным; жалость заключается в том, что человек соответствующим образом переживает чужое страдание и, болезненно отзываясь на него, сострадая, проявляет в большей или меньшей степени свою солидарность с ними. В благоговении отражается отношение человека к высшему. Высшего человек не может стыдиться, ему не может сострадать; но может преклоняться перед ним, проявляя свое благочестие.

Эти три начала могут быть рассмотрены как чувства, способности, но также и как правила действия, и как условие известного блага. Их можно рассматривать и как добродетели.

По отношению к стыду добродетель и порок выражены в стыдливости и бесстыдстве. По отношению к жалости — в сострадательности и жестокости, злобности. По отношению к благоговению — в благочестии и нечестивости. Своеобразие соловьевского учения о добродетели в том, что оно позволяет раскрыть многомерность этического содержания одного и того же качества или явления в контексте различных сфер нравственного опыта человека. Например, смирение считается добродетелью по крайней мере со времен христианства. Но смирение — это умаление себя, признание своего ничтожества. Как таковое оно имеет смысл только в отношении к высшему. Уничижение же себя перед недостойным есть низость и, стало быть, выражение безнравственности. Так же и *энтузиазм* представляет собой добродетель, только когда вызывается высокими принципами. По отношению к предметам безразличным энтузиазм предстает как слабость; а по отношению к недостойному — оборачивается постыдной манией.

С этих позицией Соловьев и рассматривает классические добродетели — кардинальные и теологические.

Если понимать *мудрость* как способность наилучшим образом достигать поставленных целей, то значение добродетели она приобретает только в случае, если достойны сами цели. Библейский «змей» был несомненно мудрейшим из животных, но, учитывая, какую цель он преследовал, его мудрость не может быть признана добродетелью, но должна быть проклята как источник зла. Поэтому и житейски благоразумный человек, хорошо понимающий людские слабости и ловко устраивающий свои дела, не может быть назван добродетельным. Способность достижения поставленных целей наилучшим образом становится добродетелью благодаря благоговению, направляющему человека на наиболее достойные цели.

Так же и *мужество* является добродетелью не само по себе, а в зависимости от того, на какие предметы оно направлено. Нельзя назвать мужеством смелое исполнение бесчинств, так же как трусостью — боязнь греха и благочестивый страх. Мужествен тот, кто способен сохранять самообладание и возвышать свой дух над инстинктом самосохранения.

И *умеренность*, или воздержанность, признается добродетелью, когда относится к постыдным состояниям и действиям. Не следует быть умеренным в искании истины; а воздержанность в благожелательности свидетельствует об отсутствии великодушия.

И *справедливость*, как бы мы ее ни понимали: как соблюдение прав других людей, воздержание от обид или оказание помощи, является добродетелью лишь в той мере, в какой она основывается на чувстве жалости. И если понимать справедливость как соблюдение законов, то ее можно считать добродетелью только при условии, что человек свято выполняет свои нравственные обязанности[1].

Как и кардинальные добродетели, богословские добродетели (про которые Соловьев говорит: «так называемые богословские добродетели») не являются безусловными и обретают свое нравственное значение в зависимости от предмета своего приложения. Так, *вера* не может считаться добродетелью в случае, если обращена на недостойное. Не является добродетелью вера в магию или суеверие. Даже направленная на Бога, но проявленная недостойно, т.е. не через радость, а через трепетный ужас, вера не будет признаком добродетели. И *надежда* должна быть благоговейной: недостойно, с точки зрения христианской этики, надеяться только на себя или на Бога, но только в ожидании от него материальных благ. И *любовь* добродетельна только как милосердие (подробнее об этом в теме 24).

Вывод Соловьева заключается в том, что ни одна из признанных добродетелей не является нравственно достойной сама по себе, они получают свое значение добродетелей в соотнесенности с первичными основами нравственности.

Это — вывод именно Соловьева, который ставил признанные добродетели в зависимость от стыда, жалости и благоговения. Не подвергая сомнению внутреннюю теоретическую достоверность и

---

[1] Например, нельзя признать добродетельным человека, который, исполняя закон о лжесвидетельствовании, дает показания против матери или отца, или сына.

логическую обоснованность его учения, этому его выводу можно было бы придать более обобщенный статус методологического принципа: *действительное нравственное значение добродетелей определяется той общей системой нравственных ценностей, в которую они включаются, и в конечном счете — нравственным идеалом.*

В качестве примера можно рассмотреть «*Моральный кодекс строителя коммунизма*», включенный в третью Программу КПСС, принятую в 1961 г. При первом взгляде может возникнуть впечатление, что Кодекс, в котором провозглашаются принципы солидарности, товарищества, братства в отношениях между людьми и народами, пронизан гуманистическим пафосом. Однако при более внимательном его изучении и прояснении явных и скрытых ценностных приоритетов, задаваемых коммунистической идеологией и всем проектом построения «*материально-технической базы коммунизма*», становится очевидным, что в действительности это был кодекс авторитарно-технократической «нравственности», в котором словосочетания из лексикона гуманизма оказались выхолощенными, а их включение в партийный документ (какими бы мотивами ни руководствовались его действительные разработчики) делало их инструментом идеологической манипуляции.

Франклиновские добродетели

В дополнение к сказанному приведем в качестве примера систему добродетелей, известных в истории нравственности как франклиновские добродетели.

Б. Франклин — первый американский политический деятель, ученый-изобретатель и писатель, получивший мировую известность. Его портрет также всемирно известен благодаря тому, что помещен на стодолларовой купюре. Франклин — совершенный пример «self-made man» — «человека, всем обязанного самому себе»: он начинал с работы на мыловарне, затем стал печатником, затем электротехником, начальником почтового отделения, издателем, а впоследствии и дипломатом. Главное правило Франклина — совершенствование самого себя и окружения, и он утверждал это правило всеми возможными средствами: ему принадлежит проект эффективной и экономичной уборки мусора в Лондоне; а также знаменитый «Экономический проект» против расточительного использования свечей в Париже; благодаря своим электротехническим опытам он разработал громоотвод и конденсатор. Он многого достиг, и ему есть чем поделиться. В течение ряда лет он издавал календарь, в котором в форме поучений, правил и нравоучительных историй изложил свою практическую этику.

Успех — главный критерий жизни, поэтому добродетель, по Франклину, следует измерять полезностью. О достоинстве человека можно судить по тому, предоставляют ли ему кредит. Чтобы добиться достоинства, или — что то же — доверия кредиторов, человек должен соблюдать три главные добродетели. Это — трудолюбие, точное соблюдение денежных обязательств и бережливость. Помимо этих трех добродетелей Франклин указывает еще на следующие: 1) воздержанность в еде и питье; 2) немногословность, способность избегать пустых разговоров, от которых нет пользы ни одному из собеседников; 3) соблюдение порядка во всем; 4) решительность в исполнении принятых планов; 5) искренность, честность; 6) справедливость; 7) умеренность; 8) чистота, опрятность в одежде и в жилище; 9) спокойствие, т.е. способность не волноваться по пустякам, из-за неприятностей обычных и неизбежных; 10) целомудрие; 11) скромность[1].

Для Франклина это были добродетели совершенного человека вообще. На деле же франклиновский совершенный человек — это совершенный предприниматель. Это обращаясь к нему, Франклин стремится доказать, что в каждом деле следует вести себя сообразно избираемым целям. Но цели надо избирать достойные и всегда оставаться человеком, т.е. быть верным добродетели.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что делает человека моральной личностью?
2. Каков смысл кантовского высказывания о добродетели как *силе в исполнении своего долга*?
3. Каково значение понятия меры в аристотелевском учении о добродетелях?
4. Каковы основные начала нравственности, по учению В.С. Соловьева?
5. Каковы кардинальные и теологические добродетели?
6. Какова особенность франклиновских добродетелей?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Никомахова этика. Кн. 2. //Указ. изд. С. 78—94.
Соловьев В.С. Оправдание добра. Гл. 5 //Указ изд. С. 183—204.

---

[1] *Франклин Б.* Автобиография // Франклин Б. Избр. соч. М., 1956. С. 482—483.

ТЕМА 20
Счастье

Если по прошествии более половины пути в изучении этики у читателя уже сложилось определенное понимание морали, то помещение темы «Счастье» в заключение центрального по значению раздела, посвященного основным моральным понятиям, может вызвать недоумение. Основные моральные понятия отражают универсальные и общезначимые характеристики морали. Между тем идея счастья как будто бы иная: она указывает на что-то, что принадлежит отдельному человеку, является его достоянием; счастье — индивидуально, не универсализуемо. И хотя, по словам классика, все в счастье одинаковы, но различаются в несчастье — счастье большинству людей представляется как «данное мне», «обретенное мною», «добытое» или «заслуженное мной» и т.д.

Тем не менее эта тема помещена в раздел ключевых моральных понятий не случайно. Посредством понятия «счастье» фундаментальное содержание морали получает определенность личной жизненной цели. Спору нет, счастье всегда индивидуализированно. Но также ясно, что от того, что́ индивидуализировано в переживании и проживании ощущаемого как счастье, зависит, приближается ли человек к нравственному идеалу или уклоняется от него. Вопрос о счастье — это не просто вопрос о том, как быть удачливым, довольным или даже добродетельным, но прежде всего о том, в чем заключается хорошая жизнь и к чему человеку следует стремиться в первую очередь.

Различные мнения о счастье

Судя по первым из дошедших до нас этическим трактатам, можно сказать, что рассуждение о морали исторически возникает и развивается как рассуждение главным образом о том, в чем заключается счастье человека и как его можно достигнуть. И, как правило, это рассуждение строится в виде полемики философа с простецом — через противопоставление того, что понимают под счастьем мудрецы, и того, что понимают под счастьем люди толпы.

Обычно счастьем называют высшее состояние радости, чувство упоения от обретенности предмета сильного желания, восторжен-

ной (или, если сказать по-другому, глубокой) удовлетворенности от того, что цель достигнута. Поскольку желания и цели у людей различны, то и счастье понимается по-разному.

Вот как представлял это философ-софист Критий:

Виды любви в жизни у нас многообразны:
ведь сей вожделеет обладать родовитостью,
одному же не о том попечение, но он желает
слыть обладателем богатств великих в дому своем;
еще другому любо, никакой здравой мысли
отнюдь не высказывая, увлекать ближних худым дерзновеньем;
иные же из смертных ищут постыдной выгоды нежели
нравственного благородства; таково житейское блуждание людей.

Всем этим блужданиям Критий противопоставлял свое понимание счастья:

Я же ничего из сих вещей улучить не хочу,
но желал бы иметь добрую славу[1].

Очевидно, перечисление различий в мнениях людей относительно счастья может быть широким, тем более что для большинства счастье заключается в чем-то наглядном и очевидном — конечно, в удаче, в удовольствии, в богатстве, в почете и т.д. Таковы наиболее часто встречающиеся мнения относительно счастья.

Стремление к исполнению желаний, к покою, радости и благополучию всегда понятно. Проблема возникает в ситуациях, когда это стремление приходит в столкновение с нравственными требованиями. Коллизия развивается здесь из противоречия (более или менее глубокого) между спонтанным стремлением к личному счастью как благополучию и довольству и нравственной необходимостью быть добродетельным, исполнять свой долг.

Счастье и судьба. Строго говоря, древнегреческое слово счастье — «*эвдемония*» (eúdaimonia, eu — добро, daimon — божество) — дословно означало судьбу человека, находящегося под покровительством богов. (Лишь со временем, а именно в трудах Аристотеля, это слово стало обозначать обладание высшими благами.) Так и русское слово «счастье» имеет корнем «часть», что, помимо прочего, и значило: «судьба», «удел» (это легко просматривается в слове «*участь*»). Быть счастливым поначалу и понималось как находиться под милостью высших сил, быть удачливым, быть приобщенным (соучастным) судьбе. Таково и одно из

[1] Подстрочный перевод С.С. Аверинцева.

«популярных» мнений относительно счастья — как удачи, «счастливого случая», «фортуны»[1].

Однако счастье как везение, как судьба оказывается, таким образом, тем, что никак не зависит от человека, в чем он не властен. Предположение о том, что кто-то может обладать мистическими (или «экстра») способностями влиять на случай разрушает смысл самого понятия «случай»: это то, на что никто не может влиять (если не понимать под случаем «проделки чертят»). Размышляя над этим, Аристотель обратил внимание на то, что ни справедливого, ни храброго, ни кого другого добродетельного не называют удачливым, поскольку справедливость и храбрость, как и любая добродетель, зависят от усилия самого человека. Наоборот, к удаче относят доставшееся по наследству богатство, благоприятное местожительство, данные от рождения таланты. Но под удачей в собственном смысле слова все же следует понимать то хорошее, что получается вопреки всяким расчетам и даже упованиям, а также и непреднамеренное избежание плохого. При этом удачу, связанную с совпадением обстоятельств, следует отличать от той удачи, которая случается из «первоначального порыва к благам»[2].

Известный анекдот о простаке, взывающем к Богу с мольбой дать ему шанс выиграть в лотерею автомобиль и слышащем в ответ с небес: «Простак, дай и ты мне шанс — купи, наконец, лотерейный билет!» — бесхитростно указывает на то, что даже «счастливый случай», не говоря уже о «настоящем счастье», требует каких-то усилий.

То, что «улыбка судьбы» или везение сами по себе не представляют собой счастья, подтверждается и тем психологическим фактом, что не всякий, кому «посчастливилось» (примечательна безличная форма употребляемого здесь глагола), всегда переживает случившееся как счастье. Между тем переживание, ощущение счастья является существенным моментом последнего. Счастье действительно таково, если оно воспринимается как то, чем можно быть довольным, что сопровождается радостью.

Счастье и удовольствие. Еще одно распространенное представление о счастье основано на опыте переживания интенсивной

---

[1] Слово «фортуна» латинского происхождения («fortuna») и на латыни означает судьбу. В русском языке это слово приобрело особенный смысл «переменчивой судьбы», «непредсказуемой судьбы». Отсюда и производное «подфартить», т.е. «неожиданно повезти».

[2] *Аристотель.* Большая этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. С. 359.

радости, упоительного блаженства, заслуженного торжества. Но такого рода состояния и переживания по своей природе быстротечны. В смертельно-опрометчивом восклицании гетевского Фауста: «Остановись мгновенье, ты прекрасно!» отражена именно мимолетность так понимаемого счастья и безнадежность попыток ухватиться за него, словно за хвост уносящейся в высь «завтрашнего дня» птицы. Можно предположить, что счастье *вспоминается* как мимолетное и быстротечное потому, что «счастливые часов не наблюдают». «Часы» воспринимаются как мгновения. Но эта особенность психологического восприятия времени счастья лишь объясняет, почему *упоением* невозможно *упиться*.

Благодаря Ксенофонту до нас дошел мифический сюжет софиста Продика, который принято называть «*Геракл на распутье*». Он повествует о выборе, который обдумывает юный и еще не известный никому Геракл, уединившийся в пустынном месте с целью определить свой жизненный путь. Его внутреннему взору представляются две женщины. Одна — миловидная, стыдливая, скромная и целомудренная, другая — пышнотелая, накрашенная, разодетая и манерная. Это — Добродетель (в иной версии, но по смыслу то же — «Доблесть») и Порочность (в иной трактовке «Удовольствие»). Порочность, обращаясь к Гераклу, манит его легкостью, жизненными радостями, отсутствием забот (ратных и деловых) и страданий, доступностью всех мыслимых удовольствий и возможностью пользоваться любыми плодами чужих трудов. Добродетель же, призывая Геракла к благородным и высоким подвигам, разъясняет, что милостивость богов достигается их почитанием, любовь друзей — благодеяниями им, почет сограждан — полезными для города делами, восторг Эллады — добром, оказанным Элладе, успех в земледелии или скотоводстве — усиленным уходом за землей и заботой о скоте, воинская слава — усиленной военной подготовкой и умением правильно применить полученные у знатоков искусства, сила — аскезой и атлетикой. Удовольствия Добродетели приятны трудностью их достижения, они не укорачивают жизнь и пользуются расположением богов; именно они ведут к блаженству[1]. Зная о последующих подвигах, которые совершил Геракл, можно точно сказать, чему он отдал предпочтение в своем выборе.

Этот миф о выборе Геракла свидетельствует о давно достигнутом людьми понимании различий между удовольствиями, а также того, что удовольствие отнюдь не непременно ведет к счастью. Не исключено, что начало этому пониманию положил один из первых греческих мудрецов, известный политический деятель Солон (VI в. до н.э.) наставлением:

«Избегай удовольствий, несущих скорбь».

---

[1] *Ксенофонт.* Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 77—85.

Дело не только в том, что есть удовольствия, которые, как страдания, ведут к несчастью. Дополнительным доводом в пользу того, что не в удовольствии заключается счастье, служит тот факт, что удовольствия доступны как тем, кто считает себя счастливым, так и тем, кто считает себя несчастным. Значит, хотя и трудно чувствовать себя счастливым, не получая удовольствия, не удовольствие само по себе является условием или содержанием счастья, а что-то другое. Так, переживание удовольствия сопряжено с ощущением собственной автономии, чувством внутренней свободы (см. об этом в теме 18). Может быть, те, кто говорят, что счастье — в наслаждении, имеют в виду именно эту сторону опыта наслаждения?

Впрочем, большинство из тех людей, кто сводит счастье к удовольствию, благодаря здравому смыслу понимают, что счастье — в особых удовольствиях: длительных, сопряженных с безмятежностью и радостью жизни, т.е. таких, которым больше подходит слово «*блаженство*». Но блаженство — это не просто удовольствие. Это состояние особого рода, и указанием на то, что счастье — в удовольствии, вопрос о том, что это за состояние, не проясняется.

Счастье и богатство. Согласно еще одному представлению, счастье заключается в достатке. Но всякий ли достаток способен принести счастье? Любым ли образом добытое богатство может стать ключом к счастью? Сенека в рассуждении о счастье предложил своеобразный тест на отношение человека к собственному богатству:

> Открой двери своего дома и, допустивши к своему добру сограждан, предложи каждому взять то, в чем он признает свою собственность. Если после этого у тебя ничего не убудет, вот тогда о тебе можно будет говорить как о настоящем богаче. Не надо отворачиваться от богатства. Но недозволительно пускать к себе в дом «ни одного динария нечистого происхождения»[1].

В отношении богатства можно сказать то же, что выше было сказано относительно удовольствия: богатством обладают как счастливые, так и несчастные. К этому можно добавить, что не само по себе богатство делает счастливым, но богатство, праведно нажитое и не обременяющее. От достатка и от богатства не следует отказываться, ибо в нужде счастье обрести труднее. Но неразумно

---

[1] *Сенека.* О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 186.

уповать на то, что в богатстве или тем более в его количестве — счастье.

Довольно популярный публицистический сюжет наших дней: «Портят ли деньги человека?». Как видим, вопрос этот отнюдь не нов. Можно с уверенностью сказать, что вновь и вновь он выдвигается на первый план в разные времена и у разных народов, как правило, в такие периоды, когда из-за хозяйственной неразберихи, анархического передела собственности и почти узаконенного грабежа (простого ли народа, государственного имущества или природных ресурсов страны) становится возможным внезапное, явно неправедное, но легальное (то ли в силу «легкого» законодательства, то ли не работающих законов) обогащение. Деньги портят, — но тех, у кого за душой нет ничего, кроме жажды барыша, кто жаждет, оседлав при лунном свете золотого тельца, в одночасье изведать все разнообразие тех наслаждений и развлечений, по поводу которых у других его успела измучить зависть, для кого нет иной радости, как перещеголять, а еще лучше обставить, других. Но не портят деньги, честно, в интеллектуальных, физических или организационных усилиях заработанные. Не портят деньги, если они пущены не на ветер утех, а в оборот, если израсходованы на благотворительность.

Счастье и власть. Как перед Гераклом, размышлявшим в пустыне, встал выбор между удовольствием и добродетелью, так и Иисуса, удалившегося в пустыню, искушал мирскими прелестями Дьявол (Мф., 4:1—11). Содержание этих искушений задало идейный контрапункт «Легенды о Великом инквизиторе» в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Тремя предложениями искушал Иисуса Дьявол. Сначала — превратить камни в хлеба и, накормив, осчастливить страждущий народ. Иисус пришел, чтобы дать внутреннюю свободу людям. Но свобода ли нужна людям? Насыщения утробы жаждут они. Перед тем, кто утолит их голод, с готовностью они преклонятся. По дьявольским предложениям выходит, и Великий инквизитор только подтверждает их, что главное для человека насытиться и облегчить душу свою от бремени ответственности, преклонившись пред кем-либо. Таково земное, вполне материальное, счастье людей. На это Иисус отвечает:

«Не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.» (Мф., 4:4).

Тем самым и утверждается, что только внутренняя свобода истинно блаженна. Но счастье в свободе — это счастье, наполненное беспокойством, оно мучительно. Ведь нет страшнее бремени, чем свобода выбора.

Далее, Дьявол подбивал Иисуса броситься с крыла храма — продемонстрировать чудо и подтвердить свою божественность.

Ведь человеку важно не только преклониться, но и вручить кому-либо свою совесть. Отвертеться от бремени выбора порой представляется куда важнее свободы. На это Иисус отвечает:

«Не искушай Господа Бога твоего.» (Мф., 4:7).

Наконец, Дьявол предлагал Иисусу все царства Вселенной за поклонение себе, понимая, что слабому человеку важно не просто поклониться кому-либо и совесть свою вручить, но в поклонении решить и другое свое упование — объединиться с другими, реализовав в подвластности потребность всемирного соединения. На это Иисус отвечает:

«Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.» (Мф., 4:10).

В любом ином поклонении обретается несвобода. С точки зрения христианской религии свободы, в несвободе — несчастье. Для европейской философской этики со времен античности в зависимости и закрепощенности — несчастье. Великий инквизитор, осуществивший дело Дьявола в данной ему Церковью вотчине, видел величие своей миссии в том, что принес людям счастье насыщенности, удовольствия и веселья путем освобождения от бремени ответственности в свободе, а стало быть, и от свободы духа. Но таково низменное счастье как довольство. Отвержением дьявольских искушений[1] Иисус однозначно противопоставил *счастье как высшее благо* могуществу власти и беспечности добровольно принятой подвластности.

Счастье мудреца

Приведенные выше мнения о счастье не следовало бы понимать как недоразумение. Неверно было бы говорить, что то, на что они указывают — наслаждение, упоительная радость, удача, внешние блага, слава, власть и т.д. — не имеют к счастью никакого отно-

[1] Интересно сравнить схемы испытания Геракла и Иисуса. Альтернативы выбора предстают *перед очами* (не важно, внешними или внутренними) Геракла. Он — как бы «чистый лист», ему предстоит определиться. Хотя Геракл, несомненно, искушался Пороком-Удовольствием, он испытывался выбором. Иисус также осуществляет выбор. Однако альтернативы, между которыми он выбирает, принципиально разнородны не только по своему содержанию, но и по природе: дьявольское зло дается Иисусу извне — божественное добро как праведность запечатлено в сердце его. По сути дела, ему предстоит не выбрать, а удержаться от искушения, оставшись верным себе. Но благодаря искушениям Иисус, собственно, и осознает, и актуализирует правду своего сердца.

шения. Конечно, счастье легче достигается и интенсивнее переживается при удачной судьбе, в радости, в достатке, в почете. Но все это — сопутствующие счстью благоприятные обстоятельства счастья. Они не являются ни причиной счастья, ни тем более, как было показано, его содержанием. Наоборот, действительное счастье возможно при том непременном условии, что человек приучил себя быть независимым, насколько это возможно, от внешних благ и находить радость и удовлетворение в приближении к высшему благу.

Повторим, что между двумя этими позициями расхождение не столь радикально лишь до той поры, пока признание значимости внешних благ не приводит к пренебрежению высшим благом, а то и отказу от него.

В диалектически напряженном виде это расхождение представил Платон, столкнув в споре софиста Калликла и Сократа. Согласно Калликлу, желания не следует подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть; наоборот, давая им полную волю, им следует всячески угождать. «Ты уверяешь, Сократ, — с вызовом восклицает Калликл, — что ищешь истину, — так вот тебе истина: роскошь, своевлие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши звонкие слова и противные природе условности — вздор, ничтожный и никчемный!». На это Сократ спокойно отвечает, что счастье человека зависит от того, как он воспитан и образован и насколько он справедлив; счастливыми являются достойные и честные люди, а несчастными — несправедливые и дурные; причем несправедливые тем более несчастны, если они уходят от возмездия и остаются безнаказанными за свою нечестивость[1].

Что же такое счастье? Конечно, это состояние удовлетворения. Но это не мимолетное удовлетворение от пережитого наслаждения. Говорят, это *длительное* удовлетворение. Оно продолжительно во времени. Оно охватывает жизнь в целом — жизнь как жизненный путь (растянутый во времени). Последнее уточнение относительно жизни в целом может навести на пессимистичную мысль о том, что по-настоящему счастливым человек может почувствовать себя только на смертном одре, когда ничто уже не может изменить его впечатления о прожитой жизни. Однако понятие счастья — иное. Оно не поддается количественным меркам. Счастье заключается в *полноте* удовлетворенности жизни — жизни в единстве ее разных (развернутых в пространстве) сторон,

[1] *Платон.* Горгий // Платон. Соч. в 3 т. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 319, 289, 292. Развитие этой сократовской мысли см. в теме 23.

жизни — как образе жизни, и в этом смысле: жизни в целом. А это — качественная характеристика.

Удовлетворенность в данном смысле уместно отличать от довольства. В последнем подчеркивается обособленность «счастливца» от окружающих (а порой и от себя самого). Счастье как длительное и полное удовлетворение от жизни в целом предполагает не только желанность этого состояния для всех, но и универсализуемость этого состояния: испытывая счастье, я понимаю, что каждый достойный человек на моем месте был бы счастлив.

Счастье всегда радостно. Радость и счастье как душевные состояния психологически очень близки. Иногда говорят, что радость связана с переживанием единичного события благоприятного самовыражения индивида, а счастье — длительное переживание радости. Однако счастье — это не просто эмоционально более насыщенная и растянутая во времени радость. В радости обнаруживает себя ощущение полноты жизни; радость преодолевает себя в восторге. В счастье же обнаруживает себя сознание достоинства жизни. Радость эмоциональна — счастье может быть и сдержанным.

В счастье человек как бы беспечен. Он не беспокоится о преходящем, ибо он ставит себя выше переменчивости обстоятельств, игры случая и легкомыслия фортуны. Он не боится потерять то, чем обладает, поскольку видит свое богатство не во внешних благах, а во внутреннем спокойствии и возвышенности духа. Об этом писал Сенека:

«Счастливым можно назвать того, кто, благодаря разуму, не ощущает ни страстного желания, ни страха... С исчезновением всяких страхов наступает вытекающая из познания истины великая и безмятежная радость, приветливость и просветление духа»[1].

В свое время стоики выдвинули *апатию* (греч. apatheia — бесстрастие) в качестве идеала независимого от чувств и страстей. Таков мудрец: он предан разуму, его высказывания правильны и беспристрастны; он невозмутим. Стоический идеал счастья — это не просто бесстрастие, но и аскеза[2], отрешенность от земных

---

[1] *Сенека.* О счастливой жизни // Указ. изд. С. 171.

[2] Аскеза (от греч. askesis — упражнение) со времен стоиков означает духовное упражнение — упражнение в воздержанности, отрешения от бренного мира. В этом же смысле это слово употреблялось раннехристианскими мыслителями. Аскетизм — это учение и практика аскезы.

чувств. В принципе апатии получил завершение другой античный идеал счастья — *атараксия* (греч. ataraxia — невозмутимость), согласно которому счастье заключается в душевном спокойствии и безмятежности. Иными словами, мудрец свободен от страстей, причем он свободен в основном — он не страшится смерти и смертельных страданий.

Впрочем, мудрец не страшится, когда речь идет о нем самом. Но как он относится к страданиям своих детей, любимых, близких, ближних вообще, тем более если эти страдания смертельны? И где та грань, которая отделяет мужественную и мудрую стойкость от равнодушия и бесчувственности, тем более *трагической бесчувственности*?

Философы, в отличие от психологов, как правило, не обсуждают несчастья столь же подробно, как и счастье: не потому, что они далеки от реальных забот людей, но потому, что их рассуждение о счастье во многом предполагает идеал наилучшего состояния человека, т.е. то, к чему следует стремиться. Поэтому при том, что есть философское понятие счастья, нет философского понятия несчастья. Философы говорят о том, в чем заключается счастливая жизнь, как ее достичь и что необходимо человеку, чтобы противостоять неизбежным в жизни каждого человека страданиям. Это важный практический вопрос, поскольку если счастьем называют то, что обретается человеком благодаря его усилиям, — *несчастья*, будь то огорчения, боль, мучения, приходят вопреки желанию человека. Как счастье не сводится к случаю, так и несчастье люди отличают от неудачи, «невезухи», нереализованного шанса и т.д. Более того, хотя в живой речи несчастьем называют горе, беду, или чрезмерные страдания, действительное несчастье — не в этом. Несчастье — *трагично*. Оно — в невозможности (объективной или субъективной) человека реализовать себя, т.е. осуществить или обрести то, к чему он предназначен как человек вообще, или как гражданин, или как личность, потенциально способная к созиданию и творчеству.

Относительно этого стоический мудрец говорит, что неизбежные несчастья надо переносить внутренне достойно, сохраняя свое лицо, оставаясь человечным.

«Ты счастливый, ты не умеешь страдать», — восклицает героиня пьесы Э. Радзинского «Она в отсутствии любви и смерти». Но

это всего лишь то же, что свести счастье к бесчеловечности, к безжизненности. Как пишет современный психолог,

«когда большую группу молодых людей попросили представить себе, что, по их мнению, будет, если в мире исчезнет страдание, почти все они ответили, что это будет также мир без радости, без любви, без семьи и друзей.»[1].

Молодые люди всего лишь сказали, что жизнь без страдания — это нечеловеческая жизнь, поскольку действительная человечность и живость души обнаруживаются в понимании страдания, в сочувствии к чужим страданиям, в желании помочь (хотя бы насколько возможно) другому в страдании.

Мудрец в счастье — как будто беспечен. Но «беспечен» не значит легкомыслен. Он ведь мудр, т.е. он не только постиг смысл жизни, но он прошел через страдания, он понимает необходимость изменения себя, он чувствует потребность в самосовершенствовании. Только сталкиваясь со страданием, переживая страдание, человек осознает неразмеренность бытия, неоднозначность происходящего в жизни — как жизни не только наполненной удовольствиями. Осознание того, что возможно нечто, ведущее к неудовольствию, того, что причиной неудовольствия, неудовлетворенности могу быть и оказываюсь я сам, переживание стыда и вины по этому поводу побуждают к переосмыслению жизни или наделению ее смыслом. Конечно, не всякое страдание и не у всякого человека становится исходным моментом духовного возвышения. Необходимо, чтобы страдание у человека отозвалось чувством неудовлетворенности своей жизнью и самим собой, необходимо желание изменения. В поисках того, что и как следует изменить, человек может прийти к идее нравственного совершенства и таким образом осознать собственное несовершенство. Духовное пробуждение и стремление к духовному стяжанию вырастают из страдания, не обязательно физического (как это часто понимается), а нередко — именно духовного. По поводу известных строк Б. Окуджавы

А душа, уж это точно, ежели обожжена,
справедливей, милосерднее и праведней она

можно сказать, что в обожжении обретаются все достоинства, кроме счастья. Но ведь счастье — это не достоинство, а награда: за справедливость, милосердие и праведность. Его надо заслужить.

---

[1] *Изард К.* Эмоции человека. М., 1980. С. 258.

Парадокс счастья

Счастье и несчастье соседствуют друг с другом. Соседствуют — не только в непосредственном смысле слова «соседство»: мол, один сосед счастлив, а другой — несчастлив. Счастье и несчастье соприсутствуют в жизни каждого человека. Несчастье — это не просто невезение, и довольно редко — черта характера. Никому не дано полностью избежать оплошностей, ошибок, проступков, а также болезней и невзгод, деятельного недоброжелательства соперников и, наконец, потери близких и дорогих людей — того, что чаще всего и бывает причиной несчастья.

К тому же, и это главное, общество как общество обособленных и конкурирующих индивидов (а иного современное общество не знает) устроено так, что одновременное счастье всех — невозможно. Счастье одних всегда соседствует с несчастьем других, а также нередко оказывается опосредствованным, а то и обусловленным несчастьем других. Право, нравственность, религия по-разному и в разной степени выполняют важную функцию ослабления и сглаживания противоречий между членами общества. Философы расходятся в мнениях относительно того, является ли такое состояние общества преходящим или оно в принципе неизбывно. Однако почти все согласны в том, что при таком положении вещей *самоограничение, самопожертвование, смирение* являются важнейшими добродетелями в плане выживания и воспроизводства сообществ, успешного взаимодействия людей и благотворного общежития. Это дало основание Дж.С. Миллю высказать следующее утверждение:

> «Сознательная способность жить без счастья составляет самое надежное орудие для достижения всей той полноты счастья, какая только теперь достижима»[1].

В этом состоит *парадокс счастья*. Строго говоря, это высказывание действительно парадоксально с *логической* точки зрения, при которой предполагается, что каждое слово употребляется в одном и том же значении. С *семантической*[2] же точки зрения, при которой принимается во внимание возможность изменчивости значения слов в зависимости от контекста, это высказывание не выглядит столь уж парадоксальным, поскольку слово «счастье» в

---

[1] *Милль Дж.С.* Утилитаризм // Указ. изд. С. 113—114.
[2] «Семантический» — относящийся к значениям слов.

данной формуле Милля употребляется в разных значениях. Говоря о счастье, люди прежде всего имеют в виду личное счастье. Но мы видели уже, что в утилитаристской этике главной нравственной целью человека провозглашается наибольшее счастье наибольшего числа людей и тем самым предполагается, что человек может быть по-настоящему счастлив, лишь исполняя свой долг, т.е. будучи добродетельным. В формулировке советского психолога С.Л. Рубинштейна:

«чем меньше мы гонимся за счастьем, чем больше заняты делом своей жизни, тем больше положительного удовлетворения, счастья мы находим»[1] —

«парадокс счастья» в еще большей степени обнаруживает свою мнимость. В нем очевидно совмещены два представления о счастье — как об удовольствии и удовлетворении от обладания личными благами, с одной стороны, и как об удовлетворении от добродетельного образа жизни — с другой. В одном из моралистических высказываний П.Я. Чаадаева этот «парадокс» разъясняется в переносе ценностной и целевой ориентированности индивида с себя на другого:

«Вы хотите быть счастливым. Так думайте как можно меньше о собственном благополучии, заботьтесь о чужом; можно биться об заклад, тысяча против одного, что вы достигнете высших пределов счастья, какие только возможны»[2].

Иными словами, в погоне за наслаждением, покоем, достатком, богатством или славой счастья не найти. Житейски-сакраментальное высказывание «*нет в жизни счастья*» безусловно оправданно. Но не в том пессимистическом смысле, что жизнь полна несчастий и счастье никому не дано, а в том, что счастья как такового, т.е. как отдельной цели деятельности или личной жизненной задачи, действительно нет. Все желают счастья, все стремятся к нему. Но из этого не следует, что счастье должно стать нравственным основанием деятельности. Счастье скорее является следствием, интегральным результатом нравственно выдержанной, добродетельной жизни.

Мудрое наставление Козьмы Пруткова «Хочешь быть счастливым, будь им» имеет смысл и заслуживает внимания (если не принимать его как шутливую пословицу) только как благоразум-

---

[1] *Рубинштейн С.Л.* Проблемы общей психологии. М., 1976. С. 365.

[2] *Чаадаев П.Я.* Афоризмы и разные заметки // Вопросы философии, 1986, № 1. С. 122.

ное «*Не предавайся унынию*». Оно может стать нравственно значимой рекомендацией, лишь будучи переформулировано: «*Хочешь быть счастливым, будь добродетельным*». Это — «трудное счастье». Но именно о нем в один голос учили философы.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каковы различные мнения о счастье, встречавшиеся в истории этики? Как понимают счастье Ваши друзья?
2. Почему в этике идеальным представляется счастье мудреца? (Разве мудрец — это не тот, кто уже *выше* счастья?)
3. Как соотнести критерий длительности счастья с тем, что каждый узнает на практике: счастье мимолетно?
4. В чем заключается принцип *апатии*?
5. В чем состоит *парадокс счастья*?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Никомахова этика //Указ. изд. С. 54—77.

Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М., 1994.

Сенека. О счастливой жизни //Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 167—192.

Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. С. 26—335.

Раздел III

НРАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ

✧ ✧ ✧

Слово «опыт» скорее всего ассоциируется с некоторыми действиями и событиями в естественнонаучной лаборатории. Или с «полевой практикой». Или с деятельностью, предметно определенной, т.е. эмпирически фиксируемой, поддающейся количественному и качественному контролю. В самом деле, слово «опыт» в живом языке довольно часто употребляется синонимично слову «практика». В свете этого лексического опыта выражение «нравственный опыт» может ассоциироваться с такого рода ориентациями, решениями, действиями людей, которые оформлены в конкретных отношениях товарищества и любви, брака и семьи, групповой солидарности, привязанности к родным пенатам и обязанностей перед отчизной.

Однако в сфере духовной, а именно к ней в большинстве своих проявлений относится нравственность, характер опыта во многом иной. Это — опыт духовной жизни, внутренних коллизий, ценностных выборов[1]. Это — опыт индивидуальной «работы с ценностями», личных достижений и упущений. Как индивидуальный опыт он вычитывается из конкретных ситуаций. Но как опыт нравственности он воспроизводится в обобщенном виде и в рамках этики оказывается представленным как продолжение рассуждения о морали — в его приложении к действительным противоречиям выбора. В морали это — выбор ценностей и правил. Как мы видели, лишь на уровне этической рефлексии моральный выбор сводится к выбору между добром и злом. Практически же это — выбор из разного рода ценностей: приятного, веселого, целесообразного, полезного, нужного, подобающего, красивого, честного, обязательного, «того, что очень хочется», запретного и т.д., в их переплетении, взаимоисключении и компромиссах. Не всегда эти ценности непосредственно соотносятся с добром и злом, однако в той или иной их трактовке отдельными людьми можно выявить определенное понимание добра и зла и, стало быть, того, что человек должен делать, чтобы соответствовать наложенным на него или принятым им на себя обязательствам.

В данном разделе будут рассмотрены некоторые из ценностных ориентаций, через которые наиболее характерно отражаются позиции человека в отношении добра и зла — удовольствие, польза, совершенство и человечность.

✧ ✧ ✧

ТЕМА 21
Удовольствие

Среди положительных ценностей удовольствие и польза являются, возможно, наиболее очевидными. Они непосредственно отвечают потребностям и интересам человека в его обращенности к жизни, в его принадлежности к сфере сущего. Как стремящийся к удовольствию или пользе, человек, *кажется*, проявляет себя совершенно по-земному, ему, *кажется*, дела нет до возвышенных идеалов. Но вот вопрос: можем ли мы говорить об *«этике удовольствия»* или об *«этике пользы»*? Можем — по крайней мере употребляя слово «этика» в одном из

[1] Ср.: *Джемс У.* Разнообразие религиозного опыта. М., 1993.

расхожих значений — как систему некоторых правил, норм и ценностей; но при этом полагая, что само по себе наличие некоторой нормативно-ценностной системы обусловлено неудовлетворенностью чем-то существующим в реальности. Даже самая заземленная система ценностей и норм обозначает (конституирует) определенный *идеальный план* мысли и поведения и тем самым является этикой в том значении этого слова, которое указывает на нормативность, нравственную программность, жизнеучение. Так что в той мере, в какой удовольствие или польза выступают как ценности, более того, выражаются в форме императивов, должного, т.е. отвлеченно, — они выходят за рамки сущего и как предмет выбора и личностного самоопределения опосредствуют важные стороны нравственного опыта.

Понятие удовольствия

Удовольствие (или наслаждение) — это чувство и переживание, сопровождающее удовлетворение потребности или интереса.

С биологической точки зрения, роль удовольствий и страданий определяется тем, что они выполняют адаптивную функцию: удовольствие стимулирует активность, отвечающую потребностям организма; отсутствие же удовольствия и страдание блокируют действия, опасные для него. С психофизиологической точки зрения, удовольствие как результат удовлетворения потребности важно тем, что его сопровождает уменьшение и угасание внутреннего напряжения (физического и психического), оно способствует восстановлению жизненных функций организма. В этом смысле удовольствие, конечно, благо, оно ценно. Отсюда может вытекать определенная нормативная позиция, согласно которой состояние удовлетворенности является идеальным для организма, и человеку следует делать все для достижения такого состояния.

В этике такая позиция называется *гедонизмом* (от греч. hēdonē — наслаждение). В основе гедонизма как системы взглядов и образа жизни лежит представление о том, что стремление к удовольствию и отвращение от страдания является коренным смыслом человеческих действий, реальной основой счастья.

Вся «мораль» гедонизма без хитростей выражается в двух словах: наслаждение приятно. Но одно дело приятность наслаждения как психологический, жизненный факт и другое — нравственный опыт, в котором раскрывается действительное этическое содержание гедонизма. На языке нормативной этики суть этого умонастроения можно выразить так: *«Наслаждение составляет цель человеческой жизни, и добром является все, что доставляет*

наслаждение и ведет к нему». Эту формулу можно преобразовать в императив поведения: *«Поступай всегда так, чтобы ты по возможности мог непосредственно удовлетворять свои потребности и испытывать как можно большее (по интенсивности и длительности) наслаждение»*. В этих формулах проясняется принципиальная грань между обычной для каждого человека склонностью к удовольствиям и образом жизни, в котором все подчинено получению и переживанию наслаждения.

Большой вклад в изучение роли удовольствия в жизни человека внесли работы З. Фрейда[1]. Специальные исследования позволили ему сделать вывод о том, что *«принцип удовольствия»* является главным естественным регулятором психических процессов, или душевной деятельности. Психика человека, по Фрейду, такова, что независимо от нормативных установок индивида, чувства удовольствия и неудовольствия являются доминирующими. Наиболее интенсивными и яркими, а вместе с тем и относительно доступными являются телесные удовольствия, в первую очередь, сексуальные, а также удовольствия, связанные с удовлетворением потребности в пище, тепле, отдыхе (расслаблении).

С самого рождения человек — в первую очередь «гедоник». В младенчестве большинство потребностей удовлетворяются непосредственно, т.е. их удовлетворение не требует специальных усилий со стороны индивида, особой деятельности, достижение результатов которой опосредовано взаимодействием с другими людьми. Наслаждения младенца просты и совершенно доступны: кормление, укачивание, тепло нежных рук, ласковые и напевные слова — вот непритязательный источник первых удовольствий. Растительное младенческое существование как бы посвящено непрестанному удовлетворению витальных потребностей, а значит, получению наслаждений — простых и невинных. Как показал Фрейд, для ребенка ранние сексуальные удовольствия знаменательны как интимный опыт внутренней автономии: это, возможно, первые удовольствия, которые ребенок может получать независимо от взрослых.

Первый детский опыт непосредственного удовлетворения простых жизненных потребностей обусловливает ту притягательность удовольствий, которая может и не осознаваться, но которая делает

---

[1] См. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М., 1989. С. 382—484.

их желанными: они не только удовлетворяют, но и услаждают. В этом смысле наслаждения «тянут в детство». Для взрослого сознания они — знак безвозвратно ушедшего и источник надежды; всегда — возможность покоя, расслабления, освобождения от суеты, жизненного бремени и внешнего давления (со стороны других людей, в том числе, нередко близких, или со стороны чуждых обстоятельств). Житейское «Не бери в голову!» как раз представляет одну из превращенных форм такого гедонического восприятия.

В процессе социализации происходит ограничение естественной установки индивида на удовольствие. Расширяющиеся контакты с окружающими требуют от человека контролировать свое стремление к удовольствию, ставить его в зависимость от аналогичных стремлений других, откладывать получение удовольствия, терпеть неудовольствие и т.п. Потребности адаптации индивида в окружающем мире и эффективного социального взаимодействия приводят, как считал Фрейд, к замещению принципа удовольствия *«принципом реальности»*, который тоже влечет к удовольствию, но отсроченному и уменьшенному, хотя и более надежному.

По Фрейду, общество руководствуется в отношении к индивиду в конечном счете экономическими интересами: общество стремится отвлечь людей от сексуальных ориентаций и направляет их на труд[1]. На этом фоне раскрепощающая функция наслаждения проявляется особенно явно, даже когда внутреннее освобождение достигается посредством ухода (бегства), своеволия, протеста. В мифологических представлениях о рае, легендах о золотом веке, различных социальных утопиях и особенно в тех, которые разворачивались под лозунгом возврата к естественности и простоте жизни, воплотилась мечта человечества об обществе, соединившем в себе свободу и необходимость.

В этом же ключе построены социалистические и коммунистические утопии. Так, Ш. Фурье, размышляя о путях разумной организации общественной жизни, по существу, решает более конкретную задачу непротиворечивого вписывания удовольствия в цивилизацию — путем соединения удовольствия и *труда*, превращения труда в деятельность, доставляющую удовольствие. Правда, именно в плане обеспечения разумного максимума удовольствий утопия Фурье оборачивалась антиутопией (предвосхитившей «Мы» Е. Замятина): труд в ней был соединен с удовольствием и уподоблен игре ценою лишения человека воли в самой

[1] Рассуждения Фрейда относятся к индустриальному обществу. В постиндустриальном обществе, или обществе потребления, ситуация меняется. Эротизированная, в частности, эротическая, масскультура, с одной стороны, как будто задает пространство «свободы любви», пространство максимально допустимой сексуальной вседозволенности, но, с другой — сексуальность становится предметом коммерческой эксплуатации. Посредством широко распространяемых эротических клише сексуальность стандартизируется, деиндивидуализируется и, таким образом, косвенно подавляется как сфера интимного и самобытного самопроявления.

интимной сфере своей жизни — в выборе наслаждений. По этому же пути двигался и Маркс: поскольку удовольствие — это своеобразная функция общественной организации, труд может приносить удовольствие, только будучи свободным трудом, т.е. деятельностью, в ходе которой человек развивает свои способности, осуществляет себя как созидающая личность. Однако у него, как и у Фурье, свободный труд оказывался поставленным на основу рациональной и планомерной организации, в которой доминировали интересы общественного целого; так что спонтанности и личностной неповторимости в самоосуществлении человека не оставалось места.

Принцип удовольствия проявляется в противостоянии общественным нормам приличия и как таковой выступает в качестве некоторой основы личной независимости: в удовольствии индивид может почувствовать себя самим собой, он как бы освобождается от внешнего — обстоятельств, обязательств, привычных привязанностей. В этом плане наслаждения оказываются для человека индикатором значимого опыта — проявления индивидуальной воли. За наслаждением всегда стоит желание, которое в конечном счете как индивидуальное желание подавлено общественными установлениями. Конформистскому «так принято» или «это не принято» гедоник (т.е. приверженный принципу удовольствия человек) противопоставляет «я так хочу», утверждая свое право на неподотчетную самореализацию. Ориентация на удовольствие противоположна обыденному поведению, основанному на *благоразумии* и стяжании *пользы*. Настойчивая последовательность в стремлении к удовольствию оказывается реализуемой в уходе от ответственных отношений с другими людьми.

Таким образом, с функциональной точки зрения, наслаждение знаменует: (а) преодоление недостатка, (б) освобождение от давления и (в) индивидуально значимое самоосуществление (в том числе творческое).

Этика удовольствия

Субъективно удовольствие приятно и потому желанно. Как таковое удовольствие может представлять для индивида ценность саму по себе и определяющим образом влиять на мотивы его действий. В анализе гедонического опыта следует различать психологический и нравственный аспекты, психологическую заданность и этическое содержание самореализации личности. С морально-философской точки зрения, гедонизм — это этика наслаждения. Наслаждение как принцип и ценность в ней не просто признается и принима-

ется. Стремление к наслаждению определяет иерархию ценностей и мотивов гедоника, его образ жизни. Назвав добро наслаждением, гедоник сознательно сообразует свои цели не с добром, а с наслаждением.

Типичное выражение этой нравственной установки мы находим у Б. Спинозы: «Мы стремимся к чему-либо, — писал он, — желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его... Мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, что желаем и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом»[1].

Человеку естественно присуще чувство радости от полноты жизни, игры телесных и умственных сил, ему блаженна память пусть даже нечастых мгновений полного отдохновения, веселья, захватывающего развлечения. Однако гедоник не просто ценит все это и стремится к этому. Он видит в наслаждении и личном счастье смысл жизни, свое предназначение.

Собственно говоря, для гедоника «*жить — значит наслаждаться*», как заметил о сладострастном повесе Дон Гуане В.Г. Белинский. Более строго, в форме, нарочито антитетичной заповеди любви, принцип личного счастья сформулировал Кант: «Люби себя больше всего, а Бога и ближнего своего — только ради себя»[2]. Гедоник не задумывается над ответом на вопрос: «Во имя чего мы выбираем: жизнь во имя наслаждения или наслаждение во имя жизни»[3]. Он уже выбрал — наслаждение. Причем наслаждение для гедоника безусловно; ведь «наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами» (Аристипп), и коль скоро высшее благо заключается в удовольствиях, то достигнут его «более всего те, кто не делает разницы между источниками наслаждений» (Гегесий)[4].

Не в связи с удовольствием, но в связи с отношением человека к удовольствию возникает нравственная проблема: если наслаждение оказывается тем, что представляет ценность саму по себе, то все остальное начинает восприниматься лишь как условие или возможное средство наслаждения. Такая логика не знает ни меры, ни предела. Наслаждение и умеренность несовместимы, ибо всякая мера, всякий масштаб, накладывая ограничение на гедоническое

---

[1] *Спиноза* Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произв. М., 1955. Т. I. С. 464, 487.

[2] *Кант* И. Критика практического разума, I, III // Соч. в 6 т. М., 1965. Т.4 (I). С. 409, примеч.

[3] *Аристотель*. Никомахова этика, X, 5, 1175а, 17—18. Указ. изд. С. 275.

[4] *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 88, 96. М., 1979. С.131, 134. Ср. также Де Сад Д.А.-Ф. Философия в будуаре. М., 1992. С. 74—77, 123.

стремление, обусловливает его, лишает его самоценности, нарушает принцип: «Жить, чтобы наслаждаться».

В связи с этим встает этическая проблема, касающаяся оснований поступков человека: может ли наслаждение быть фундаментальным моральным принципом? В ответах на этот вопрос мы находим в истории философии три подхода. Первый — безусловно положительный; он принадлежит представителям этического гедонизма, в частности, киренаикам[1].

Другой подход — безусловно отрицательный; его разделяли не только религиозные мыслители, но философы-универсалисты. Как они (в частности, Кант и В.С. Соловьев) считали, критикуя гедонизм, разнообразие вкусов, привязанностей и пристрастий не позволяет признать за удовольствием статус фундаментального морального принципа.

Третий подход, развивавшийся эвдемонистами, в частности, Эпикуром (см. тему 9) и классическими утилитаристами, нуждается в разъяснении. Эвдемонисты отвергали безусловность чувственных наслаждений. Однако эвдемонисты принимали возвышенные наслаждения, считали их подлинными и рассматривали их в качестве универсального морального основания поступков.

Как показывает теоретический и нормативный опыт гедонистической[2] этики и полемики вокруг нее, невозможно сформулировать критерий истинных и ложных, подобающих и неподобающих наслаждений. Установление критерия удовольствия означает его ограничение, подчинение внешнему стандарту и, как следствие, отказ от его принципиальной приоритетности. Это относится и к той гуманистической точке зрения, согласно которой любое удовольствие допустимо, если из-за него индивид не нарушает своих обязанностей (в том числе содействовать благу других людей и духовно совершенствоваться) и, значит, не ущемляет прав других людей.

Гедоническое мироотношение

В гедонизме наслаждение — это высшая ценность; максимализированное, т.е. доведенное до предела, наслаждение — это абсо-

---

[1] Киренаики — античные философы, последователи Аристиппа Киренского.

[2] Поскольку словом «гедонизм» в литературе принято обозначать как этику наслаждения, т.е. теорию, выводящую мораль из наслаждения, так и мораль наслаждения, т.е. систему взглядов и практических установок, согласно которой человек должен стремиться к наслаждению, — в нашем тексте, где возможно, это различие подчеркивается терминологически: определение «гедонистический» относится к теории, определение «гедонический» — к характерам, взглядам и поступкам.

лютная ценность. В крайней своей форме гедоническое мироотношение обращается в вожделение, посредством которого человек осознает себя существующим лишь в объекте своего вожделения, а сам объект, независимо от того, что он реально собой представляет (конкретный человек или кумир, или вещь-фетиш), воспринимается исключительно в плане утоления страсти. «Наслаждение любой ценой» имеет тенденцию оборачиваться развлечением за счет другого, счастьем за счет возможного страдания, несчастья другого.

Последовательный и всепоглощающий гедонизм чреват, таким образом, садизмом. «Мораль» наслаждения органично срастается с «моралью» насилия, жестокости. В садическом сознании дискредитируются любые нормы и ценности. Всякие запреты и предписания рассматриваются как торможение природы человека, ограничение его личной независимости. Если гедоник всего лишь противопоставляет свободное влечение и непосредственное чувство — нравственности, догматизму, обязанности, то садиствующий гедоник любит беспутство ради беспутства и порок ради порока. По садической логике, все, что имеет человек от природы, создано для его наслаждения; другое дело, что не каждый найдет в себе мужество сполна отдаться природе и осуществить свое право на свободу и самостоятельность[1]; не всякому хватит гордости признать, что существующая мораль — сплошная иллюзия, обман стыдливых простачков, и не всякому дано преодолеть «ложный стыд» и «отказаться от ханжеского целомудрия». Своеволие и заключается в низведении общественных установлений до условности, договоренности, произвольности действий и решений кого-то, перед кем у меня нет никаких обязательств; мол, я не заключал договора, так что и исполнять чью-то договоренность мне ни обязательно, ни интересно. При этом очевидно, что своеволие не выливается непременно в физическую жестокость, оно может таиться в различных формах психологического, нравственного давления, манипулирования сознанием и поведением другого человека, исподволь, в наслаждении разрушая человеческие взаимоотношения. Здесь Я всегда доминирует над Ты. Ты не просто лишается самоценности, права на уважение, но низводится до существа низшей породы, до ничтожества. Разнообразно изощрен-

[1] См.: Де *Сад* Д.А.-Ф. Указ. соч. С. 91—94.

ные по форме, но однообразные по своему характеру приемы такого низведения были со смаком расписаны в многочисленных романах де Сада.

Гедоник безудержен в гонке за наслаждениями. Собственно говоря, в его безудержности не столько наслаждение, сколько развлечение становится главным смыслом жизни. Однако разнообразие развлечений чревато оскудением наслаждения, которое приносит развлечение из-за пресыщенности и утраты интереса к тому, что познано и испытано. Пресыщение не означает смерть желания. Глубокая психологическая коллизия связана с тем, что гедоник, стремясь осуществить универсальный принцип собственного бытия, жаждет постоянных, нескончаемых наслаждений. Но как бы ни были благоприятны обстоятельства его жизни, он может реализовать свою страсть только через преходящие развлечения (иных не бывает). Поэтому упование на безвременность наслаждений выливается в требование новизны развлечений и, как следствие, наслаждение новизной.

Наслаждение всегда мимолетно, и времени, отпущенного на него (порой всего лишь случаем), недостаточно. Поскольку гедоник живет наслаждением, а само переживание наслаждения тем мимолетнее, чем интенсивнее наслаждение, жизнь его сведена к мгновениям наслаждения.

Заслуживает внимания личное свидетельство Ж.Ж. Руссо: «Будучи рабом своих чувств, я никогда не мог противостоять им; самое ничтожное удовольствие в настоящем больше соблазняет меня, чем все утехи рая»[1].

Есть лишь один путь расширения времени и сокращения безвременья скуки — разнообразие наслаждений. Новизна и необычность наслаждения становятся, таким образом, принципом гедонического отношения к миру. В известной мере этот принцип противостоит другой ценности гедонизма — легкости и необремененности бытия. Но с этой противоположностью гедоническое сознание примиряется, ибо те волевые усилия, подчас довольно активные, которые им предпринимаются для разнообразия течения жизни, имеют однозначный результат: развлечение и снятие изнуряющего ощущения пресыщенности — в наслаждении.

Мы видели, что гедоническая личность стремится к дискредитации любых норм и ценностей, поскольку они препятствуют

[1] *Руссо* Ж.Ж. Исповедь // Руссо Ж.Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. III. С. 40.

необузданности эгоистического своеволия. Но в них она вполне резонно усматривает и предел эксцентрической самореализации. В принципе можно понять, что человеку иногда приятно и интересно поступить так, как обычно он не поступает или как не рекомендуется поступать. Он ищет ситуации, в которых данные правила не применяются, он сам создает условия, в которых они как будто перестают быть значимыми. В мгновение преодоления правила он видит себя самостоятельным, независимым, оригинальным. Порой он стремится увильнуть даже от правил, установленных им самим, нарушить однажды заведенный для себя порядок. В некоторых культурах такое отдохновение, освобождение от обычного распорядка принимает организованные формы, например карнавала. Камерной формой такого «раскрепощения» являются анекдоты, где в смехе допускается выворачивание наизнанку самых деликатных тем.

Гедоническая личность использует различные формы приостановки социальных регуляторов поведения, однако ни в коей мере она не довольствуется этим. Видя в любом установлении, в любой рекомендации морализирование, она желала бы, чтобы каждый ее поступок был вызовом; она жаждет приключения, авантюры. Нельзя сказать, что сам по себе вызов порядку содержит аморальное своеволие. Все герои и творцы человеческой истории, по сути, начинают с того, что бросают вызов сложившимся порядкам как отжившим и бесчеловечным. Но одно дело, когда критика принятых установлениий и неповиновение им предпринимаются из моральных побуждений, и другое, когда к ним прибегают лишь как к средству личного самоутверждения, причем такого, которое может быть направлено против других людей и совершаться без участливой мысли о них.

Здесь необходимы критерии, по которым моральную автономию можно было бы отличить от эгоистически-гедонистического своеволия, и этические ограничения, которые могли бы установить рамки принципу наслаждения.

Возвышение наслаждения

Из сказанного не следует, что наслаждение само по себе аморально или внеморально, противоречит этике и гуманистическому мировоззрению. И потому критика гедонизма не означает отказа от

принципа удовольствия. Она призвана показать этическую ограниченность гедонизма и стремится возвысить его до нравственности, т.е. ограничить нравственностью.

Каковы же пути этической сублимации[1] наслаждения?

Во-первых, этическому ограничению должны подвергаться не наслаждения, а желания, а именно, эгоистическое своеволие. Поэтому принцип наслаждения следовало бы уточнить следующим образом: «Стремясь к осуществлению своих желаний, не допускай произвола и уважай право других на наслаждение». Однако чтобы гарантировать этически достойные действия, вытекающие из принципа наслаждения, необходима содержательная коррекция этого принципа — с позиций *этики пользы, этики совершенства* и *этики любви*. С этих позиций стремление к наслаждению ограничивается требованиями соблюдать взятые обязательства, быть справедливым (в отношении к другим), быть умеренным (т.е. контролировать и ограничивать свои страсти), а в конечном счете проявлять заботу прежде всего не о своем благе, а о благе других.

Во-вторых, наслаждение получает этическое оправдание на основе творчества в широком смысле этого слова как деятельности, в процессе которой личность свободно и конструктивно реализует себя. В творчестве как форме личностного самовыражения можно проследить многие психологические и нравственные черты, характеризующие переживание наслаждения. С этической точки зрения, в наслаждении ценна возможность автономии — самоутверждения, независимого от социально-статусных ролей и обязанностей, ценна возможность сбросить с себя суету каждодневности.

Творчество, конечно, не безмятежно, но в нем, аналогично наслаждению, содержится та же страстность, та же возможность самовольности, свободы и личностности. Творчество почти естественно, спонтанно, внеимперативно; посредством его личность объективирует свои помыслы и способности. Вместе с тем творчество, и это прямо противоположно принципу наслаждения, требует от творца высокой самодисциплины и жертвенности.

---

[1] *Сублимация* (от лат. sublime — возвышенный) — термин, введенный Фрейдом для обозначения процесса преобразования вытесненного чувственного влечения в духовную деятельность, в творчество, иными словами, возвышение, одухотворение наслаждения.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Сформулируйте принцип наслаждения и раскройте его содержание.
2. Почему гедонизм нередко в истории культуры оказывался связанным с гуманистическим индивидуализмом и вольнолюбием?
3. Каково отношение гедонистической этики к добродетели, долгу, счастью, ответственности? Приведите или сформулируйте основные житейские максимы гедонизма.
4. Проанализируйте вопрос, поставленный Аристотелем: «Во имя чего мы выбираем: жизнь во имя наслаждения или наслаждение во имя жизни?». Каков этический смысл предложенного Аристотелем критерия?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Никомахова этика. Кн. VII, IX // Указ. изд. С. 191—218, 244—266.

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. М., 1989. С. 382—424.

Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М., 1987.

Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 63—75, 135—153.

ТЕМА 22
Польза

Лишь малоискушенное сознание может наивно предполагать, что наслаждение действительно непосредственно, и уповать на полную осуществимость гедонических порывов. Увеличение времени досуга и повышение потребительских стандартов в постиндустриальном обществе как будто создают предпосылки для распространения гедонического идеала. Однако только в исключительных случаях наслаждение может становиться единственной и самодостаточной жизненной целью человека. Сориентированная же на непосредственные цели нравственность получает такое ценностное истолкование, при котором положительно значимой оказывается практичность, распорядительность, а добро понимается как польза. Это — утилитарная, или прагматическая[1], нравственность, которая представляет образ мысли и линию поведения, смысл которых задается стремлением к извлечению выгоды, достижению целей всеми достаточными (и даже любыми) средствами, пониманием добра как пользы. Иными словами, речь идет о принципе и этике пользы.

Понятие пользы

Польза представляет собой положительную ценность, в основе которой лежат интересы, т.е. отношения человека (или любого другого социального субъекта) к различным объектам, освоение которых позволяет ему сохранять и повышать свой социальный, экономический, политический, профессиональный, культурный статус. Как жизненный принцип полезность можно выразить в правиле: «*Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу*».

Поскольку интересы выражаются в целях, которые человек преследует в своей деятельности, то полезным считается то, что

[1] В данной главе под «утилитарным» понимается характеристика всего того, что сориентировано на пользу. Соответственно, под «утилитаризмом» — этика пользы. Под «прагматическим» (от греч. pragma — дело) понимаются образ мысли и действия, сориентированные только на успех, на непременное осуществление предпринятого дела. Как нравственно-этические (а не историко-философские) термины «утилитаризм» и «прагматизм» можно считать синонимами.

содействует достижению целей и, в частности, то, посредством чего цели достигаются. Полезность, таким образом, характеризует средства, годные для достижения заданной цели. Наряду с пользой, утилитарное мышление содержит и другие ценностные понятия, а именно: «*успех*», обозначающее достижение результатов, близких к запрограммированным в качестве цели, и «*эффективность*», обозначающее достижение результатов с наименьшими затратами. Так что нечто признается полезным, если: (а) отвечает чьим-то интересам, (б) обеспечивает достижение поставленных целей, (в) позволяет достичь результаты, близкие поставленным целям (способствует успешности действий), и (г) с наименьшими затратами (способствует эффективности действий).

Как и другие ценности практического сознания (успех, эффективность, целесообразность, преимущество и т.п.), польза представляет собой *относительную* ценность в отличие от высших ценностей (добра, прекрасного, истины, совершенства).

Сами по себе понятия и правила пользо-ориентированного сознания (как и гедонического) морально нейтральны. Они могут обнаруживаться как в алчности, потребительстве, приобретательстве, карьеризме, так и в предпринимательстве, вообще предприимчивости. Однако с этической точки зрения, как в одном, так и в другом случае сохраняется существенное различие между моралью как таковой и отношениями полезности. Мораль исторически возникает и функционирует в обществе как система ценностей, призванных компенсировать обусловленные цивилизацией обособленность, отчужденность индивидов. Польза и родственные ей понятия отражают ценности и нормы, адекватные именно отношениям обособленных, отчужденных, пользующихся друг другом (т.е. эксплуатирующих друг друга) индивидов.

В психологии эта система практического сознания передается, как мы видели, с помощью понятия «принцип реальности». Прагматизм, т.е. стремление к пользе, успеху, эффективности предполагает обращенность человека к реальности, учет им наличных обстоятельств, сложившегося порядка вещей. Прагматик может быть в своем мировоззрении циником, скептиком или романтиком; но в практической деятельности он реалист, он ставит перед собой достижимые цели, стремится использовать оптимальные средства, его успех покоится на опыте и расчете. Он учитывает условия, но при этом старается, насколько в его силах, управлять ситуацией,

программировать результаты своих усилий. Иными словами, человек, исповедующий принцип полезности, проявляет себя преимущественно в сфере сущего, в сфере текущих задач и конъюнктурных решений, он не нуждается в идеале и выходящих за рамки ситуации ценностных основаниях своих действий. Поэтому, какими бы ни были результаты усилий прагматика, их моральная сторона, с этической точки зрения, не вызывает доверия.

Но не только с абстрактной этической точки зрения прагматизм вызывает критику. Принцип полезности сомнителен и с точки зрения гедонизма: полезность провоцирует меркантилизм, заставляет человека суетиться. С точки зрения чести, следование принципу полезности может порождать беспринципность и конформизм. С позиций трудовой морали в принципе пользы преобладает дух своекорыстия и эксплуатации. А для человека творчества стяжание успеха и предприимчивость одним из своих реальных результатов имеет бездуховность. Все эти аргументы, разные по содержанию, близки по своему внутреннему пафосу неприятия утилитаризма, и в целом все они моралистичны. В них очевидна оппозиция практичности и принципу реальности. И хотя в них нет прямой апелляции к высокой морали, они передают то опасение, что принятие полезности в качестве доминирующей ценностной ориентации может вести к серьезным нравственным противоречиям в случае, если польза трактуется как благо вообще или как моральное добро. Вот здесь и начинаются этические коллизии в собственном смысле этого слова.

Принцип пользы подвергался критике и с различных социально-нравственных позиций — патриархальной и аристократической, религиозной и пролетарской, революционной и богемной. С каких бы позиций ни проводилась эта критика, в ней так или иначе ставилась или предполагалась важная социально-этическая проблема: стремление к пользе своекорыстно, чрезмерная забота об успехе ведет к игнорированию обязательств; последовательно осуществленный принцип полезности не оставляет места человечности, а с точки зрения жизни сообщества, он косвенно подпитывает центробежные силы. Полезность как ценность отвечает интересам людей. Однако принятие полезности в качестве исключительного критерия поступков ведет к конфликту интересов.

В этом есть своя логика. В исторически раннем или неразвитом (т.е. внутренне недифференцированном) ценностном сознании

понятие пользы исчерпывается значением удовлетворения жизненных потребностей. Во всех традиционных обществах стремление к пользе как к наживе осуждалось. Наиболее ценными признавались блага, доставшиеся в наследство, в результате дара или благодеяния, и даже по случаю. Иные ценностные ориентации начинают формироваться с развитием товарного производства и денежного хозяйства. В рамках экономических, вещных отношений полезность становится приоритетной ценностью, ключевым принципом деятельности. Мышление и деятельность по логике полезности рождаются в условиях обособления, атомизации социальных интересов; более того, ориентация на полезность закрепляет атомизированность интересов.

Наиболее типичным выражением пользо-ориентированной деятельности является *предпринимательство* как деятельность, направленная на достижение прибыли посредством производства товаров и предоставления услуг, которые, во-первых, необходимы обществу в лице различных частных потребителей и, во-вторых, способны конкурировать с аналогичными товарами и услугами, предлагаемыми другими производителями. Социально узнаваемые персонификации пользо-ориентированной деятельности — торговец, ростовщик, коммерсант, предприниматель. Как показывает история культуры, эти виды деятельности воспринимаются негативно (с насмешкой, с презрением, в крайнем случае с сомнением) сознанием, покоящемся на коллективистских ценностях. Патриархальная, традиционалистская, общинно-коммунитарная оппозиции принципу полезности апеллируют к общему (общественному) интересу. Однако ориентация на полезность при этом толкуется как своекорыстие, а сама полезность признается и высоко оценивается только как общеполезность, как общее благо.

Общий и частный интерес

Идеология *общего блага* имеет непосредственное отношение к принципу пользы. С одной стороны, она изначально возникает из неприятия своекорыстия и меркантилизма (к которым принцип пользы оказывается сведенным) и постоянно подпитывает себя этим пафосом. С другой стороны, в реальных условиях, когда возведенный на престол частно-групповой интерес не имеет никаких противовесов, а любые другие возможные интересы подавля-

ются как ограниченные, антигосударственные или антинародные, критерии полезности как оценки средств для достижения поставленных целей вообще утрачиваются. Не случайно, что категория пользы исчезает из идеологии и общественной теории в обществах, экономика которых покоится на централизованно-плановых началах. Здесь, по существу, властвует «логика» бесполезности, непрактичности, нецелесообразности.

Из сказанного не следует, что общий интерес — только предрассудок, иллюзия и уловка морализирующего частногруппового мышления, надменно полагающего, что чистота нравов, нравственное благополучие общества может быть достигнуто ценою ограничения и даже подавления частных, индивидуальных интересов. Однако общий интерес как действительная, универсальная ценность актуален лишь в тех условиях, когда сообщество — носитель общего интереса — оказывается перед лицом угрозы со стороны внешнего врага или перед разрушительной силой природы, т.е. в моменты, когда без самоотверженной заботы о сообществе невозможно сохранение частей и элементов, это сообщество составляющих. Не случайно любая власть, придерживающаяся идеологии общего интереса, всегда держит в «рабочем состоянии» устрашающие образы врага, подогревая напряженность в общественном мнении, возбуждая чувства опасности и тревоги. Терроризируя население страны, она упрочивает свои позиции.

В истории общественной мысли можно встретить и другую, более распространенную и более старую точку зрения, согласно которой общий интерес не существует отдельно от частных интересов, более того, слагается из разнообразия частных интересов, так что человек, разумно и успешно реализующий собственный интерес способствует и благу других людей, благу целого. Это — позиция *разумного эгоизма* (ср. темы 11 и 27). Известная уже в античности, она концептуально оформляется в эпоху Просвещения в учениях о разумно понятом, просвещенном интересе. У этой доктрины есть вполне определенное экономическое основание: с развитием товарно-денежных отношений и присущих им форм разделения труда любая частная деятельность, сориентированная на создание конкурентоспособных товаров и услуг и, следовательно, на общественное признание этих результатов, оказывается общественно полезной. В возникающих здесь общественных связях и зависимостях И. Бентам, как и другие теоретики классического

утилитаризма увидели истинное выражение общественной нравственности. При этом они не принимали во внимание, что люди, будучи действительно всесторонне зависимы друг от друга как экономические агенты и производители товаров и услуг, взаимоизолированы как субъекты частных интересов.

Отсюда можно понять недоразумения, которые возникают в связи с разумно-эгоистическим, да и вообще покоящимся на принципе полезности обоснованием нравственности. Если последнее не является апологетикой каких-то сложившихся и выявивших свою несправедливость социальных отношений, если оно не определяется неким лукавством или идеологическими позициями, оно спотыкается именно на непонимании того, что индивиды, определенные в качестве носителей частного интереса, отчуждены друг от друга. Но экономическая зависимость и человеческая отчужденность являются двумя сторонами одной медали, они взаимно опосредствованы. Основой этого опосредствования является тот тип общественных отношений, при котором каждый человек, стремясь к удовлетворению своего частного интереса, вступает во взаимоотношения с другим человеком, через которого он и реализует свой частный интерес.

В целом, сколь возвышенными бы ни были объяснения адептов разумного эгоизма, в конечном счете это учение представляет собой оправдание абсолютности частного интереса, а как практическое мироотношение — апологию эгоизма как такового. Ведь общий интерес, на который в конечном счете должен ориентироваться разумный эгоист, абстрактен, личный интерес, даже «просвещенный» и «правильно понятый», дан индивиду непосредственно и потому может служить действительным мотивом деятельности. Разумному эгоисту остается лишь уповать на то, что его интерес и есть тот самый замечательный «правильный» интерес.

Теории общего блага и разумного эгоизма, каждая по своему, предлагают этические основания и оправдание индивидуальному поведению и общественной практике. И в той, и в другой теории понятие интереса — общего или частного — оказывается важным, если не ключевым. Однако определение общего или частного интереса как доброго и злого, как мы видели, зависит от мировоззренческих установок мыслителя (идеолога) и, по существу, является следствием морализирования, в то время как действительно

этическая проблема исполнения человеком обязанностей, его стремления к совершенству, к осуществлению идеала подменяется важными, но тем не менее другими — социальными — проблемами, т.е. переводится в социологический план и, следовательно, теряется как этическая проблема.

Этика пользы

В представлении о пользе, в понятиях и ценностях прагматистского сознания обобщаются требования, с которыми сталкивается человек в своей практической, целесообразной, творчески преобразовательной деятельности. Если говорить о развитых, узнаваемых образах, то прагматизм представляет собой тот тип сознания, который вырабатывается благодаря развитию не просто денежного, но рыночного хозяйства и *предпринимательства* в широком смысле этого слова. Поэтому рассмотрим принцип пользы в свете основных социальных характеристик предпринимательства.

1. С социально-этической точки зрения, предпринимательство представляет собой деятельность, посредством которой преобразуются социальные отношения, и в этом смысле является разновидностью социально-организующей, социально-творческой *созидательной* деятельности.

Предпринимательство в социально-экономическом плане неоднородно. Одно дело — торговое предпринимательство, или, как его называл М. Вебер, авантюристическое, финансово-спекулятивное, и другое — продуктивное, или промышленное. Именно с последним ассоциируются все основные положительные характеристики этого феномена, поскольку именно оно было вдохновлено высокой морально-религиозной идеей — протестантской этикой[1]. В той мере, в какой предпринимательство в целом можно рассматривать как своеобразную модель прагматического морального сознания, в этом сознании прослеживаются черты как одного, так и другого варианта предпринимательства.

---

[1] «*Протестантской этикой*», вслед за М. Вебером, называют не просто этику протестантизма как одного из направлений христианства, а особое религиозно-нравственное мироотношение, вдохновленное М. Лютером и Ж. Кальвином, заключающееся в том, что добросовестная и разумно организованная профессиональная, в особенности хозяйственная, деятельность признается в качестве поприща, на котором человек реализует свое предназначение. См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма //*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 49—53.

Предприниматель — это деловой человек и делец, новатор и ловчила, самоотверженно отдающийся делу и видящий в деле лишь средство наживы, источник приобретательства. Предприниматель всегда целеустремлен, инициативен, решителен, готов идти на риск. Но в одном случае эти качества соединяются с бережливостью, расчетом, дисциплиной, всем тем, в чем проявляется культура практической деятельности. В ином — с лихостью, оборотистостью, рвачеством, приспособленчеством. Предприниматель всегда руководствуется своим частным интересом. Но в одном случае в частный интерес входит уважение в себе и другом достоинства и права на личную свободу; в ином — достоинство и свобода человека ставятся в зависимость от меры богатства, которым тот обладает. Речь идет именно о типах предпринимательства, о тенденциях, которые существуют в этом феномене и которые в реальности представлены в различных вариациях и комбинациях.

Если проанализировать предпринимательство в свете названных выше ценностей пользы, успеха, эффективности, то будет ясно, что в предпринимательстве востребуются одни качества и ценностные ориентиры человека и блокируются другие. Например, исполнительность, лояльность или конформность, предполагаемые любой службой, неактуальны для предпринимательства, требующего от человека в первую очередь инициативности, решительности, мобильности, готовности идти на риск. Функционирование организации основывается на воспроизводстве сложившегося в ней порядка. Предпринимательство же проникает в общественные связи и осваивает их в той мере, в какой они отвечают поставленным целям. В противном случае оно организует и преобразовывает их. Как социально-организующая и преобразующая окружающий мир деятельность предпринимательство представляет собой разновидность творчества, а именно, *социального творчества.*

Предпринимательство, в особенности промышленное предпринимательство, формирует деятельного, самостоятельно (автономно) мыслящего, имеющего развитое чувство собственного достоинства человека. Другое дело, как эти реальные качества воплощались и воплощаются в самой жизни, в общественных нравах. Ведь сферой их осуществления является конкуренция, которая опосредствуется состязанием не только разных товаров и услуг, но и столкновением различных характеров, интересов, амбиций. При этом целеустремленность, напористость, независимость одних сочетается с осторожностью, выжидательностью, неуверенностью других. И успех, хотя и в разной степени, может сопутствовать как одним, так и другим.

Как показывает социально-нравственный опыт, стремление к успеху, когда успех воспринимается как определяющая ценность,

порой оборачивается тем, что успех — а в предпринимательстве это всегда возрастание капитала — ищется любой ценой и сам по себе. Свойственные прагматизму предприимчивость и стремление к успеху чреваты жаждой успеха именно любой ценой — за счет партнера, потребителя, ценой сверхэксплуатации социальных и природных ресурсов.

2. Творческая самостоятельность предпринимателя в действиях и осознание того, что в них он реально самоосуществляется, дают ему ощущение собственной свободы и независимости, ради которых он готов порой поставить на карту даже собственное благополучие. Однако независимость предпринимателя особого рода. Она зиждется на его собственности, на возможности не только владения, но и пользования и распоряжения ею, на размерах и характере обращения его капитала. Такого рода свобода ограниченна, она имеет вполне определенные рамки — только *неподотчетности* (ср. с темой 18). Так что предприниматель скорее принимает экономическое понимание свободы как свободы не регулируемого извне рынка и как правило игнорирует морально-правовое и этико-политическое понимание свободы.

Чувство хозяина собственного положения — основа независимости и достоинства. Активность, ответственность, самостоятельность — это не просто личные качества, ведь речь не идет о психологии, о характере; это — социально-типические качества. Поскольку в условиях товарно-денежного хозяйства деньги являются универсальной социальной силой (они вездесущи и способны превращаться во что угодно), обладатель денег может позволить себе быть независимым, как и любой владелец таких товаров, услуг и способностей, которые могут быть проданы.

Речь идет именно о социальной, а не внутренней, основывающейся на духовной самодостаточности, независимости. В то же время в определенных обстоятельствах и духовная независимость при соответствующем содержательном наполнении может стать источником социальной независимости. Не предпринимательство, а обладание свободными деньгами делает человека независимым. С точки зрения достижения такой независимости, предпринимательство является наиболее эффективным из социально созидательных видов деятельности.

Частная собственность является одной из предпосылок действительной социальной независимости. Но независимость обретается еще и благодаря достижению успеха — отнюдь не в том смысле, что «победителя не судят», но в том, что успех выступает своего рода апробацией усилий, тактики и техники действий

(решений). Успех — это не просто личное достижение, это и подтверждение того, что субъект действия сумел управлять ситуацией и заставить ее служить своим целям. Успешная деятельность в большей или меньшей степени изменяет обстоятельства, микросреду, модифицирует действующие правила и нормы. Успех как бы позволяет человеку освободить себя от предписанных правил и ввести свои установления в том социальном пространстве, которое завоевано им благодаря собственному успеху. Достижение успеха потому дает возможность отрешиться от стереотипов, что успешная деятельность ведет к определенному изменению социальности, следовательно, к сужению границ действенности старых правил и норм, к созданию условий для их обновления. В предпринимательстве, которое во многом способствует приращению общественного богатства (выраженного в капитале), индивид, ответственный за это приращение, оказывается и суверенным в обустройстве измененной социальности. Это важно подчеркнуть, ибо предпринимательство осуществляется не через воздействие на предметы природы или продукты овеществленного труда, но через воздействие и преобразование условий и порядка общественной жизни.

На примере предпринимательства хорошо видно, что в практической сфере деятельность оценивается только сообразно с полученными результатами: продукты производства и услуги оцениваются на рынке. Конкуренция — это соревнование товаров и услуг, в ходе которой осуществляется отбор партнеров и потребителей. И в этом отношении конкуренция является важным фактором повышения эффективности производства. Однако сплошь и рядом она оказывается ристалищем честолюбивых амбиций, стремлений каждого из конкурентов не просто одержать верх, но и подчинить или подавить соперника. К тому же ситуация конкуренции, как бы предполагающая равенство возможностей, оказывается предпосылкой того, что люди начинают сравнивать достижения друг друга, и обобщение этих сравнений во многом оказывается стимулом деятельности. Тем самым конкуренция сталкивает фундаментальную для демократического сознания политико-правовую идею равенства с фактическими различиями в способностях и возможностях людей. Предпринимательство, конкуренция, ориентация на социально значимый и символически зафиксированный успех заставляют игнорировать какие бы то ни было социальные различия людей, но вместе с тем и подвергать сравнению всех со всеми. Понятно, что для многих такое

сравнение неблагоприятно, и это порождает социальную ревность, зависть, перерастающую в ненависть, злобу, мстительность.

В конкуренции каждый отвечает за себя. Этот принцип прямо соотносится с существенной характеристикой нравственности, состоящей в том, что человек как моральный субъект берет личную ответственность не только за свои собственные поступки, но и за то, что происходит вокруг. Однако мораль вырабатывает одновременно особые духовные и социально-психологические механизмы, призванные воспрепятствовать появлению гордыни — мораль требует от человека заботы и чуткости, совестливости и кротости. Логика полезности провоцирует иные отношения: поскольку установлено, что в делах каждый отвечает за себя сам, то каждый проявляет внимание к другому лишь в той мере, в какой другой представляет интерес; в противном случае другой — безразличен. Отсюда двойной стандарт: забота — о себе, произвол — в отношении к другим; автономия — для себя, «гетерономия» — в отношении к другому. Деловой человек независим, активен, он отвечает за себя. Но одновременно он начинает рассматривать других как элемент обстоятельств и стремится к тому, чтобы отвечать за других, не принимая во внимание, желают ли другие такого снятия с себя ответственности.

Предприниматель предприимчив, он самостоятелен в выборе целей и задач своей деятельности, в определении средств их реализации. Однако его выбор никогда не своеволен в отношении предмета деятельности. Он организует производство вещей и услуг не для личного потребления, а для продажи. Польза, с экономической точки зрения, это общественно признанная характеристика предметов, услуг, явлений, годных к удовлетворению определенных потребностей и интересов. Что полезно, а что нет, в действительности определяется рынком, т.е. в столкновении спроса и предложения. Коль скоро полезность выявляется в процессе рыночного сопоставления качества различных товаров и услуг, в процессе обмена, то человек как агент коммерческой деятельности вынужден принимать существующие в рамках этих отношений и апробированные стратегии поведения, стандарты, правила, т.е. адаптироваться к этим отношениям. Иными словами, не только польза как ценность выявляется лишь в том социальном пространстве, которым является рынок, но и человек, стремящийся к пользе,

становится социально определенным человеком, лишь найдя свое место в этом пространстве.

Вовлеченность в рыночные отношения требует взаимного учета интересов и прав, требует известной «функциональности», обезличивания, подчинения ситуации и принятым установлениям. Одиозный для многих принцип «*Ты — мне, я — тебе*» как раз утверждает и контролирует отношения взаимопользования. Их суть заключается в том, что человек, стремясь к удовлетворению своего частного интереса, вступает во взаимоотношения с другим человеком, через которого он и реализует собственный интерес. Очевидно, что взаимопользование возможно лишь как обмен: вступающие в него люди взаимно поставляют средства для удовлетворения своих интересов. Это отношения равенства, отношения воздающей справедливости. Трудно назвать какой-либо иной, помимо взаимопользования, принцип, посредством которого равенство и справедливость утверждались в человеческих отношениях столь естественно и спонтанно. Однако отношения взаимопользования носят вещный характер. Ведь индивиды представлены друг для друга только как носители товаров и услуг, как исполнители определенных ролей и функций, но не как личности. В этом проявляется безличный характер отношений взаимопользования. Деловой человек вершит свои дела невзирая на лица, и эта беспристрастность чревата тем, что человеческие отношения операционализируются, строятся по типу чисто функциональных, технических отношений и, таким образом, лишаются человечности.

Взаимопользование в известном смысле дегуманизирует его участников. Но одновременно оно представляет уникальное преимущество, позволяя отрешиться от лиц, быть беспристрастным, игнорировать не касающиеся дела качества партнера как носителя каких-то социальных, культурно-образовательных, национальных и прочих атрибутов. В широком социально-философском плане, принцип полезности лежит в основе *гражданского общества*, т.е. системы политико-правовых, социальных и экономических механизмов, духовных представлений и соответствующих нормативных регуляторов, гарантирующих автономию индивидов, их равенство перед законом, охрану их имущества и юридических прав, возможность для каждого в меру своей готовности реализовывать собственный интерес.

Польза и добродетель

Польза ни под каким видом не может заменить добродетель. И вопрос не заключается в определении меры включения принципа полезности в обоснование поведения с тем, чтобы нравственность и целесообразность как бы опосредствовали друг друга. В сориентированном исключительно на пользу сознании любые ценности, не относящиеся к доминирующей ориентации, признаются производными и, следовательно, второстепенными.

М. Веберу принадлежит мысль о том, что протестантская этика явилась в истории европейской цивилизации тем духовным феноменом, благодаря которому была заполнена пропасть между бренностью меркантильных забот и возвышенностью духовных помыслов. Практически это выразилось в осознании необходимости нравственных ограничений принципа полезности и в формировании этих ограничений. Усилия во имя пользы и успеха были поставлены на службу Богу и освящены благородными целями.

И все же компромисс между добродетелью и принципом полезности невозможен, во всяком случае невозможен в плане разрешения реальных жизненных противоречий. Однако как и в случае с наслаждением, в этике подвергается критике не принцип пользы, а прагматизм. Подвергнутый коррекции с позиций принципа наслаждения, принципа совершенства и принципа любви он сохраняет свою действенность в рамках универсальной морали.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В каких правилах «житейской мудрости» и нормативно-ценностных формулировках отражается опыт пользо-ориентированной деятельности?
2. В чем заключается реализм принципа пользы? Каков смысл различения З. Фрейдом принципа удовольствия и принципа реальности?
3. Каков социально-экономический и социокультурный смысл предпринимательства?
4. Сформулируйте основные социально-нравственные признаки предпринимательской деятельности.
5. Насколько обоснованно вменение требований нравственного характера предпринимателям в их профессиональной деятельности?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М., 1987.
Франклин Б. Автобиография // Франклин Б. Избр. произв. М., 1956.

ТЕМА 23
Справедливость

Этимологически русское слово «справедливость» с очевидностью восходит к слову «правда», родственному (или по крайней мере созвучному) слову «праведность». В европейских языках соответствующие слова указывают на происхождение от латинского слова «justitia» — «юстиция», свидетельствующем (как и в греческом — dikaios) о его связи с юридическим законом. Было бы неверно делать из этого какие-либо выводы, касающиеся особого русского понимания справедливости (что нередко встречается в современной политической публицистике), поскольку в старинном значении слово «правда» означало и установленный закон (ср. «Русская Правда»[1]). В Словаре В. Даля «справедливость» также приравнивается слову «правда», однако в значении «правосудие», а основное слово — «справедливый» помещено в кусте слов, производных от слова «справливать» (т.е. править, прямить, выправлять), и в качестве первых значений имеет: «правильный», «сделанный законно», а затем уже «по правде», «по совести», «по правоте».

Это лексико-семантическое обстоятельство представляет интерес и для раскрытия нравственного значения справедливости, и для понимания справедливости как этической проблемы.

Понятие справедливости

Справедливость является одним из принципов, регулирующих взаимоотношения между людьми по поводу распределения (перераспределения), в том числе взаимного (в обмене, дарении-отдаривании), социальных ценностей. Социальные ценности понимаются в самом широком смысле. Это — свобода, благоприятные возможности, доходы и богатства, знаки престижа и уважения и т.д.

Справедливыми считают исполняющих закон и отвечающих добром на добро, а несправедливыми — чинящих произвол, нарушающих права людей (лишающих их свободы и имущества), не помнящих сделанного им добра. Справедливым признается воздаяние каждому по заслугам и, соответственно, несправедливым — незаслуженные почести и наказания. В частности, несправедливо получение одни-

[1] «Русская Правда» — свод древнерусских законов XI—XIII вв., основу которого положил Ярослав Мудрый.

ми благ за счет блага других и перекладывание на других собственных обязанностей. Справедливым признается исполнение обязательств (накладываемых договором или обетом) и обязанностей, не только ясно выраженных, но и подразумеваемых (либо сложившимся порядком вещей, либо предшествующими отношениями). Справедливы объективные решения и несправедливы — пристрастные.

Уже из простого перечисления социальных ценностей видно, что справедливость — это принцип, регулирующий отношения между людьми как членами сообщества и в качестве таковых имеющими определенный статус, наделенными обязанностями и правами. Поэтому многие мыслители, начиная с Платона и Аристотеля, рассматривали справедливость как социальную добродетель. Современный социальный философ, Дж. Ролз, автор наиболее выдающегося современного труда по этой проблеме — «Теория справедливости», сравнивает справедливость с истиной: как истина является главной добродетелью мысли, так справедливость — первая добродетель общественных институтов. Поэтому через всю историю философии проходит мысль, что справедливость — это то, что содействует общему благу.

Вспомним учение Аристотеля о добродетелях. Справедливость, по Аристотелю, — тоже добродетель, но особого рода: она — «совершенная добродетель», «величайшая из добродетелей», если не сказать «добродетель в целом». Справедливость как бы управляет другими добродетелями. Через закон она предписывает, в каких делах проявляет себя мужественный, в каких благоразумный, в каких сдержанный. Так и несправедливость как бы стоит над остальными пороками. Пороки ведь могут быть несвоекорыстными: таковы трусость, злоба или скупость. Но своекорыстие может проявляться в действиях, которые нельзя отнести к какому-либо из пороков, но человека, их совершающего, мы называем подлым и несправедливым[1].

Справедливость распределительная и уравнивающая

От Аристотеля идет традиция различения двух видов справедливости — распределительной (или воздающей, дистрибутивной) и уравнивающей (или направительной, коммутативной). Первая связана с распределением почестей, имущества и других материальных благ между гражданами или, шире, членами какого-либо сообщества. Здесь справедливость заключается в том, чтобы ограниченное количество благ было распределено *по достоинству* — пропорционально заслугам. Вторая связана с *обменом*, и справедливость призвана уравнять стороны, участвующие в обмене. Здесь

[1] *Аристотель*. Никомахова этика // Указ. изд. С. 147—148.

достоинство лиц не принимается во внимание. При этом неважно, осуществляется ли обмен (в широком смысле слова — как взаимодействие) произвольно, как при разного рода сделках (хозяйственных или финансовых), где действие производится по воле участвующих в нем, или непроизвольно, как при разного рода тайных действиях (распутстве, сводничестве, лжесвидетельствовании, колдовстве, краже, убийстве), или подневольно, как в случаях навязывания действий (брань, унижение, посрамление, ограбление, пленение, умерщвление).

Хотя справедливость нередко касается распределения благ, она сама от благ не зависит. В частности, справедливость не зависит от благосостояния. Представим ситуацию, когда два работника в одной фирме получают за одну и ту же работу равную плату в 500 рублей. Приходит новый начальник, который выбивает дополнительные средства в фонд заработной платы. Зарплата всех повышается. Но один из работников — старый университетский приятель начальника, и ему поэтому назначается большая зарплата. Так что теперь за ту же самую работу один работник получает 1.000 рублей, а другой 1.500 рублей. В целом благосостояние выросло. Но тот, кто стал получать 1.000 рублей при том, что его коллега 1.500 рублей (хотя повышение зарплаты и изменение ставок имело одно и то же условие), оценивает новую ситуацию как несправедливую. Повышение благосостояния не воспринимается нравственным сознанием как достаточное основание для необоснованного нарушения равенства.

Как социальная добродетель справедливость отличается от многих других тем, что степень относительности ее содержания, точнее, конкретно-социальной изменчивости предполагаемых ею критериев, гораздо выше. Одним из первых обратил на это внимание Д. Юм, сделавший вывод о том, что справедливость — «искусственная» добродетель, между тем как милосердие — «естественная». Справедливость предполагает некоторый уровень согласия между членами сообщества относительно принципов, по которым они живут. Эти принципы могут меняться (стихийно или произвольно, по решению людей), но конкретное понимание справедливости зависит от того, какие правила и привычки установились в данном сообществе. И раз они установились, даже как неправильные, справедливость измеряется по ним, и нарушение этих правил, пусть даже во имя восстановления высоких стандартов справедливости, может восприниматься как несправедливость.

К примеру, некий учитель N ставит оценки в зависимости от услужливости ученика. Все ученики класса об этом знают и по мере желания живут по этим правилам. В этих условиях высокая оценка какого-то неуслужливого ученика только по знанию, будет рассматриваться услужливыми как нарушение установленных правил и, стало быть, как нарушение справедливости.

Справедливость как равенство

Справедливость в первую очередь выступает как проблема *равенства.* Самое простое содержание принципа справедливости заключается в требовании соблюдения равенства. Эта связь справедливости и равенства нашла отражение в одной из первых известных нам формулировок правила справедливости, фиксирующего отношения взаимного воздаяния, закрепленные в институте кровной мести: «*Поступай по отношению к другим так, как они поступают по отношению к тебе*». Это — правило *талиона,* известное у нас главным образом по ветхозаветной заповеди «Жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб», однако исторически встречающееся у всех народов на стадии их родового развития. Это правило требует возмездия (мести), но при своей непременности оно не должно превышать нанесенного ущерба.

С мотивационной и нормативной точек зрения, талион был довольно простым правилом. Однако как видно из его формулировок, он устанавливал суровые ограничения на акции мести. Появление талиона было одним из знаков перехода от дикости к варварству.

Правда, еще долго, уже в эпоху цивилизации такие ограничения и любые ограничения на своенравие могли восприниматься как... нарушение справедливости как «природной справедливости». Одно из свидетельств такого рода находим в диалоге Платона «Горгий», в котором софист Калликл прямо противопоставляет природу человека закону и на этом основании утверждает, что настоящему человеку все дозволено. Сократ так резюмирует Калликлово понимание природной справедливости: «Это когда сильный грабит имущество слабого, лучший властвует над худшим и могущественный стоит выше немощного»[1]. Сократ в полемике с софистом защищает закон (закон государства), но при этом, не проговаривая этого, исходит из другого, нежели талион, принципа равенства — золотого правила.

Сколь бы скрупулезной ни была регламентация воздаяния в талионе, призванная обеспечить равенство, действительное равенство, восстанавливающее нарушенное положение вещей, невозможно. Однако невозможно при условии, что принимается во внимание не только внешнее распределение благ, но внутреннее переживание возникающих и изменяющихся отношений. Согласно талиону, если убит отец, то сын должен убить убийцу, или отца

[1] *Платон.* Горгий // *Платон.* Соч. в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 313; все рассуждение — см с. 307—308.

убийцы, или, в случае отсутствия отца, родственника убийцы, близкого по статусу отцу, или... и т.д. Но восстанавливается ли в отмщении, пусть даже произведенном по строгим правилам, справедливость? Ведь зло, заключенное в убийстве, не исчерпывается гибелью отца, оно — и в глубоком страдании сына, и в самой злой воле убийцы. Возмездным убийством всего лишь совершается отмщение. Но очевидно, что справедливость в полной мере не восстанавливается, так как им не может быть ослаблено страдание сына из-за смерти отца, не может быть подавлена сама злая воля. Воля может измениться лишь в свободном решении, т.е. самоизмениться. Возмездное убийство убийцы делает невозможным исправление злой воли. Однако такая логика относительно равенства и справедливости основывается на ином типе морального мышления, в котором требование «*Не отвечай злом на зло*», если и не является приоритетным, то по крайней мере имеет положительный ценностный смысл и значимо как требование, в котором не род или клан, а личность выступает нравственным субъектом.

На место талиона приходит новая этика, точнее, право и нравственность. Категорическое «*Не судите, да не судимы будете*», по всей видимости, поначалу означало именно запрет на индивидуальную месть: не следовать кровной мести и не навлекать на себя ответной мести. Однако и в рамках развитого морального мышления «*Не судите*» указывает на то, что не только в цивилизованном суде, но и оценочных суждениях можно проследить элементы мести. Древнее правило талиона не преодолевается полностью золотым правилом нравственности и *заповедью любви*. Оно преодолевается как *основное* правило, но сохраняется как одно из правил взаимоотношений между людьми — на уровне стереотипа, предрассудка, отклонения, здравого смысла.

Главное же, что с развитием нравственно-правового сознания справедливость перестает сводиться исключительно к равенству, тем более к равенству механически-ответного воспроизведения результатов всяких, даже неосторожных действий.

Два принципа справедливости Дж. Ролза

Связь справедливости и равенства существенно уточняется Дж. Ролзом, который рассматривает справедливость как принцип социальной организации. Он включает понятие равенства в опре-

деление справедливости. Но в это определение включено также понятие неравенства. Справедливость выступает, таким образом, мерой равенства и мерой неравенства между людьми. Люди, безусловно, должны быть равны в правах, и это равенство должно быть закреплено законом. Они должны быть равны при распределении социальных ценностей. Однако справедливым будет и неравенство, когда это такое неравное распределение, которое дает преимущество каждому[1].

Соответственно определение справедливости, которое дает Ролз, распадается на два принципа:

1) Каждый человек должен обладать равным правом в отношении наиболее обширной системы равных основных свобод, совместимой с подобными свободами для всех остальных людей.

2) Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы (а) от них можно было бы разумно ожидать преимуществ для всех и (б) доступ к положениям и должностям был открыт всем[2].

Очевидно, что равенство не всегда и не для всех выступает приоритетом и является предпочтительным. Так, равенство в социально-экономической сфере, если оно достигается ценой ограничения экономической активности и принудительно низким уровнем жизни большинства граждан, не может считаться благом.

Наоборот, неравенство в богатстве может быть основой компенсирующих преимуществ для каждого человека (например, благодаря высокому прогрессивному налогу, которым облагается богатство), и тогда оно, конечно, справедливо. Уже долгое время этот принцип в большей или меньшей степени является основой системы социальной справедливости большинства стран со смешанной экономикой (Канады, Нидерландов, Норвегии, Швеции и др.). В каком-то отношении такое положение вещей близко принципу справедливости, который был признан марксистами по отношению к идеальному коммунистическому обществу: «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям». Ведь этим принципом справедливости также предполагалось, что люди получают неравное количество благ, но принцип получения этих благ равно применяется к каждому: «по потребности». Отличие

---

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 67.
[2] *Ролз. Дж.* Указ. соч. С. 267.

заключается в том, что первая часть формулы как бы гласит: «От каждого (налогов!) сообразно доходам»; а вторая — «Каждому неимущему столько, сколько общество может себе позволить распределить для обеспечения социального минимума благосостояния».

Однако при тех же условиях такое неравенство будет несправедливым по отношению к богатым налогоплательщикам, если высокий уровень компенсирующих преимуществ не будет мотивировать социально-экономическую или хозяйственную активность тех, кто получает эти преимущества (подробнее об этом — в связи с благотворительностью в теме 28).

Итак, соотношение равенства и справедливости должно быть уточнено: справедливо *равенство* в распределении прав и обязанностей и, соответственно, доступности справедливости всем людям; справедливо *конструктивное неравенство* — в распределении благ.

Справедливость во взаимоотношениях между людьми

В чем состоит справедливость как принцип индивидуального поведения, т.е. как собственно нравственный принцип? Хотя идея справедливости ассоциируется в первую очередь с законом и, соответственно, с образом суровости (ср. выражение «Строг, но справедлив»), как нравственная идея она в первую очередь устанавливает предел индивидуальному произволу. Как требование и обязанность справедливость — *отрицательна.* Она противодействует эгоистическим мотивам и удерживает человека от причинения другому вреда, страдания.

Справедливость требует уважать права другого человека и, значит, не посягать на чужую личность и ее собственность. Что такое посягательство на собственность, не требует специальных разъяснений. Следует отметить, что посягательства на собственность заключаются не только в ее краже или разрушении, но и в присвоении или удерживании найденной вещи, а также во временном пользовании собственностью другого без специального разрешения или сверх полученного разрешения. Специфическими по характеру посягательствами на собственность являются нарушения авторского права, которые могут и не наносить прямого материального ущерба его обладателю и оттого не восприниматься

как несправедливость и нарушение прав личности. *Посягательство на личность* заключаются в нанесении ей как физического вреда, так и нравственного огорчения и обиды — досадой ли, беспокойством, подозрением, оскорблением или клеветой. К этому же следует отнести перекладывание на других с помощью насилия или хитрости собственных забот и обязанностей.

Особым видом нарушения обязанностей является измена, которая в философско-правовой мысли получила название *двойной несправедливости* и которая имеет место в случаях, когда некто, вступая в соглашение и принимая на себя соответствующие обязательства, не просто нарушает их, но еще и использует обусловленное соглашением и даваемым им правами особое свое положение и наносит партнеру ущерб именно в том, в чем он должен был его оберегать.

А. Шопенгауэр в качестве примеров двойной несправедливости приводит случаи, когда «нанятый телохранителем или провожатый становится убийцей, доверенный страж — вором, когда опекун присваивает себе собственность опекаемых, адвокат играет на руку противной стороне, судья идет на подкуп, спрошенный о совете умышленно рекомендует обратившемуся к нему что-нибудь пагубное» и т.д.[1]

Принцип справедливости конкретизируется в следующих требованиях: *«Не обижай»*, *«Не вреди»*, *«Не нарушай чужих прав»*, что в положительной форме можно выразить как требование уважения, которое в одном из развернутых вариантов звучит так:

«Уважай ближнего, как самого себя, даже если ты не можешь его любить, и не допускай, чтобы его так же, как тебя самого, не уважали»[2].

Эти требования конкретизируются в разнообразных правилах, в частности в *этикете*, регулирующем безличные отношения между людьми[3].

---

[1] *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // А. Шопенгауэр. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 215.

[2] Эта формулировка принадлежит П. Прудону. Цит. по: *Кропоткин П.А.* Этика. М., 1991. С. 214. Прудон считал, что справедливость является основополагающим нравственным требованием, что ею исчерпывается все содержание нравственности. Этим вызвано то, что требование справедливости построено по аналогии с заповедью любви — фундаментальной в универсальной этике милосердия.

[3] В древнеиндийском художественно-философском трактате «Вопросы Милинды» прямо говорится, что *дхарма* (добродетель и долг) проповедана в священных словах: *«Не причиняй никому вреда, всем будь мил и приятен»* (Вопросы Милинды. М., 1989. С. 192). Тем самым указана действительная связь между требованиями справедливости и правилами этикета.

Конкретные этикетные правила и этикет в целом культурно и исторически подвижны. Основные принципы этикета, выработанные в так называемый «галантный» XVII в., просуществовали довольно долго, и изменения в них выражались главным образом в их демократизации. Но в конце XX в. многие традиционные правила этикета стали существенно меняться, можно говорить о складывании новой этики этикета, в основе которой изменившиеся представления о достоинстве личности и равноправии женщины и мужчины. Наиболее ярким примером такого рода являются ограничения и регулятивы, касающиеся того, что получило название «сексуального домогательства» (как на русский язык переводят английское выражение *sexual harassment*), под которым понимаются не только открыто высказываемые неуместные предложения сексуального характера, но прямо или исподтишка оказываемые знаки внимания. В США, где эта проблема была осмыслена и поднята в середине восьмидесятых годов, прошли уже десятки судебных разбирательств по иску женщин к своим коллегам-мужчинам, как правило, начальникам, использовавшим служебное положение в неблаговидных целях. Большинство из этих исков были удовлетворены. (Известен один случай иска мужчины к женщине-начальнице.)

Традиционные нормы этикета в значительной части касаются отношений женщин и мужчин и трактуют их как отношения слабого и сильного пола. На волне *феминизма* (т.е. активной борьбы женщин за свои права и изменение всего строя цивилизации, в основе которой лежат патриархальные стереотипы) правила галантности и обходительности решительно замещаются — причем не только в сферах делового и формального общения — правилами, гарантирующими безусловное равноправие женщин и мужчин и недопущение таких жестов и действий, которые еще недавно считались проявлением легкой куртуазности и галантности, а сегодня воспринимаются женщинами как выражение неравноправия.

Итак, главное, что требуется принципом справедливости, это — уважение прав и достоинства людей. Это можно выразить и по-другому: справедливость заключается в исполнении человеком своих обязанностей, имея в виду, что *обязанность* — это форма долженствования, которой человеку вменяются действия, гарантирующие права людей.

Обязанности могут быть трех видов: а) основанными на обязательствах, принимаемых частными или юридическими лицами при заключении договора; б) обусловленными конституцией, декларирующей гражданские права, и соответствующими законами, их закрепляющими; в) обусловленными всеобщими нравственными представлениями о человеческом достоинстве и праве личности на уважение.

Обязанности и права существуют в единстве. Это означает, во-первых, что обладающий правами, обладает и обязанностями. Всякая обязанность дает соответствующее право; обязанность таким образом как бы мотивируется правом. Схематически это

можно выразить так, что обязанность *o* индивида *N* соответствует праву *p* индивида *M*, в той же самой мере, в какой право *p'* индивида *N* обеспечивается обязанностью *o'* индивида *M*. При нарушении своих закрепленных законом и соглашениями прав *N* может обратиться к *M* с требованием соблюдать обязанности, а в случае игнорирования его просьб — в правоохранительные органы, чье главное назначение как государственных органов и состоит в охране прав граждан. Таков действительно правовой, демократически-либеральный смысл тезиса о *единстве прав и обязанностей* человека.

Из несомненно верного положения, что субъект прав является одновременно и субъектом обязанностей (и наоборот), может делаться неправильный вывод о том, что права человека определяются его обязанностями — вывод, который был ключевым в советской идеологии и социально-правовой практике. Как, по-видимому, и в любом другом тоталитарном государстве, обязанности и права советских граждан были определены в отношении к государству. Кто исполнял более широкие обязанности (в государстве) или, точнее, чье положение в государственной иерархии было таковым, что им предполагался широкий круг обязанностей, тот обладал и более широкими правами (на получение от государства социальных ценностей). Находившиеся внизу государственной иерархии (не имевшие возможности как-либо функционировать в интересах государства), обладали минимальными правами, а по сути дела, были бесправными. Соответственно, наиболее бесправными были инвалиды и умалишенные (постоянно находившиеся в лечебных учреждениях) и заключенные (в следственных и пенитенциарных учреждениях). В 20—50-е гг., когда советское государство было к тому же репрессивным, их дополняла значительная категория граждан, «пониженных в правах», т.е. «полуграждан».

Требование недопущения несправедливости, непосредственно воспринимаемое и трактуемое как запрет на несправедливость в отношении других, имеет и другой, существенно важный в этическом плане аспект: не допускать совершения несправедливости в отношении других так же, как в отношении себя.

«Никакое участие к другому, никакое сострадание по отношению к нему не может налагать на меня обязательства терпеть от него обиды, т.е. подвергаться несправедливости», — указывал Шопенгауэр, добавляя к этому, что активное сопротивление индивида, необходимое для защиты его прав и достоинства и соразмерное чужим посягательствам, не должно рассматриваться как несправедливость в отношении посягателя[1].

Таким образом, соблюдение справедливости в отношении *других* предполагает исполнение своих обязанностей. Справедливость же в отношении *себя* предполагает отстаивание собственных прав.

---

[1] *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Указ. изд. С. 212, 213.

Поэтому данное выше понятие справедливости, основанное на требовании соблюдения обязанностей, содержательно нужно расширить так, чтобы оно заключало в себе, говоря словами Милля,

«идею личного права, на основании которого лицо или лица могут предъявлять известные требования по отношению к другим лицам»[1].

Отсюда оправданно сделать вывод о том, что терпеливое перенесение несправедливости в отношении себя, даже не выплескиваемое в чувстве собственной ущемленности (униженности), и представляет собой попустительство злу и, следовательно, пассивное и косвенное содействие злу. Впрочем, этот вывод имеет неоднозначные практические следствия. Что же должно делать в ответ на несправедливость, когда известно, что: (а) «против лома нет приема», (б) злу бессмысленно противопоставлять зло, (в) злодей бесчувствен к обращенным к нему справедливости и добру. Это — вопрос, на который невозможно дать конкретный ответ. Может быть понятной мысль, что ответная справедливость на несправедливость и ответное уважение на унижение как ответное добро на зло восстанавливают нарушаемое равенство и способствуют поддержанию нравственного порядка. Как эту мысль осуществить практически, зависит от конкретной ситуации. Отстаивание справедливости, как и других добродетелей, всегда выступает перед человеком в виде ситуативных, житейских, жизненных задач, решение которых не имеет алгоритма, даже в такой минимальной их части, как сохранение личностью собственного достоинства. Но, по крайней мере, важно помнить, что эту возможность сохранения собственного достоинства у человека никто не может отнять. И исторически, и биографически достоверные опыты разных людей свидетельствуют о том, что исключительно достойное поведение человека в конкретной ситуации торжества злодейства порой может быть достаточным для остановки злодея (подробнее об этом в теме 31).

В завершение темы остановимся еще на одной коллизии нравственного опыта. Если справедливость заключается как в том, чтобы не нарушать чужих прав, так и в том, чтобы не позволять другим нарушать собственные права, то встает вопрос: что в ситуации конфликта является предпочтительным — причинять несправедливость или терпеть ее?

---

[1] *Милль Дж.С.* Утилитарианизм //Указ. изд. С. 174.

Эту проблему поставил Платон устами Сократа в упоминавшемся диалоге «Горгий» (см. также тему 13).

«Я не хотел бы ни того, ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить»[1].

Сама постановка этого вопроса и предложенное Сократом его решение знаменовали существенный прогресс в этической мысли. Притом, что греческая этика в целом не преодолела рамки социальной этики, указанием на то, что лучше самому испытать несправедливость, чем причинить ее другим, Сократ показал возможность переноса центра тяжести в нравственном рассуждении с полиса на личность[2].

Однако в греческом сознании справедливость остается соотнесенной исключительно с законом. И когда Сократ говорит, что нужно, чтобы каждый всего больше остерегался, как бы самому не совершить какую-нибудь несправедливость, понимая, что это причинит ему достаточно много зла, то суть зла усматривается именно в нарушении закона. Совершив же несправедливость, необходимо сколь можно скорее очиститься от зла. И проявив мужество, принять наказание. За несправедливость Сократ полагает кару суда и в честном, пусть и суровом, приговоре судьи находит панацею от безнадежного растления души.

Сократ произносит важные слова о том, что, принимая какое следует наказание, человек должен «сам быть первым своим обвинителем», и своим, и своих близких. В этих словах можно было бы увидеть свидетельство понимания роли совести, муки которой удостоверяют совершенность несправедливости. Но слово «обвинитель» упомянуто в буквальном смысле: быть обвинителем не в сердце своем, но на суде. И поэтому Сократ требует от совершившего зло употребить все свое красноречие: чтобы преступление было до конца изобличено и тем самым виновный, неся наказание, избавился от величайшего зла — от несправедливости[3].

Так же если кто из родных или друзей совершит несправедливость, то скрывать это нельзя, — надо идти в суд и объявить о прегрешении близкого человека и, таким образом содействуя наказанию, помочь родичу или другу освободиться от зла. И наоборот, если враг совершит преступление, нужно всеми средствами добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал, а смог попользоваться своим преступлением, и, стало быть, принял свою смерть не очистившимся от несправедливости, и оказался обреченным на муки в Аиде — царстве мертвых, где ему будет вынесен последний приговор.

Главное, чтобы к своему смертному часу подойти очистившимся от несправедливости. И если первое благо — быть справедливым, то второе — становиться им, искупая вину наказанием. И совершить несправедливость, по Сократу, это — зло, но не самое большое. Великое же и первое зло заключается в том, чтобы совершить несправедливость и остаться безнаказанным. Удерживаясь от несправедливости, человек, по Сократу, гораздо более вредит своему недругу, чем

---

[1] *Платон.* Горгий // Указ. изд. С. 287.
[2] См. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 92.
[3] *Платон.* Горгий // Указ. изд. С. 304.

сопротивляясь причинению им несправедливости себе. Дать врагу возможность причинить себе несправедливость, а потом еще и скрыть это, значит способствовать тому, чтобы он был осужден на муки в загробном мире. Позор и побои же нужно переносить спокойно, ведь достойному и преданному добродетели человеку от них ничего дурного не случится[1]. Гораздо важнее не причинять самому несправедливости другим и тем самым утверждать свою благость.

Христианская этика дает как будто бы тот же ответ на сократовскую дилемму: чем совершить несправедливость, предпочтительнее самому испытать ее. Однако в христианской этике справедливость, отличаемая от милосердия, тем не менее положительно сопряжена с ней: справедливость выводится из милосердия, или сострадания. В индивидуальном выборе личности справедливость опосредствуется милосердием.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какие виды справедливости выделял Аристотель?
2. Каковы возможные представления о справедливости в сфере морали, права и социально-экономических отношений?
3. Как соотносится справедливость с другими добродетелями?
4. Каков смысл тезиса о единстве прав и обязанностей?
5. Каково содержание принципа «От каждого — по способности, каждому — по потребности» с точки зрения теории справедливости? Какие возможны иные принципы распределительной справедливости?
6. Какова возможная аргументация положения о том, что лучше быть объектом несправедливого отношения, чем самому творить несправедливость?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 85—99.
Гуссейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988. С. 91—130.
Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
Соловьев В.С. Оправдание добра //Указ. изд. С. 165—169, 188—190.

[1] *Платон.* Горгий // Указ. изд. С. 364—365.

ТЕМА 24
Милосердие

Милосердие представляет сострадательное, доброжелательное, заботливое, любовное отношение к другому человеку. Как этическое понятие милосердие восходит к Пятикнижию, в котором древнееврейское слово «hesed», (т.е. «любящая доброта») выражало принцип отношения Бога к людям, а также то, что он ждал от людей в их отношении друг к другу: доверительность и верность. В добиблейской греческой литературе соответствующее «hesed» слово «eleos» обозначало чувство, которое возникает при виде незаслуженных страданий. У Аристотеля это — чувство, противоположное гневу: сочувствие, жалость, сострадание. Вместе с тем аристотелевские определения дружбы (точнее, дружеской любви — «philein») частично пересекаются по смыслу с христианским пониманием милосердия как «caritas», которое означает также благотворительность. В греческом тексте Нового Завета милосердие передается главным образом словом «agape», одним из четырех греческих слов, обозначавших любовь; в христианстве «agape» приобретает специфический узкий смысл милосердной любви.

Особое значение любви к ближнему подчеркивалось в древнеиндийской культуре. Во многих текстах милосердие и сострадание выделяются в ряду человеческих мотивов и противопоставляются влечению, выгоде, славе, почету и т.д. Однако при чтении о благодеяниях индийских святых создается впечатление, что сами их нравственные подвиги были замечены и сохранены в людской памяти главным образом как аскеза[1], как средство восхождения к блаженству. В христианской же этике милосердная любовь доминирует над всеми другими принципами и подчеркнуто сформулирована в виде стоящей над ними заповеди — заповеди любви.

Заповедь любви

Заповедь любви — провозглашается Иисусом Христом в ответ на обращенный к нему вопрос о высшем законе человеческой жизни. Она гласит:

«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь.

[1] Перфекционистские понятия «совершенство», «аскеза» и др. представлены и объяснены в теме 26: «Совершенствование».

Вторая же подобная ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф., 22:37—39).

Представленные в заповеди любви требования были известны и до христианства. Беззаветная любовь к Богу была заповедана во Второзаконии (Втор., 6:5). Любовь же к ближнему предписывалась в Левите; причем в двух версиях — как ограничение талиона:

«Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев., 19:18)

и как требование благоволения к чужакам:

«Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его. Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской» (Лев., 19:33—34).

В этих повелениях — один из культурных и идейных источников заповеди любви. Однако их императивное содержание во многом отличается от того, что заповедуется в Новом Завете. Во-первых, то, что в русском тексте книги Левита передано в одних и тех же словах любви к другому, в оригинале по содержанию было различным: любовь к ближнему (re'eha) в собственном смысле этого слова отличалась от любви к чужому, ставшему своим (сначала соплеменником), или к новообращенному (затем единоверцем). Эти повеления выглядят одинаково, но по содержанию различны: у любви к ближнему, которым является друг, и у любви к ближнему, которым стал чужак, разные основания. Во-вторых, в Пятикнижии эти два повеления даны в ряду разнообразных других требований житейского, производственного, ритуального, обычно-правового и нравственного характера; специально они не выделены.

В христианской заповеди любовь к Богу и любовь к ближнему даны в единстве, и в качестве ближнего указан не только соплеменник или сосед, или единоверец, а каждый человек, даже враг и гонитель. Христианство не просто поставило одну заповедь на место всех известных заповедей Декалога. Заповедь любви стала фундаментальной, а вместе с тем и всеобъемлющей, непосредственно предполагающей и все Моисеевы заповеди. Поэтому заповедь любви не упоминается отдельно в Нагорной проповеди: любовь — единственный нравственный принцип, основной закон жизни человека.

По своему нормативному содержанию заповедь любви не принадлежит исключительно христианской этике. Близкие требо-

вания содержатся в месопотамских текстах, в конфуцианстве, даосизме, джайнизме, буддизме, не говоря об иудаизме. В христианстве же любви был дан не просто приоритетный статус. Она получила особое толкование: любовь — это путь соединения с Богом и с человеком. С Богом — через человека и с человеком — через Бога. Апелляция к Богу в заповеди любви по своему нормативному содержанию этически вполне достоверна: доброжелательность и благотворительность должны быть направлены на другого человека, но лишь одухотворенные высшим принципом, они будут иметь нравственный смысл.

Этим объясняется *сдвоенность* заповеди любви: одной заповедью вменяется любовь к Богу и любовь к ближнему. Этой сдвоенностью знаменуется характерная особенность нравственного сознания человека — его определенность в отношении Бога (в том числе в том отвлеченном понимании этого слова, которое выражает высшее, идеал, абсолютную ценность) и в отношении других людей. Было бы некорректно интерпретировать заповедь таким образом, что ею заповедуется одинаковое по характеру отношение человека как к Богу, так и к ближнему. Эта оговорка тем более уместна в рассуждении на тему «Милосердие». Бог милосерден к человеку. Им дается пример отношения человека к ближнему. Но человек не может быть милосердным к Богу (разве что к «богам»). Вспомним учение В.С. Соловьева об основах морали и, соответственно, основных добродетелях. Используя термины Соловьева, заповедь любви можно прояснить следующим образом: «*Благоговей перед Богом и милосердствуй ближним*».

Из сдвоенности заповеди вытекает возможность различных акцентов в ее содержании. Так, по одной версии, заповедь любви предполагает, что моральность человека обнаруживается в полной его отрешенности от земных дел, от себялюбия. Возможность самой любви к человеку изначально предопределяется Божьей любовью к человеку, его милостью в отношении человека, она — результат божественного дара; без которого не было бы у человека силы любить несимпатичных, чужих или врагов. На основе такой позиции недолго стать ригористом в отношении других людей. Возможность этого была отмечена уже в Новом Завете:

«Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Ин., 4:20).

Такой трактовке заповеди любви противостоит другая, согласно которой добродеяние ценно само по себе, независимо от того, в силу каких мотивов оно совершено. Однако этическая рефлексия показывает, что милосердие непоследовательно в отсутствие идеальных устремлений: необходимо сознательное усилие, направленное на содействие благу другого человека.

Обычно тот, кто плюет на Бога,
плюет сначала на человека

(И. Бродский).

И дело не только в том, что мораль, в особенности мораль любви, не укладывается в рамки обычного — утилитарного — порядка человеческих отношений. Необходимо сознательное усилие, направленное на содействие благу другого человека, и этим усилием обычный, т.е. рутинный, обыденный порядок вещей разрушается. Иными словами, любовь к человеку покоится на некоторых высших основаниях, она имеет в качестве своего нормативного источника идеал. В христианстве это — милосердная и инициативная любовь Бога к людям. Она, а не себялюбие, выступает в конечном счете аналогом и основанием любви к ближнему.

Нигилистическая критика заповеди любви

С наиболее резкой критикой заповеди любви, как и христианской этики в целом, выступил Ф. Ницше. На первый взгляд, в критике Ницше доминирует морализирующий нигилизм: он резко отвергает заповедь любви и вытекающие из нее добродетели как продукт слабости духа, малодушия и хитрости, «восстания рабов в морали». Однако в своей критике Ницше помимо нигилизма выразил и героическую (в этическом контексте), и политическую (в более широком контексте) точку зрения. В разных вариантах ее высказывали Аристотель, Макиавелли, Гоббс и др.: не отвечая злом на зло, человек демонстрирует свою слабость; не оказывая сопротивления несправедливости и злу, человек проявляет пассивность, готовность подчиниться злу; давая же отпор несправедливости, он обнаруживает свое мужество, свою независимость. Зло агрессивно, и, значит, сопротивление не может быть иным, как проявляющим силу. Ницше выразил эту точку зрения не только последовательно,

но и страстно. Влиянием Ницше объясняется ее распространенность с конца XIX и до середины XX в.

Заповедь любви так воспринимается и интерпретируется в силу ряда оснований: а) чисто психологически сострадательное и милосердное отношение к людям воспринимается как выражение слабости, пассивности; б) в заповеди любви игнорируется изначальное содержание: заповедуется любовь, в любви от человека требуется быть *активным, деятельным*; в) игнорируется существенная разница между заповедью любви как таковой и теми ее крайними интерпретациями, из которых вытекает, что следует терпеть насилие, не давать отпор притеснителю и не останавливать руку убийцы. XX в. внес радикальные коррективы в логику «героической» этики и показал возможность такого социально-нравственного опыта, в котором непротивление злу насилием не означает пассивности и потворствования злу, а сопротивление не обязательно предполагает воинственность, как и неприменение физической силы не означает трусости или слабости (об этом далее в теме 31).

Однако Ницше не просто воспроизвел уже известную позицию. Для Ницше христианские добродетели — это ширма благоразумия, лояльности и конформизма. С помощью заповеди любви, считал он, люди пытаются скрыть свою зависть, но одновременно и закабалить других. В мнимой «любви к ближнему» легко просматривается себялюбие, потворствование своим слабостям. Человек должен отказаться от любви к ближнему как к бренному, обыденному и возлюбить дальнее и будущее как совершенное, высшее.

Следует признать, что решительно обозначив антитезу «любви к ближнему» и «любви к дальнему», Ницше затронул важную этическую проблему, которую можно сформулировать через постановку следующих трех вопросов: а) как в любви к другому избежать потакания его слабостям и порокам, б) как сохранить верность высшим моральным убеждениям в отношениях с другими людьми и в) как, таким образом, соединить универсальные принципы с практическими поступками в отношении конкретных людей. Если рационализировать эту проблему, то она будет заключаться в следующем: следует ли творить добро *для другого* или нужно творить добро *во имя добра*? следует ли *только любить* ближних или в любви к ближним стремиться к осуществлению *идеала совершенства*?

Как мы видели, решение этой принципиальной этической проблемы уже было задано в самой формуле заповеди любви и развернуто, как было выше показано, в ее новозаветных интерпретациях: в заботе о других следует помнить о высшем.

Милосердие и долг

В истории этики милосердная любовь как нравственный принцип в той или иной форме, естественно, признавалось большинством мыслителей. Однако высказывались и серьезные сомнения: во-первых, достаточно ли милосердие в качестве этического принципа и, во-вторых, может ли заповедь любви рассматриваться действительно как императив, тем более фундаментальный. Проблема в том, что любовь, как бы расширительно ее ни понимать, является чувством, т.е. субъективным и не поддающимся сознательной регуляции явлением. Чувство нельзя заповедать, т.е. вменить («*сердцу не прикажешь*»). Чувство не может быть универсальным основанием нравственного выбора.

Наиболее решительным и последовательным в этической критике заповеди любви как основания нравственности был Кант. Принимая в качестве действительного мотива нравственных деяний долг, Кант отказывался видеть в любви движущую силу нравственности. Рассматривая любовь (симпатию, благорасположение) как склонность, Кант считал, что содержание склонности не всегда согласуется с принятыми человеком на себя обязательствами. Некто может принять любовь как принцип действия. Но принцип императивен, и, значит, действие обусловлено долженствованием, а не чувством. Нельзя любить из *желания* любить или из долга любить; любить можно только по движению души, т.е. по склонности. В отличие от любви, *бескорыстное благоволение* (которое, считал Кант, неоправданно называют «любовью») может быть подчинено закону долга. Более того, делать добро другим людям, насколько это возможно, по Канту, составляет долг человека, независимо от тех чувств, которые он испытывает к другому. Другое дело, что благодеяние в отношении конкретного другого может пробудить любовь к нему, может пробудить человеколюбие. Но это — вопрос, относящийся не к метафизике, а к психологии нравственности. Иными словами, Кант принципиально противопоставлял долг и любовь.

Однако если вникнуть в содержание трех формулировок кантовского категорического императива (см. тему 10), то окажется, что первая, устанавливающая универсализуемость нравственных максим, в своеобразной — «сильной» версии воспроизводит золотое правило и связана с заповедью любви довольно опосредствованно. Вторая же «формула» как раз утверждает необходимость относиться к другому не только по такому же стандарту, по которому человек относится к самому себе, но как к ценности самой по себе. Иными словами, по своему нормативно-этическому содержанию категорический императив тождествен именно заповеди любви. Отвергая этику любви в качестве философского основания учения о нравственности, Кант исходил из метафизических, а не этических оснований. Если же говорить о нормативном содержании моральной философии Канта, то этика любви является одним из основополагающих его моментов.

По-другому трактовал вопрос о соотношении любви и долга Ф.М. Достоевский. Вопрос, который он поставил устами Ивана Карамазова, заключается в следующем: любовь заповедуется как путь нравственного самоосуществления человека, но как пройти по этому пути, если человек, которого надо «по морали» любить, не вызывает, да и не может вызвать симпатии; не станет ли «заказанная долгом любовь» возможной лишь на основе «надрыва лжи» или «натащенной на себя эпитимии»? По Достоевскому, прояснить этот вопрос можно только на основе опыта милосердной любви. Но это — по учению. Сострадание же и нравственное возмущение по поводу свершившегося злодеяния нередко толкают человека к иному. (Так, смиренный Алеша Карамазов в негодовании потребовал смерти для детоубийцы, хотя, впрочем, тут же и осекся.) Так что Достоевский как будто подсказывает решение проблемы, противоположное предложенному Кантом: любовь, или, как говорит сам Достоевский, сердце представляет собой метафизическую основу нравственности, без милосердия и сострадания нравственность невозможна. А вот то, как человек проявит любовь в деятельной помощи ближнему, действительно зависит от его опыта, от мудрости сердца. Здесь и проявится, чем является любовь для человека — формой деятельного и заботливого отношения к другому или чувством, в котором он в данной ситуации самореализуется. Если брать эту вторую возможность «сентиментального» проявления любви, то она, конечно, не объединяет, а

разъединяет людей. Если человек видит в милосердии лишь свое переживание, сострадание, этический принцип, а другого человека как нуждающегося, как объекта милосердия забывает, то от любви в самом деле ничего, кроме эмоции, а значит, кроме себялюбия, не остается. Подход Достоевского к этому вопросу получил развитие в русской религиозной философии[1].

Выявленные в этой заочной дискуссии противоречия по крайней мере ослабляются, если в проблеме соотношения милосердия и долга различать несколько уровней: а) на *этико-философском* уровне рассуждение касается природы и «механизмов» нравственности, здесь нравственность объясняется, б) на *аксиологическом* уровне речь идет об основаниях моральных действий, здесь нравственность ценностно обосновывается, в) на *психологическом* уровне раскрываются мотивы конкретных поступков, г) на «*техническом*» уровне раскрываются вопросы практического осуществления нравственных принципов и личных установок личности. Кант и Достоевский вели свои рассуждения на разных уровнях: Кант — на теоретическом, и вопрос, который он решал, по сути дела, был вопросом о соотношении не долга и любви, а долга и склонности. Достоевский же говорил о мотивации нравственных действий. Сторонники «философии любви», выдвигая «голос чувства» против «холодного сознания долга», принимали во внимание именно особенности психологических проявлений нравственности. «Технически» же заповедь любви может реализовываться на основе как долга, так и по склонности, и из непосредственного сострадания. В любом случае, пусть по-разному, но реализовываться будет именно заповедь любви.

Милосердие и справедливость

Заповедь любви была выдвинута христианством в качестве универсального требования, содержащего в себе по смыслу и все требования Декалога. Но вместе с тем и в проповедях Иисуса, и в посланиях апостола Павла намечается различие между законом Моисея и заповедью любви, которое помимо чисто теологического значения имело и существенное этическое содержание: в христианстве от человека требовалось не скрупулезное соблюдение пра-

[1] См. Легенда о Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991.

вил, нередко формальных, а праведность, покоящаяся на движении сердца.

Этический аспект различения Декалога и заповеди любви был воспринят в новоевропейской мысли. Так, по Гоббсу, закон Моисея, в той мере, в какой он предписывал каждому признавать те же права, которые он хочет для самого себя, был законом справедливости. Нормы Декалога запрещают вторгаться в жизнь других людей и кардинально ограничивают претензии каждого на обладание всем. Милосердие же не ограничивает, а раскрепощает. Оно требует от человека позволять другому все то, что он сам хочет, чтобы было позволено ему. Пересказывая заповедь любви словами золотого правила, указывая на равенство и эквивалентность, требуемые этой заповедью, Гоббс тем самым истолковывал ее как стандарт общественных отношений. Такое соотнесение справедливости и милосердия оказало значительное влияние на последующее развитие европейской этико-социальной мысли.

В более четком и строгом виде это различие установил Гегель. Он указал на то, что Христос не просто противопоставляет «более высокий дух примиренности» законам Моисея, Нагорной проповедью он делает их совершенно излишними. В Декалоге дан именно *закон*, всеобщий закон, который оказывается необходимым в силу «разделения, обиды», обособленности между людьми. Нагорная проповедь задает иной порядок жизни, который бесконечно разнообразнее Моисеевых законов и потому уже не может быть выражен в специфической для законов форме всеобщности. Дух примиренности утверждает богатство живых связей, пусть даже с немногими людьми, а этого нельзя найти в Декалоге.

В понимании В.С. Соловьевым справедливости и милосердия их соотнесенность с золотым правилом также была существенна. Соловьев соотносил справедливость с отрицательной формулировкой золотого правила («Не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других»), а милосердие — с положительной («Делай другому все то, чего сам хотел бы от других»). Хотя различия между этими правилами, безусловно, имеются, Соловьев не видел оснований их противопоставлять. И дело не в том, что они представляют собой разные стороны одного и того же принципа, их нераздельность обусловлена предполагаемой Соловьевым цельностью внутреннего духовного опыта личности. Соловьев развивал тот взгляд в истории этики, согласно которому справедливость и

милосердие представляют основные нравственные добродетели. Справедливость противостоит эгоизму, а милосердие — зложелательству, или ненависти. Соответственно чужое страдание оказывает влияние на мотивы человека двояким образом: противодействуя его эгоизму, удерживая его от причинения страдания другому и вызывая сострадание: страдание другого побуждает человека к деятельной помощи.

На основе последовательного различения милосердия и справедливости в новоевропейской этико-философской мысли (как отмечалось уже в теме 19) появляется возможность понять их как две *фундаментальные добродетели*, соответствующие разным сферам нравственного опыта и, соответственно, строже обозначить *два основных уровня* морали. Требование справедливости призвано снимать противоречие между конкурирующими устремлениями (желаниями и интересами) людей в соответствии с их правами и заслугами. Иной, более высокий, уровень нравственности задается заповедью любви. Как выше было отмечено, Гегель считал, что точка зрения милосердия предполагает, что различия между людьми как обособленными, имеющими различные интересы, уравненными посредством права, т.е. принудительно, преодолены. Здесь необходимо уточнение: точка зрения любви предполагает различие интересов как бы преодоленным; расхождение интересов не принимается во внимание, требование равенства и взаимности считается несущественным. Этика милосердия призывает человека не сопоставлять сталкивающиеся желания и интересы, а жертвовать своими личными интересами ради блага ближнего, блага других людей: «*Смело давай другому, не учитывая, что ты получишь взамен*».

Анализ традиции разделения милосердия и справедливости в истории философии приводит к двум выводам. (1) При том, что милосердие является высшим моральным принципом, нет оснований всегда ожидать его исполнения от других. Милосердие является долгом, но не обязанностью человека; справедливость же вменяется человеку как обязанность. В отношениях между людьми как членами сообщества милосердие является лишь рекомендуемым требованием, справедливость же — непреложным. (2) Милосердие вменяется человеку как моральное долженствование, однако он сам вправе требовать от других лишь справедливости и не более того. Принцип справедливости утверждается обычным

порядком (как в основе своей правопорядком) цивилизованного общества. Заповедь же любви базируется на том особом типе межчеловеческих отношений, в которых ценности взаимопонимания, соучастия, человечности утверждаются людьми инициативно.

Путь совершенства

Заповедь любви может показаться двусмысленной: она направляет человека к благу ближнего («Возлюби ближнего своего...»), но при этом обращается к его себялюбию («...как себя самого»). Обращаясь к себялюбию, заповедь любви как будто следует логике золотого правила: собственные предпочтения и ожидания предполагаются в качестве основания для отношения к другим людям. Однако в широком контексте, как мы видели, заповедь любви положительно соотнесена с идеалом, а не с себялюбием, хотя оно вроде бы, по формулировке заповеди, должно считаться отправной точкой любви к ближнему.

В рамках понимания милосердия как перенесенной на других любви к себе стали возможными предположения, высказывавшиеся разными мыслителями: если требуется возлюбить ближнего, то почему бы прежде не возлюбить себя? В разные эпохи такого рода вызовы христианской этике как доминирующей идеологии могли определяться различными мотивами. В эпоху Просвещения сентенция о значимости себялюбия обусловливалась, с одной стороны, пафосом противостояния церковно-моралистическому авторитаризму, религиозному догматизму, а с другой — гуманистической установкой на то, что личная независимость, социальная суверенность, т.е. автономия личности представляет собой высший нравственный идеал. С позиций критики морального традиционализма, мещанства и подражательности нравов апелляция к себялюбию принимала форму вызова самому человеку: обрести свое лицо, утвердить свою личность. Призывы любить себя могут иметь под собой и гуманистическую подоплеку. Но в целом в них игнорируется собственно содержание заповеди любви: она и исходит из того, что человек *уже любит самого себя*, т.е. относится *к себе* определенным образом, — так надо других возлюбить хотя бы так же. В то же время, в заповеди неявно устанавливаются приоритеты: любовь к себе не вменяется вовсе, предполагается, что она естественно присуща каждому человеку; это естественное себялюбие

человек должен подчинить милосердному отношению к другому. В напоминании же о справедливости себялюбия эти приоритеты утрачиваются; так что рекомендация не пренебрегать себялюбием чревата имморализмом.

Вектор совершенствования в заповеди любви задан абсолютным требованием любви к Богу. В сопоставлении с другим новозаветным наставлением

«Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин., 2:15)

может сложиться впечатление, что заповедь любви отворачивает человека от других людей, от действительности. Хотя такой поворот мысли и возможен, действительный смысл приведенного наставления совсем иной: не любите низменного, суеты и тщеславия; но возлюбите высшее, нравственное, духовное. Как следует из христианской этики, а в ней выражена логика последовательного этического мышления вообще, только посвящая себя высшему, человек открывается добру. Посредством милосердия человек осуществляет нравственный идеал. Заповедь любви указывает на то, что милосердие достигает нравственной полноты, когда воплощается в действиях, не только направленных на удовлетворение интересов другого, но и основанных на стремлении к совершенству. Милосердие — путь совершенствования.

Однако милосердие — не только средство в процессе самосовершенствования, но и содержание его. Человек милосерден не потому, что стал совершенствующимся. Скорее, милосердное поведение является выражением его совершенствования. Поэтому несостоятельно мнение, согласно которому милосердие как путь служения Богу не предполагает непременно чувства благожелательности, и в других (в частности, в грешниках или врагах) мы любим только божественную сущность — как конкретные лица другие могут заслуживать ненависти. Милосердие воплощено в участливом отношении к людям и как таковое противопоставлено небрежению и беззаботности. В милосердии человек ограничивает себя, жертвует собой ради другого. Но так же несостоятельно сведение милосердия к альтруизму[1], хотя в новоевропейском сознании милосердие трактуется именно как альтруизм: альтруизм исчер-

[1] *Альтруизм* (от лат. alter — другой) — термин, введенный О. Контом для выражения нравственной позиции, противоположной эгоизму (от лат ego — я, самость).

пывается доброжелательным отношением к другим. Однако в отсутствие идеала милосердие теряет стандарт совершенства.

Все эти разъяснения относительно заповеди любви существенны. Однако их действительный нравственный смысл проясняется в личном опыте *деятельной* любви. Но к этому опыту надо себя подготовить. Один из возможных путей такого подготовления показывает Л.Н. Толстой.

В 90-м томе Полного собрания сочинений Толстого помещены два небольших опыта (этюда): «Неделание» (на стр. 38) и «Молитва внучке» (на стр. 85). Это не видно из названий, но они оба посвящены заповеди любви. Люди, говорит Толстой, знают об этой заповеди со времен Моисея, т.е. уже более трех тысяч лет. Так что нет надобности ее проповедовать. Но надо учиться ее исполнять.

Чтобы научиться заповеди любви, необходимо, говорит Толстой в «Молитве», следующее: а) не позволять себе думать дурное о ком бы то ни было; б) не говорить ни о ком дурное; в) не делать другому того, чего себе не хочешь.

Почему таков порядок наставлений? Наверное, начинать надо с легкого. Легче же всего в данном случае *не говорить* дурного. Труднее всего *не думать* дурно о других. Что касается внутренней этической подготовки, то следует еще прояснить, как ее вести. Я, например, знаю, как не говорить дурно другим, но труднее не говорить дурного о других за глаза. А как не делать дурного? Можно поставить под контроль свои сознательные действия. Но как воздерживаться от ненамеренных, нечаянных обид? И как, наконец, принудить себя к тому, чтобы не думать дурно о других — в раздражении, в досаде, в обиде?

На эти вопросы Толстой ответа не дает. Эти вопросы каждый проясняет для себя сам, поскольку они касаются именно инструментальной (технической) составляющей нравственно ориентированного действия. Но можно ли инструментализировать заповедь любви? Можно ли инструментализировать *прощение, благодарность, гостеприимство*? Это не досужие вопросы. Во многих современных популярных практически-психологических книгах (возникших как жанр за океаном, но уже во множестве изданных и у нас) проделывается именно эта работа: от века известные общие нравственные требования перекладываются на язык установок, выбора, принятия решения и действий. Утонченного моралиста такая работа коробит. Но воспитателя — не педанта и ригориста, а реалиста — такая работа может поддержать. Строго

говоря, толстовское указание на то, что деятельная любовь начинается с того, что человек воздерживается от предосудительного, неправильного, несправедливого, недопустимого, — разъяснение в том же направлении.

В «Неделании» Толстой показывает, что милосердие начинается не с обращенности к другому, а с того, что в современной философии получило наименование «*забота о себе*». И Христос, говорит Толстой, начал не с проповеди любви, а с того, что необходимо раскаяние. Раскаяние означает (по греч. оригиналу) *самоперемену*. В самоперемене состоит смысл жизни. Это предположение о необходимости самоперемены в деле милосердия исключительно важно: если ты, какой есть, хочешь жить по любви, то, не переменившись, не сумеешь осуществить это желание: в любви человеку предстоит реализовать себя не только как деятельную, но и как готовую к самоизменению (т.е. к отрешению от себя наличного ради себя будущего) и совершенствованию личность.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каково содержание идеала милосердной любви? В чем отличие любви-агапе от любви-эроса?
2. Каковы этические основания требования милосердия?
3. Каков рациональный смысл Ницшевой критики этики любви?
4. В чем решение Канта о соотношении долга и любви определялось его общефилософскими (метафизическими) представлениями о морали?
5. Каково духовное и практическое значение принципа совершенства в осуществлении заповеди любви?
6. Почему требование милосердия предполагает одновременно и определенный высокий уровень нравственной зрелости человека?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности //Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994. С. 444—460.

Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра //Ф. Ницше. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 119—126.

Соловьев В.С. Оправдание добра //В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. М.: Мысль. Т. 1. С. 152—169.

Юркевич П.Д. Мир с ближними как условие христианского общежития //П.Д. Юркевич Философ. произ. М., 1990. С. 351—357.

ТЕМА 25

Прагматика милосердия

Что такое добродетель как практическая задача? В этическом рассуждении невозможно дать общие советы на каждый день. Эта невозможность обусловлена характером самих нравственных требований. Они сформулированы как универсальные требования, т.е. как требования, которые предъявляются каждому человеку. Но индивиды, принимающие эти требования, различны, они действуют в разных ситуациях. Универсальные требования должны быть конкретизированы. Как практические задачи, они должны быть инструментализированы, т.е. воплощены в определенным образом совершенные действия. Например, призыв «Помогай» не вызывает сомнений как требование. Но вот передо мною трое просящих (молящих) о помощи. Я хочу помочь (подать) всем, но реально могу помочь только одному (если не считать помощью раздачу мелких монет, разменянных заранее и помельче, чтобы можно было подать большему числу просящих). Если мне предстоит выбор, кому помочь, то можно ли надеяться, что существуют какие-то основания выбора?

Отчасти эта работа по конкретизации общих нравственных принципов и норм относится к *этической прагматике*[1]. Но и последняя вправе лишь предложить анализ уже известного опыта, на основе которого может быть дана личная консультация, индивидуальная рекомендация, в котором обобщена известная культурная практика и конкретизирован общий моральный принцип.

В данной теме мы обратимся лишь к той части этической прагматики, которая касается милосердия, а в частности, того, посредством каких менее общих требований заповедь милосердия осуществляется в практике отношений между людьми.

Милосердие существенным образом проявляется в заботе, в прощении причиненного зла, в стремлении к примирению, в любви к врагам.

Что такое милосердие как практическая задача? На уровне принципиального этического рассуждения, возможно, и достаточно удовлетвориться словами о том, что надо делать добро и отвращать зло. Для человека же, стоящего перед нравственным выбором, этого недостаточно. И дело не в том, что еще надо уяснить, в чем заключается добро; ведь простые и мудрые слова о *солидарности, участливости, заботе* также немного говорят человеку, решающему индивидуальную, конкретную проблему. В каких-то обстоятельствах надо дарить, но в других, наоборот, брать: дарить благо и принимать чужое бремя.

---

[1] Договоримся никак не ассоциировать слова «этическая прагматика», как термин во многом условный, с знакомым уже нам выражением «нравственный прагматизм».

Однако совет начинать с добродеяния хорош при условии, что само доброе дело совершается ради тех, в отношении кого оно предпринимается. В нравственной практике нередки случаи, когда добро делается не «по идеалу» и не ради другого человека, а из эгоизма: из стремления заслужить уважение, понравиться, развлечься, получить поддержку, установить связи и т.д. Таково мнимое благодеяние.

Мнимое благодеяние

Оно может быть нескольких видов. Во-первых, это милосердие в надежде на одобрение и благодарность других. Такова г-жа Хохлакова, женщина, несомненно, добрая и участливая, признающаяся старцу:

«Если есть что-нибудь, что могло бы расхолодить мою «деятельную» любовь к человечеству тотчас же, то это единственно неблагодарность. Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить» (II, IV).

Признание со стороны общественного мнения является единственным мотивом такого благодеяния. Внешне добродетельное деяние оказывается сориентированным не на того, кому оно по своему видимому содержанию предназначается, а на того, кто может его оценить.

Такое милосердие в надежде на одобрение тяготеет к демонстративности: чтобы больше людей могли увидеть благодеяние и одобрить его. Против этого направлено наставление Иисуса:

«Смотрите, не творите милостыни вашей перед людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры... У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне» (Мф., 6:1—4).

Во-вторых, особая форма себялюбивого благодеяния связана с разумно-эгоистической позицией в нравственности. Явно подразумевая, что совершение блага другому является средством достижения собственного блага, она, как правило, обнаруживает себя в «утонченном» виде: страдание других людей вызывает страдание в моей душе; я сострадаю страдающим не только из симпатии к ним, но и из антипатии к страданию, из желания не страдать, из желания быть счастливым. Очевидно, что в себялюбивом сострадании объектом моей заботы оказывается не другой, а я сам, во

всяком случае, другой лишь в той мере, в какой это необходимо для моего счастья.

Только на первый взгляд, человек тем более участлив к страданиям другого, чем тоньше он переживает свои собственные страдания. В действительности нередко встречаются люди, удивительно тонко чувствующие все, что касается их собственных интересов и одновременно глухие в отношении других. И это свойство нравственного характера обусловлено не равнодушием, не злонамеренностью, а именно неспособностью понять и почувствовать боль другого человека как свою собственную боль.

В-третьих, это — эгоистическое (корыстное) благодеяние, главная цель которого — явное или скрытое удовлетворение потребностей самого «благотворителя». Как ни абсурдно это звучит, помощь другому используется человеком как прикрытие его собственного стремления к развлечению и к благу. Может быть и так, что единственной корыстью такого благодеяния является моральное удовлетворение от сознания исполненного долга, совершенного блага.

Таков в романе, например, Михаил Ракитин. В отличие от Ивана, он считает, что можно быть добродетельным и милосердным и без Бога, — если в помощи другому не забывать о «глубоком моральном удовлетворении», которое приносят правильные поступки (помимо практической выгоды).

В-четвертых, это — «*идеалистическое*» благодеяние. Оно может совершаться с целью *исполнить долг* (ради долга), идеал (ради идеала). И тогда мораль ставится выше того конкретного человека, на которого направлено благодеяние.

Вот Катерина Ивановна просит Алешу передать штабс-капитану, публично оскорбленному Дмитрием Карамазовым, двести рублей, в этом она видит возможность искупить вину Дмитрия и выполнить свой долг. Однако в своем добром намерении она не принимает в расчет мнение самого штабс-капитана, для которого принять деньги — все равно, что польститься на подачку, продаться, потерять лицо офицера.

Идеалистическое благодеяние может совершаться и из *благородного порыва*, т.е. тоже ради идеи, из благородного чувства самого по себе. Но там, где порыв, там — случайность, возможность иного, более сильного порыва. Тот, кому оказывается помощь, при этом уже как бы и не принимается благотворителем в расчет.

Так, четырехлетнего Митю Карамазова после бегства и смерти матери забирает родственник Петр Александрович Миусов (либерал, почти участник революции 1848 г. в Париже), но вскоре забывает о ребенке, особенно когда начинается революция. (I, II).

Наконец, в-пятых — *патерналистское* благодеяние, совершаемое с целью завоевать сердце и волю того, кому оно оказывается. Такое благодеяние может быть всего лишь инструментом властвования, подавления.

Так Катерина Ивановна, брошенная Дмитрием невеста, испытавшая унижение от Грушеньки, понявшая наконец, что Митя для нее потерян навсегда, в растерянности чувств, в раздражении и гневе стремится проявить заботу — в готовности принести в жертву ему свою жизнь — стать другом, сестрой (но не более) и... «Богом его, которому он будет молиться». И это рассматривается ею как «наименьшая его плата за измену» (V, V).

Великий инквизитор во всей полноте демонстрирует патерналистское благодеяние.

Простое перечисление различных видов мнимого, «эгоистического» благодеяния во многом объясняет парадоксальный факт недоверия к открыто выражаемой доброжелательности, даже неприятия поступков, в которых она находит выражение. Не требуется специальной этической рефлексии, чтобы понять, что в мнимо-добродетельном поведении попирается добродетель, разрушается нравственность. Ведь протест вызывает не то, что кто-то желает удовлетворить свой личный, пусть даже корыстный интерес, пусть даже за счет другого, но то, что это желание упрятывается под маску добродетели.

Трудность милосердия

Социальная жизнь воспроизводит различие, обособленность и противоположность интересов индивидов как членов сообществ. В милосердии, по существу, преодолевается обособленность и соединяются интересы индивидов. Милосердие трудно еще и психологически: как практически преодолеть разъединение людей, обособленных самим порядком общественной жизни?

Трудность милосердия связана в основном со следующим. Во-первых, милосердие может провоцировать конфликты: оказание помощи ставит того, кому она оказана, т.е. нуждающегося, в положение, которое может им восприниматься как ущемляющее его нравственное достоинство. Милосердие, таким образом, может вызывать впечатление о неравенстве между тем, кто совершает благодеяние, и тем, кто его принимает.

Во-вторых, милосердие творится одним человеком другому. Понимание другим собственного блага может отличаться от пони-

мания блага тем, кто оказывает благодеяние. Поэтому непозволительно навязывание блага другому.

В-третьих, милосердие совершается в немилосердном, несовершенном мире. Последовательное милосердие предполагает не только самоотверженность и не просто доброжелательность, но и понимание другого человека, сострадание ему, а в совершенном своем выражении — деятельное участие в жизни другого. Отсюда следует, что милосердие опосредовано *служением*. И этим оно возвышается над *подаянием, услугой, помощью*. Нематериальность милосердия особенно выражается в том, что и мысленное искреннее пожелание добра, выражение сердечного попечения иной раз может быть благодеянием не меньшим, чем действие (физическое), которое принято считать добрым поступком.

Этика самоотречения

Заповедь милосердия трудна и потому, что ее исполнение требует определенных внутренних условий. Одним из таких условий является, как уже говорилось, изменение себя через противодействие себе.

Старец Зосима, наставляя г-жу Хохлакову, специально указывал на необходимость *бегства* от себя. Это — не эскапизм, не избегание. Это бегство от себя — к себе:

«Главное, убегайте всякой лжи, лжи в себе самой в особенности. Наблюдайте свою ложь и вглядывайтесь в нее каждый час, каждую минуту... Брезгливости убегайте и к другим, и к себе: то, что вам кажется внутри себя скверным, уже одним тем, что вы это заметили в себе, очищается... Страха тоже убегайте, хотя страх есть лишь последствие всякой лжи... Не пугайтесь никогда собственного вашего малодушия в достижении любви, даже дурных при этом поступков ваших не пугайтесь очень» (I, IV).

Жертвенное изменение себя это — *аскеза. Жертвенное*, ибо человек отвергает наличное в себе (например, ложь, скверну, страх, малодушие) ради желанного и требуемого возвышенного. Но для этого любое действие по обузданию низшей природы должно осуществляться в соотнесении с высшими и абсолютными ценностями. И любое действие может стать средством самосовершенствования при условии, что оно соотнесено с высшими и абсолютными ценностями.

Духовное значение аскетической практики как таковой определяется тем, *от чего* отрешается человек. При одних и тех же

высших целях эта практика может варьироваться в своей отрицательной части: от чего конкретно отрешается человек. А отрешаясь, какие отношения устанавливает с самим собой и миром людей? Отрешение не должно оборачиваться враждебностью ко всему в жизни.

К примеру, намерение добиться успеха в практических действиях также требует известной доли самоограничения и дисциплины. А значит, жертвенности. Прежде чем овладеть обстоятельствами и начать преобразовывать их, необходимо адаптироваться к ним. Это предполагает отказ человека от некоторых своих социальных и индивидуальных предпочтений и привычек. Включение в практическое действие предполагает восприятие законов осваиваемой среды, существующих правил и нравов. Именно потому гедоническое сознание столь нетерпимо к прагматизму, к любой практичности, выходящей за рамки достижения личного комфорта и счастья. Это притом, что главная установка прагматика направлена на преобразование обстоятельств «под себя». Вместе с тем нравственно-практическое действие, т.е. действие, ориентирующееся на должное, в большей или меньшей степени оппозиционно наличной действительности. И эта оппозиционность является своего рода отрешением.

Меру отрешения в отношении себя и «своей» среды человек может устанавливать сам. Во всяком случае до поры, пока не нарушает своих обязанностей по отношению к своим близким. Также и бесстрастие, понятое как пренебрежение к страданиям, нравственно допустимо лишь в отношении собственных, но не чужих лишений и болезней. Отрешение же от рутинно-повседневного в чужой жизни может быть нравственно обоснованным и допустимым лишь на основе сострадательного, участливого отношения к другому.

В отношении кого милосердствовать?

На этот вопрос ответ прост: в отношении *каждого*.

Об этом наставление древнекитайского мыслителя Лао-цзы: добро следует делать как добрым, так и недобрым, тем самым воспитывая добродетель в других и осуществляя свое *дао*[1]. Та же мысль, чуть ли не в тех же словах была высказана Сенекой. Но «делать добро всем» может ведь значить: *всем без разбора*. Думается, об этом речь не идет. Ведь хоть и не источится в душе милосердие, сил на всех не хватит. Значит, и в деле милосердия

[1] *Дао* (кит.) — божественный и разумный путь к всеединому. См. *Дао де цзин* // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. I. С. 129.

нужен порядок: сначала одним, затем другим и только потом остальным. На это указывает апостол Павел:

«Доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере» (Галат., 6:10).

В отдании приоритета близким неправильно было бы усматривать корпоративность. Перед близкими (другое дело, что каждый определяет сам, кто ему близкий) у нас есть прямые обязанности. Благотворение близким редко обсуждается в качестве моральной максимы, поскольку подразумевается, что указание «*как самого себя*» в заповеди любви предполагает и близких. Однако помощь ближним не должна препятствовать исполнению наших обязательств перед близкими.

В отношении к *ближним*, т.е. к чужим, которых надо принять как близких, нравственные требования более строги и определенны. Человеколюбие *бескорыстно*. Милосердная любовь предполагает принятие интереса другого независимо от симпатий и антипатий, т.е. беспристрастно. Это — отношение, в котором все уравниваются: я отношусь к данному человеку так же, как я бы относился к любому другому ближнему. Беспристрастность не означает одинаковости отношения — люди ведь различны, милосердие же должно относиться к каждому, но сообразно тому, в чем каждый нуждается.

Инициативность милосердия

Милосердная любовь *инициативна* и *упредительна*. По христианскому учению, образцом этого является жизнь Иисуса Христа, который умер за людей, хотя те были еще грешниками и в этом смысле ничем не заслужили такой любви. Те же инициативность, упредительность и бескорыстность содержатся в материнской заботе: материнство воплощается во «внимательной любви», которая возникает и реализуется как бы сама по себе, независимо от характера того, кто является ее объектом. Отношения такого рода оказываются возможными при установке на принципиальную несущественность объективной разделенности интересов и взаимной отчужденности людей, на заботу, предпочтение чужих интересов своим.

Добро и насилие

Милосердие — внимательно, понимающе. Но здесь возникает практический вопрос: что должно быть предметом внимания и понимания — благо другого человека или его мнение о собственном благе, собственная готовность оказать благодеяние или желание другого принять его? Этот вопрос имеет и другую сторону: допустимо ли благодеяние, совершаемое помимо или вопреки воле того, на кого благодеяние направлено? Или другими словами: позволительно ли навязывание добра, позволительно ли «альтруистическое насилие» или силой оказанное благодеяние?

Кажется, ответ на эти вопросы очевиден, если речь идет о детях или слабоумных, не знающих своего действительного блага. Но и дети в зависимости от возраста по-разному этого не понимают; как и слабые умом слабы по-разному. Однако проблема ставится принципиально: позволительно или нет? В истории этической мысли не было мыслителя, который бы считал, что нужно отказаться от совершения добра другому человеку, если тот из-за непонимания собственного блага не принимает благодеяния. Мнения расходились относительно того, как в таком случае возможно благодеяние и каковы задачи благодетеля.

В решении этого вопроса можно выделить два подхода — условно говоря, утилитаристский и гуманистический. Согласно утилитаристскому, благо следует творить, какого бы мнения благодетельствуемый ни придерживался — в конечном счете он поймет, что другие желают ему добра. Этого мнения придерживался, в частности, Платон: насилие оправданно и во врачевании, и в воспитании, и в управлении, когда «силой навязывается лучшее». Правда, Платон исходил из того, что врачуют, воспитывают и управляют людьми мудрейшие лица в государстве, и они лучше знают, в чем заключается благо людей[1].

Подобного рода «альтруистический утилитаризм» чреват патернализмом, о возможности которого упоминалось выше. Образец патерналистского «альтруизма» представляет в «Легенде о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевский. Позиция Великого инквизитора, как он сам ее демонстрирует, может показаться именно позицией милосердия и заботы. Но благо, предлагаемое им, предполагает

---

[1] *Платон.* Политик //Соч. В 3 т. М., 1972. Т. 3 (2). С. 62.

одно непременное условие: отказ людей от собственной свободы во имя даруемого им материального счастья. Инквизитор уверен, что свобода представляет собой самое тяжкое бремя, и поэтому во имя блага, даруемого им, людям придется отказаться от свободы. В отказе от свободы и заключается высшее благо, так что милосердие Инквизитора как бы двойное: и удовольствия гарантирует, и от бремени свободы избавляет.

Достоевский в «Легенде» довел до конца логику насильного, патерналистского милосердия. Упование на насилие в благодеянии и милосердии разрушает нравственность, делает из человека, нуждающегося в поддержке, своего рода «пациента», точнее, «реципиента» — благополучателя, для которого «хлеб насущный» должен составлять единственный удел человеческого удовлетворения. Счастье другого понимается, таким образом, как исполненность вожделения, и содействовать этому исполнению должны избранные, чьим уделом является бремя принятия решений, управление и свобода.

Вопрос о характере благодеяния не однозначен. Если существует дистанция (личностная или социальная) между людьми, которых связывают отношения благодеяния, она не может быть преодолена установлением простого равенства. Равенство само по себе не гарантирует понимания, как не гарантирует и успеха. Да равенство и нельзя установить разом, решением благодетеля. На это указывает опыт миссионерской деятельности А. Швейцера.

Незадолго до приезда Швейцера во французскую религиозную миссию в Ламбарене один из миссионеров в знак протеста против установившейся практики отношений между колонизаторами и африканцами демонстративно покинул миссию и поселился в одной из деревень в лесу, полностью приняв образ жизни туземцев. Безусловно, это было подвижничеством. Так миссионер не только порывал со всем тем, что увязывалось в сознании африканцев с колонизацией, но и как будто бы делал скромный шаг по утверждению равенства между черными и белыми. Однако на этого миссионера обрушились не только физические лишения, связанные с крайне убогими условиями жизни в центральноафриканской деревне, но и тяжелейшие нравственные испытания. Африканцы не поняли миссионера, пожелавшего встать с ними на одну ногу, они не приняли его в качестве своего, в качестве брата. В сознании африканцев, во многом сформированном самими белыми колонизаторами, белый — всегда господин. Нарушение этой заповеди каралось неукоснительно и жестоко. А тут сам белый покушается на установленный порядок. Жители деревни увидели в миссионере-бунтаре изгоя и нарушителя «закона белого человека» и принялись унижать его точно так же, как унижали их его соотечественники.

Организация Швейцером в лесу больницы для африканцев тоже в известном смысле было нарушением «закона белых» и наталкивалась на серьезные преграды интеркультурного, психологического свойства. Как возможна была активная работа среди людей, для которых мысль о равенстве белого и черного была неприемлемой? Для начала Швейцеру пришлось опереться на авторитет колонизаторов. Но этот авторитет, без опоры на который его деятельность не могла иметь успеха, он соединил с духовным братством. В отличие от миссионера-бунтаря, Швейцер назвал себя «старшим братом» африканцев, чем гарантировалось и родство, и должный статус доктора в иерархическом сознании туземцев. Швейцер отказался от того представления о равенстве, которого придерживался сам; но это давало ему возможность утверждать высокие гуманистические принципы в практических отношениях с африканцами. Поэтому, размышляя о противоречиях культурного прогресса в связи с проблемами колонизации, Швейцер как будто совершенно неожиданно допускал возможность господства европейцев над примитивными и полупримитивными народами — однако лишь при условии, что господство осуществляется не с корыстной и тщеславной целью, а во имя их благосостояния[1].

Согласно гуманистическому решению вопроса, в творении добра следует ориентироваться на человека и учитывать его интересы, однако при этом в милосердии нередко необходима настойчивость, причем настойчивость, проявляемая в отношении того, о благе которого и выражается попечение. Другой вопрос, какими ценностями обосновывается эта настойчивость. Стараюсь ли я в благодеянии отстоять именно мое понимание блага, потому что оно мое, или целью моей деятельности является благо другого человека само по себе? Предлагая человеку помощь, надо дать ему возможность понять, в чем его благо, и самому выбрать то, что ему нужно.

У темы «добро и насилие» есть и другой аспект, а именно, какова мера допустимого или приемлемого благодеяния. Относительно этого можно сформулировать две рекомендации. Первое, в благодеянии следует делать столько, сколько можно при имеющихся средствах и силах, а также столько, сколько может принять тот, кому оказывается благодеяние[2]. Второе, хотя нет нормы, устанавливающей величину блага, которым должен пожертвовать человек ради блага другого, но можно предположить, что самопожертвование не должно превышать тот уровень, за которым благодетель сам становится необходимым объектом благодеяния, т.е. нуждающимся[3].

---

[1] См.: *Швейцер А.* Письма из Ламбарене. Л., 1978. С. 84.
[2] *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 49.
[3] См.: *Кант И.* Метафизика нравов //Указ. изд. С. 328.

При этом очевидно, что в конкретных ситуациях каждый сам определяет для себя меру допустимого, исходя из своего разумения и своей способности добиваться достижения поставленных целей.

Прощение

Важным элементом добродетели милосердия является требование *прощения обид*. Этика любви повелевает прощать обиды, причем прощать следует как признающегося в своем прегрешении и просящего о прощении (См.: Лк., 17:4), так и всякого согрешающего против тебя (См.: Мф., 18:21). Смысл милосердного прощения не просто в забвении причиненного зла. Ведь забыть можно в презрении, в полнейшем равнодушии к тому, кто совершил зло или стремился к этому. Милосердное прощение означает главным образом *отказ от мщения* и затем уже *примирение*. В презрении я не считаю другого достойным своего внимания, в равнодушии я просто не замечаю другого. Прощение — это забвение обиды и согласие на мир. Иными словами, прощая, я *признаю* другого и в признании *принимаю* его, располагаюсь к нему. В требовании прощения предполагается и другое: не бери на себя право судить других окончательно и навязывать им свое мнение.

В этом своем выражении этика милосердия представляет собой будоражащий парадокс для морального сознания: как прощать то, что воспринимается как непростительное? Можно с усилием воли, «сжав зубы» простить обиду, нанесенную тебе. Но как простить обидчика своей матери, своей жены, своих детей, своих друзей? Получается, что требование прощения обид сталкивается с заповедью любви: прощай обиды, нанесенные тебе, но недопустимо прощение обид, нанесенных другу, нанесенных твоим другом самому себе[1]. Однако и здесь противоречие мнимое: прощение не должно быть истолковано как попустительство, ведь есть нечто, в чем нельзя уступать.

Но, может быть, под «нельзя уступать» имеется в виду: не уступать, пока живешь, а смысл «последнего *прости*» и заключа-

---

[1] «И если есть у тебя страдающий друг, то будь для страдания его местом отдохновения, но также и жестким ложем, походной кроватью: так будешь ты для него более полезен. И если друг делает тебе что-нибудь дурное, говори ему: «Я прощаю тебе, что ты мне сделал; но если бы ты сделал это себе, как мог бы я это простить!». Так говорит всякая великая любовь: она преодолевает даже прощение и жалость» (*Ницше* Ф. Так говорил Заратустра //Указ. изд. Т. 2. С. 63.).

ется в том, что напоследок мы все-таки прощаем даже непростительное?

Так, побиваемый камнями за веру апостол Стефан обращается к Иисусу с просьбой принять дух его. В предсмертном же крике он молит Господа о судьях и палачах своих: «*Не вмени им греха сего*» (Деян., 7:60). Так же и юноша из конфуцианской притчи, мучаемый пиратами, в последнюю минуту воздает мольбу к Богу о прощении своих мучителей.

Любовь к врагам

Далее, любя ближних, как принять заповедь «*Любите врагов ваших*» (Мф., 5:43—44)? Но ведь в христианской этике заповедью любви к врагам как бы разъясняется и дополняется заповедь любви. Иногда высказывается не лишенное оснований мнение, что в христианском учении заповедь любви имела значение главным образом как заповедь любви к врагам: случайно ли Христос в пояснение заповеди любви приводит притчу о милосердном самаритянине, которая прямо указывает, что ближним может быть и враг, — вот и люби врага.

Коль скоро мы понимаем нравственность как путь преодоления обособленности, разобщенности между людьми, заповедь любви к врагам действительно является первичной, ибо враждебность, ненависть являются наиболее крайними выражениями обособленности и разобщенности между людьми. Так что заповедь любви к врагам может быть конкретизирована в двух требованиях: (а) «*Люби даже того, кого ты считаешь врагом*» и (б) «*Никого не считай своим врагом*». В практике нравственной жизни человек, конечно, начинает с доброго отношения к своим близким, с любви к ближним. И только сильные духом люди достигают той нравственной высоты, когда сострадание к врагу становится условием прекращения войны (ссоры), преодоления вражды и примирения.

Социально-практически этот путь реализуется в таком подходе к изменению общественных отношений и институтов, к политической борьбе и разрешению социальных конфликтов, который основывается на философии и этике ненасилия (см. тему 31).

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каким образом общие нравственные требования могут применяться в конкретных ситуациях и по отношению к конкретным людям?

2. Как сохранить верность требованиям заповеди любви в ситуациях, в которых терпимость и уступчивость невозможны? В какой мере этика любви допускает добродушие?
3. Каково нормативное содержание заповедей прощения обид и любви к врагам?
4. Каковы границы принуждения в добродеянии?
5. Проанализируйте и дайте этическую оценку феномену радикального самопожертвования (добровольного принятия смерти ради блага другого человека).

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гусейнов А.А. Великие моралисты. С. 232—255.
Льюис К.С. Любовь //К.С. Льюис. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 208—261.
Сенека. О благодеяниях //Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 14—166.

ТЕМА 26
Совершенствование

В европейских языках слово «совершенство» (лат. perfectus восходит к perfectio — завершение) содержит в себе представление о завершенности, законченности, исполненности чего-то и родственно словам, в которых эти представления выражаются. Понятие «совершенство» возникает на основе идеи некоторой высшей цели или некоторого стандарта, с которым соотносятся результаты деятельности и как бы указывает на реализованность цели, помысла, стандарта или образца. В живом языке под совершенством может пониматься практическая пригодность вещи для определенных целей, достигнутость поставленной цели, свершенность замысла, полнота чего-то, высшая степень развития и, наоборот, лаконичность, простота (в которой обнаруживается гениальность), наконец, гармоничность.

Нравственное совершенство

В этике речь идет о совершенстве человека и о путях достижения им совершенства. Понятие совершенства получает содержательную определенность через понятие нравственного идеала.

В истории этико-философской и религиозной мысли идея совершенства развивается в противопоставлении гедоническому опыту — как представление об упорядоченности и одухотворенности склонностей человека. На этом фоне можно выделить несколько контекстов перфекционистского (т.е. сориентированного на совершенство, имеющего в виду совершенство) рассуждения.

Если попытаться выделить в этической мысли различные образы совершенства, то один из них будет связан с понятием *меры*. Мера здесь не должна пониматься как *соразмерность*, соответствие чему-то внешнему: среде, жизненным ролям личности или обстоятельствам. Речь идет о *духовном* понимании меры. Умеренность в потребностях и желаниях уже древними мудрецами и филосо-

фами мыслилась как условие личной безупречности, самосовершенствования, приближения к идеалу. Иными словами, одно дело совершенствование в способностях, навыках и умениях и другое — нравственное совершенствование как духовное возвышение личности.

Такое понимание совершенства содержится, например, в аристотелевском учении о добродетели и добродетельной личности: совершенной является добродетельная, а значит, деятельная личность, знающая надлежащую меру всему и во всем стремящаяся к достойной, разумно определенной и прекрасно-благой жизни[1]. Аристотелевский идеал совершенной личности покоится на идее самоограничения и подчинения человеком всех своих поступков разумно избранной цели. Человеку таким образом в общей форме задается ориентация на идеал, на высшее благо, в аристотелевской трактовке — на подготовку себя к его практическому осуществлению.

Отсюда мы можем сделать важный вывод о том, что перфекционистское мышление содержит в себе два пласта взаимопересекающихся представлений: (а) совершенство как идеал и (б) совершенствование как процесс достижения идеала.

Другое понимание совершенства предложил И. Кант. Совершенство не может быть долгом человека. Под долг не подпадает физическое, социальное, личностное совершенствование человека: необязательно совершенствование того, что дано человеку природой или жизненными обстоятельствами. Нравственное совершенство начинается с усилия по преображению этих данных в соответствии с требованиями долга. С собственно же этической точки зрения, следует самосовершенствоваться в исполнении долга[2]. Таким образом, быть совершенным, по Канту, это значит быть нравственным, а самосовершенствоваться — развиваться в качестве нравственного субъекта. Не совершенствование само по себе, а совершенное исполнение долга и исполнение долга в совершенствовании является главной жизненной задачей человека.

Этот кантовский акцент был не случаен. Как свидетельствует моральный и философский опыт, упор на совершенствовании как личной нравственной задаче нередко ведет к тому, что процесс

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика //Указ. изд. С. 91—92, 287—288.
[2] *Кант И.* Религия в пределах только разума //Трактаты и письма. М., 1980. С. 129.

личного самосовершенствования воспринимается как приоритетный и доминирующий над всеми остальными нравственными усилиями личности.

Это очевидно на примере другого образа совершенства — как *самодостаточности*. Такое понимание совершенства наиболее последовательно было развито в стоицизме и буддизме, хотя его элементы в той или иной форме встречаются в самых разных этических доктринах. Согласно этому пониманию, совершенство заключается в полной независимости человека от преходящих обстоятельств и страстей, во внутренней свободе. В качестве идеала здесь выдвигается отрешение от мира и от всего телесного в себе, достижение особого «духа чистоты». Он достигается посредством специальных моральных упражнений — *аскезы*, как это предполагалось в стоицизме или христианстве. Однако в буддизме, например, отвергались не только наслаждения, но и всякие попечения о плоти, в том числе и аскетические (что отличало буддизм от брахманизма и джайнизма). Человек, свободный духом, по учению Будды, не отказывается от вещей и естественных потребностей, ибо его внутренняя просветленность — залог его действительной отрешенности.

Наконец, еще одно понимание совершенства предлагает нам христианская этика. В целом христианский перфекционизм представляет собой разновидность *сотериологических*[1] учений. Однако в отличие от сотериологий платоновского или *буддистского* типа, в христианстве нравственное совершенство неразрывно связано не только с представлением о вечном спасении, в котором заключается единственная цель всей жизни и деятельности человека, но и с активной практической деятельностью, направленной на преображение действительного мира по образу и подобию Бога.

Совершенствование в христианстве немыслимо без спасения от греха и обретения загробного блаженства. В отличие от буддистской этики *нирваны* христианство проповедует деятельную любовь к людям. Более того, в христианстве преобладает вера в то, что человек должен совершенствоваться во имя деятельной любви и что он реально совершенствуется только в деятельной любви. Христианство не настаивает на отрешении человека от всех своих чувственных проявлений, как это порой представляется в упрощенной критике

[1] От *греч.* soteria — спасение, оздоровление, освобождение от порчи.

христианства; человеку подсказывается путь раскрепощения, освобождения из-под власти самодовлеющих страстей.

Согласно перфекционистским представлениям христианства, каждый человек несет в себе возможность спасения, или совершенствования, для этого человеку необходимо лишь осуществить свое естественное и единственное предназначение — подчиниться воле Бога и на основе этого преобразиться и обожиться, соединившись с Богом в осуществлении идеала Богочеловека. Отсюда вытекают два нравственных императива человека в отношении Бога, или абсолюта, которые В.С. Соловьев сформулировал следующим образом:

(а) «*Имей в себе Бога*»;

(б) «*Относись ко всему по-Божьи*»[1].

Таким образом, в каждом из предложенных образов совершенства, рассмотренных на примере учений Аристотеля, Канта, стоицизма и христианства, можно выделить существенные моменты, из которых складывается обобщенное представление об этике самосовершенствования. Первое — самоограничение и личная дисциплина, второе — стойкость в исполнении долга и сознательном подчинении себя выбранной цели, третье — внутренняя свобода, четвертое — верность этическому абсолюту и пятое — непрестанные усилия по практическому осуществлению идеала. Не каждая из этих черт в отдельности специфична именно перфекционизму. Однако в названном ансамбле эти черты свойственны именно перфекционизму.

Духовность

Очевидно, что совершенным не является хорошо воспитанный и естественно, спонтанно добрый человек. Нравственное совершенство не вытекает лишь из воспитания, характера или благоприятных обстоятельств; оно представляет собой результат целенаправленных усилий человека по изменению себя, его стремления соответствовать тому образу совершенства, который содержится в нравственном идеале.

Мы уже неоднократно отмечали, что через мораль представлена одна из сторон (один из моментов) духовной жизни, что мораль

---

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Указ. изд. С. 259.

является одним из механизмов одухотворения человека. Но понятие духовности неочевидно и нуждается в дополнительном прояснении.

Духовность совершенно справедливо понимается как обращенность человека к высшим ценностям — к идеалу, как сознательное стремление человека усовершенствовать себя, приблизить свою жизнь к этому идеалу — одухотвориться.

Не всякие культурные нормы духовны. Многообразие культурного опыта включает в себя и гигиену, и письмо, и гимнастику с атлетикой, и этикет, и наслаждение, и зарабатывание денег, и извлечение прибыли и т.д. Так что культура сама по себе, без обращенности к идеалу не является духовной.

Это не значит, что гигиена или гимнастика (даже тогда, когда речь идет о гимнастике именно тела, а не «гимнастике души») непременно недуховны или бездуховны. Например, известны случаи, когда сохранение привычки ежедневно чистить зубы щеткой было не просто выполнением элементарного гигиенического требования, но формой самосохранения себя как личности в нечеловеческих условиях, а значит, противостояния нечеловеческим условиям жизни, борьбы с ними.

Возьмем другой пример — наслаждения. Исключительная склонность к наслаждениям справедливо расценивается как угроза нравственному и духовному здоровью личности. Однако в ригористичной и лицемерной социальной среде ценности наслаждения могут восприниматься как выражение личной автономии, социальной неангажированности. Следование этим ценностям может позволить индивиду проявить свою независимость по отношению к рутинным социальным регулятивам, возвыситься над обыденностью каждодневного существования.

В противостоянии природному обнаруживается духовность. Но духовность обнаруживается и в противостоянии социальности. В той мере, в какой социальность спонтанна, корыстна, адаптивна, — она бездуховна. В этом противостоянии таится возможность существенных внутренних противоречий психологического свойства. И они могут сказываться на культурном опыте человека. Как было сказано, в сфере духовной культуры человек возвышается над каждодневным, внутренне освобождается от его зависимостей (материальных, социальных, психических). Но не всякие иноположенные (и противопоставленные) каждодневности ценностные представления и нормы непременно духовны. Преодоление природного, обыденного действительно может быть выражением духовности, если не принимает формы ухода, бегства от действительности. В продолжительном или последовательном *эскапизме* человек не одухотворяется. Более того, он легко утрачивает собственную одухотворенность.

Разнообразию этих тактик ухода специальное внимание уделил З. Фрейд[1]. В соответствии с этими тактиками можно выделить несколько личностных типов — типов ухода.

Первый тип предполагает, что бегство от действительности (действительности, несущей страдания) осуществляется просто посредством того или иного рода наркотического опьянения. Любое наслаждение может рассматриваться как выражение индивидуальной автономии. Но наркотическое наслаждение (наслаждение само по себе, а не жизнь, «посаженная на иглу»: наркоман совершенно гетерономен) как будто бы дает свободу особого рода. Удовольствие всегда предполагает расслабление, снятие напряженности и, значит, пусть и временное, освобождение от забот. Уход от страданий может носить и более утонченный характер. *Второй тип* избавления от страданий, по Фрейду, заключается в минимизации человеком своей жизненной активности. В истории философии этот ход мысли первыми предложили киники[2]: если удовольствия и страдания неразрывны, то с целью освобождения от страданий достаточно отказаться от наслаждений. Назовем этот тип освобождения от страданий «*киническим*». *Третий вид* освобождения от действительности связан с возвышением уровня наслаждений, возможно, путем творчества. Наслаждение творчеством носит утонченный и в этом смысле *культурный* характер. Но «творец», как и «киник», скорее отказывается от наслаждений, чем спасает себя от страданий. *Четвертый тип* на основе интерпретации фрейдовского текста можно назвать «*ценителем*», или «*зрителем*». «Ценитель» убегает от страданий с помощью произведений искусства, посредством возведения иллюзорного мира, компенсирующего враждебность и агрессивность мира реального. Собственно говоря, наслаждения обретаются здесь в «уклонении от реальности». Конечно, сами по себе предметы, которым предаются в возвышенном порыве «ценители», «поклонники» и «зрители», могут быть эстетически насыщенными и богатыми, могут удовлетворять потребность в прекрасном. Фактически это — позиция отказа от обязанности. Более реалистичны два других типа — отшельничества и бунтарства. Отшельник отворачивается от мира, не желая иметь с ним дело, и обустраивает некую нишу, в которой удобно от него прячется. Бунтарь стремится перестроить мир сообразно собственным желаниям, прожектам, идеалу. Уход от действительности может принимать и такие «респектабельные» формы, как внутреннее недовольство миром, снисходительное пренебрежение к нему или же неучастие, принимающее форму самосовершенствования, поиска личного идеала и т.д. Однако не реализуемая в деятельности, направленной на благо другого человека, установка на совершенствование также является лишь эскапизмом — прикрытием для бездеятельности, равнодушия, эгоистического самосохранения.

Вместе с тем, как показывает социокультурный и философско-художественный опыт, любые виды практики (игровой, художественной, мистической, религиозной) даже притом, что в узких рамках этой культурной практики человек будет реализовываться

---

[1] *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой //З. Фрейд. Основной инстинкт. М., 1997. С. 431—512.

[2] *Кинизм* — философская школа в древнегреческой философии, основателем которой был Антисфен (IV в. до н.э.). Согласно киникам, высшее благо и цель жизни заключается в невозмутимости, в свободе одновременно и от наслаждений, и от страданий.

творчески и свободно, могут выливаться в бегство от действительности, если в них человек деятельно не сориентирован на самую действительность, ее *пере-осмысление* и ценностное возвышение. Таким образом, сам по себе «уход», чем бы он ни был обусловлен, не следует смешивать с духовностью. Хотя в той мере, в какой духовное инобытийно повседневному, любое «альтернативное» поведение в отношении повседневности может рождать иллюзию духовности, может восприниматься и пониматься как выражение духовности.

Духовное преодоление повседневности *индивидуализированно*. Повседневность рутинна и безлична. Она может разнообразиться *внешними* событиями. Один из способов ухода от повседневности может заключаться в организации или провоцировании событий, желательно ярких и наполненных острыми ощущениями. Но чем больше *внешних* событий увлекают человека, тем менее его бытие является индивидулизированным. Скорее наоборот, человек деперсонифицируется в событиях, которые по своему содержанию и пружинам развития внешни ему.

Без индивидуализации человеком собственной жизни невозможно одухотворение. Индивидуализацию не следует путать с индивидуализмом[1]. Речь идет о том, что творческая самореализация личности и ее духовное возвышение невозможны на пути простого подражания, пусть даже самым высоким образцам.

Преодоление повседневности не сводится и к обращению к другой повседневности (собственно говоря, это будет тот же уход). Рутинная повседневная или обыденная деятельность может наполняться некоторым ритуальным содержанием. Ритуализованная повседневность уже не воспринимается столь чуждой, ритуальность сама по себе как бы привносит в повседневность смысл. Но ни человек, ни его повседневность от этого не меняются.

Духовность не просто противостоит повседневности: она выражается в привнесении в повседневность дополнительных, но вместе с тем возвышающих, «*предстоящих*» ей смыслов. Этим объясня-

---

[1] *Индивидуализм* (от лат. individum — индивидум, особь) — понятие, обозначающее признание приоритета интереса индивида над групповым или общественным интересом; а также совокупность идей и практических принципов, согласно которым благо человека, его свобода и личностное развитие является высшей целью, а функционирование социальных институтов и групп — основой и средством для достижения этой цели. В обычной речи под индивидуализмом нередко понимают эгоизм.

ется то, что не во всех своих формах культура духовна. Во всяком случае не всегда освоение личностью культурных форм как таковых знаменует ее приобщенность к духовности. Это справедливо не только в случаях приобщения к формам массовой культуры и освоения их. «Слепое», *неосмысленное* воспроизведение высоких культурных образцов, как правило, также оказывается безличностным, неодухотворенным. К тому же привнесение в повседневность дополнительных смыслов может быть всего лишь формой развлечения, способом разнообразия повседневности. Одухотворение же предполагает работу, посредством которой происходит возвышение человека над суетой — в себе и в своем окружении, облагораживание повседневности.

В противопоставлении духовности повседневности заключается одна из важнейших характеристик духовности — *свобода*. Дух — свободен. В этом смысле выражение «свобода духа» тавтологично. Напротив, выражение «духовное рабство» — внутренне противоречиво: рабство духа есть бездуховность. Другой вопрос, всякая ли свобода — духовна? Как мы уже говорили, свобода начинается с воли, независимости; свобода закрепляется в гражданских правах. Однако отрицательная свобода и политические свободы не гарантируют личностного, духовного раскрепощения человека. Только одухотворенный человек, человек, крепкий духом, является внутренне свободным. Действительная свобода возможна как свобода конструктивная, творящая. Собственно говоря, творчество в строгом философском смысле слова и означает деятельность, в процессе которой личность свободно и конструктивно реализует себя.

Творчество лишь как форма личностного самовыражения — всегда культурно, но не непременно духовно. Творчество созидает культуру, культурные ценности. Через творчество личность реализует себя как субъект, а не просто как потребитель культуры. Вместе с тем продукты творчества сплошь и рядом могут существовать бездуховно, как вещи: спрятанные в архиве, законсервированные в музее, освоенные массовой культурой и доступные только через нее. В таком качестве ценности духовной культуры становятся одним из элементов среды, социокультурной «природы», фактором повседневности.

В творчестве парадоксальным образом можно проследить многие черты, характеризующие упоение наслаждением (см. тему 21). В личностном плане в наслаждении ценна возможность автоно-

мии — самоутверждения, независимого от обязанностей, ценна возможность отключения от каждодневности. В творчестве таится та же страстность и та же возможность самовольности, свободы и личностности, которые мы находим в опыте наслаждения. Творчество внеимперативно. В творчестве человек объективирует свои помыслы и способности и, концентрированно заявляя о себе, субъективирует те сферы культурного окружения, которые оказываются под его обаянием как творца.

Однако оно требует от творца высокой самодисциплины и постоянной жертвенности. Творчество изливается в мир. Творец принимает на себя трагическую судьбу мира. Как бы ни трактовалось творчество, его нельзя понять «со стороны». Творчество загадочно, ибо оно раскрывается только во внутреннем опыте, а это — опыт духовного томления, горения, самоотдачи, восторга от сделанного открытия, ощущения полноты и почти совершенства (пусть минутного, а нередко и просто кажущегося) собственного существования как именно личностного существования. Творчество приносит высокое наслаждение, оно прямо сопряжено опыту наслаждения. Творец может любоваться собой и произведениями своего труда, и в этом смысле творец — немного «нарцисс». Но само творчество почти всегда *аскетично*, ибо творческая деятельность требует таких усилий, самоограничения, целеустремленности, преодоления сопротивления как в себе, так и в мире, на которые трудно решиться только в уповании наслаждения, славы или материального достатка.

Путь совершенствования

Совершенствование начинается с осмысления себя и своего места в мире, со своего отношения к высшим ценностям, с предположения о собственном несоответствии этим ценностям. Но для этого индивид должен быть самосознательным, т.е. каким-то образом относящимся к себе. Но чтобы посмотреть на себя «свежим взглядом», необходимо освободиться от собственной инерции, быть внутренне свободным. Свободно можно посмотреть на себя только с какой-то определенной точки зрения. Нравственная рефлексия означает анализ самого себя с точки зрения должного. Вот и получается, что для того, чтобы решиться встать на путь совершенствования, надо самому уже нравственно опреде-

литься (что иное может значить взгляд на себя с позиций должного?).

Иными словами, появление стремления к нравственному совершенствованию возможно на основе хотя бы минимального совершенства, т.е. внутри пространства нравственности. Таков парадокс совершенства. Одним из первых его сформулировал Августин:

«Совершенство представляет собой знание человека о собственном несовершенстве»[1].

Нравственный опыт человека складывается и развивается во многом на основе осуществления им своих потребностей и интересов. Напряженности, возникающие здесь, а точнее, негативный, если не мучительный опыт неудовлетворения потребностей и интересов заставляют человека задумываться о себе и своем месте в жизни. Но какова должна быть мера неудовольствия и глубина страдания, чтобы человек обратился к совершенству. И можно ли говорить о совершенствовании и совершенстве на фоне опыта мучительной жизни? В понимании ответа на этот вопрос мы сталкиваемся с различием религиозного и секуляризованного нравственного сознания. Может быть, «человеку религиозному» легче переносить страдания: он находит утешение в Боге. Хотя «религиозный человек» верит в загробный мир и вечную жизнь души, невыносимые страдания могут быть для него знаком того, что Бог отвернулся от него, а этот факт вполне может быть истолкован и как исчерпанность, неоправданность идеала.

По библейскому сказанию, по наущению Сатаны Бог решается испытать некоего благочестивого человека по имени *Иов*, обладавшего обширным благополучным семейством и праведно нажитым несметным богатством. Испытание невыносимо. На Иова одно за другим падают все мыслимые беды, в результате чего имущество его пропадает, из всех родных у него остается только жена, его самого мучает невыносимая болезнь. Мера его несчастий столь велика, что если положить их на одну чашу весов, а на другой разместить все пески пустыни, то не перетянут они эти страдания. Таковы «*вессы Иова*». Несмотря на выпавшие на его долю сверхчеловеческие страдания, он не только сохраняет, но и укрепляет свою веру в справедливость Бога, чем достигает милость Божью и вечное спасение[2].

Нерелигиозному этическому сознанию пережить мучительные страдания может быть существенно сложнее: какова ни была бы «судьба», пославшая страдания, «человек этический» оказывается

---

[1] *St. Augustinus.* Sermo CLXX, 8. Цит. по *Татаркевич В.* Понятие совершенства в этике // В. Татаркевич. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. С. 316.

[2] См. *Рижский М.И.* Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991.

в конечном счете сам ответственным за свой облик и за свой образ. С нравственной точки зрения, вопреки любым страданиям и испытаниям должно оставаться человеком, а именно: не малодушничать, не чинить несправедливости, тем более оправдывая ее своими страданиями, не потакать своим страстям, не поддаваться искушениям и сохранять личное достоинство. В этой стойкости и самообладании духа и обнаружится высшее совершенство человека. Именно в этом смысле, как гласит китайская мудрость,

«великое совершенство похоже на несовершенство»[1].

Таков еще один парадокс совершенствования: осознание своего несовершенства знаменует начало процесса личного усовершенствования. Личность начинает свой путь к совершенству, отталкиваясь от собственного несовершенства, отказываясь от себя-несовершенного.

В этом заключается нравственный смысл практики жертвенного изменения себя. Жертвенного, ибо человек отвергает наличное в себе ради желанного и (или) требуемого возвышенного. В нравственном самосовершенствовании от человека требуется не совершенствовать то, чем он уже владеет, а устремляться к высшему, к духовному, и тем самым отказываться от приоритета себя. В утверждении мир не повторяется, но обновляется, возвышается. Такое возвышение опосредствовано отрешением от мира как мира вещного, бренного.

Самосовершенствование предполагает в человеке *смирение*. Это нравственное качество обычно ассоциируется с самоуничижением и безропотным послушанием. Когда критикуют религиозные моральные учения, указывают прежде всего на проповедь ими добродетели смирения как чреватой рабством и лицемерием, а в конечном счете духовной смертью. И в этой критике как будто есть своя правда: установка религиозной этики на то, что полнота всякого бытия заключена в Боге, ведет к тому, что человеку как таковому как будто бы уже нечего привнести от себя; ему остается только усвоить себе божественные совершенства, стараясь уподобиться божественному идеалу.

На это по поводу христианства, в частности, указывал Н.А. Бердяев: «Христианская мораль смирения и послушания недостаточна, в ней не все ценности жизни раскрываются»; она игнорирует творчество, «творчество новой

[1] Дао де цзин // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 128.

жизни»[1]. Критика такого рода указывает на безусловный факт нравственного опыта: усилие самосовершенствования не может быть навязано человеку; он должен проявить готовность и волю, чтобы осуществить себя в самосовершенствовании и при этом не подвергать скепсису свои способности и убеждения.

Однако смирение менее всего означает скептицизм и малодушие. Добродетель смирения исходит из обращенного к человеку требования освободиться от собственной гордыни, от довольства собой, своим пониманием собственного несовершенства, своей кажущейся неутомимостью в устремленности к идеалу. Когда речь идет о нравственной активности во имя духовного возвышения, человеку не следует переоценивать творчество делания самого себя. Требование смирения удерживает человека от произвола и от попыток самому сотворить для себя идеал.

«...В ту даже самую минуту, когда вы будете с ужасом смотреть на то, что несмотря на все ваши усилия, вы не только не подвинулись к цели, но даже как бы от нее удалились, — в ту самую минуту... вы вдруг и достигнете цели и узрите ясно над собою чудодейственную силу Господа, вас все время любившего и все время таинственно руководившего», — говорит старец Зосима в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (II, IV).

И наоборот, в самодовольстве и гордыне, в глухоте к абсолютному, в уповании на собственную свободу принимать или не принимать нравственный идеал и наполнять его тем или иным содержанием нет никакого усилия к самосовершенствованию. Чтобы осознать собственное несовершенство, человеку необходимо внутренне признать, что принятый порядок вещей неподобаем. В неприятии и осуждении себя и заключается *покаяние*, т.е. явно выраженное сожаление о прошлом и решимость не совершать в будущем того, что будет достойно сожаления. В строгом смысле слова эта решимость и есть добродетель как *стойкость* человека в исполнении своего долга, несмотря на естественные колебания, сомнения, скептицизм и уныние.

Таким образом, только как идея, как исходный принцип *совершенство* обнаруживается в своей противоположности несовершенству. Как процесс *совершенствование* опосредствовано рядом моментов внутреннего нравственного опыта, которые человек должен пережить, чтобы действительно продвинуться по пути к совершенству. Чем более продвигается человек по этому пути,

---

[1] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 464—465.

чем более высокие цели он ставит перед собой, тем тяжелее дается ему этот путь, тем более осознает он собственное несовершенство. И в этом заключается еще один парадокс *самосовершенствования*, который можно дополнить противоречивым и только на первый взгляд пессимистическим призывом Сальвадора Дали:

«Стремись к совершенству, но высшего совершенства тебе не достичь никогда».

Принципиальная невозможность обретения высшего совершенства не может быть основанием для прекращения усилий по принципиально возможному самосовершенствованию. Во-первых, эта возможность касается совершенствования личностью своих сил и способностей с целью преодоления внутренней разорванности, насколько это возможно. Во-вторых, предполагается, что в устремленности к идеалу совершенства личность должна не чураться мира, но, наоборот, прилагать все свои усилия к тому, чтобы в самосовершенствовании и на основе самосовершенствования совершенствовался бы и мир, хотя бы в той скромной части, которая ее окружает — как мир отношений с другими людьми и с природой. В-третьих, практическое содержание этого требования непосредственно обусловлено нравственным идеалом и в этически последовательном виде раскрывается как *заповедь любви*.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каковы источники представления о совершенстве, нравственном совершенстве в частности?
2. Каков перфекционистский смысл сформулированного В.С. Соловьевым нравственного требования: «Имей в себе Бога»?
3. Какие два аспекта характеризуют понятие совершенства?
4. Каковы основные критерии духовности?
5. Какие практические следствия вытекают из парадокса совершенства Августина?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

Карсавин Л.П. О личности //Л.П. Карсавин. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. 181—232.

Соловьев В.С. Оправдание добра //Указ. изд. С. 135—151, 246—266.

Татаркевич В. Понятие совершенства в этике //В. Татаркевич. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. С. 336—359.

Раздел IV

ПРОБЛЕМЫ ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ

✧ ✧ ✧

Мораль становится действенной основой практического поведения не сама по себе и не наряду с внеморальными нормами и психологическими мотивами, а всегда преломляясь через последние. Мы уже ссылались на мнение Канта, согласно которому во всем мире, быть может, никогда не было ни одного поступка, который был бы совершен из одного лишь уважения к нравственному закону и который не имел бы достаточных оснований помимо морали. Адекватное осмысление морального опыта требует поэтому конкретного анализа того, как мораль преломляется в тех или иных формах деятельности, сферах жизни, типовых ситуациях.

Исторически наиболее существенными являются видоизменения морали, которые связаны с национально-культурной, социально-статусной, профессиональной принадлежностью людей. В определенном смысле каждый народ, каждый класс, каждая профессия вырабатывают свою мораль. Наиболее показательны в этом отношении писаные и неписаные профессионально-нравственные кодексы, обеспечивающие достойное и общественно значимое поведение человека в рамках его профессиональной деятельности. В них особое внимание уделяется тем видимым отступлениям от общих моральных норм, которые диктуются своеобразием профессии (типичный пример — так называемая врачебная тайна, включая практиковавшееся до недавнего времени сокрытие от пациента тяжелого диагноза).

В современных условиях общественно значимый характер приобрела моральная жизнь не только в ее особенных формах, но и в индивидуальных, единичных проявлениях. Это явилось следствием многих факторов, среди которых два представляются наиболее важными.

Прежде всего речь идет об изменении реального статуса индивида в обществе, выражающемся в том, что общество в целом, в том числе и прежде всего государство, гарантированно обеспечивает его основные человеческие права, с акцентированным пристрастием оберегая их в тех случаях, когда индивид принадлежит к разного рода меньшинствам. Не только большая социальная группа или общность — народ, сословие, семья, профессия и т.д., но и отдельная личность, личность сама по себе и даже прежде всего, становится средоточием, фокусом общественной жизни.

Другим важным фактором явилось новое качественное состояние техники и технологии деятельности. Усложнились коммуникация и вся система организации социального пространства, в результате чего сбой в одном звене сказывается на состоянии системы в целом. Появились столь дорогостоящие технологические возможности, направленные на поддержание благополучия человека, прежде всего его жизни и здоровья, что каждый случай их применения становится общественно значимым событием.

Эти изменения имели одним из своих следствий интенсивное развитие прикладной этики, в рамках которой наиболее развитой и оформившейся является биомедицинская этика. Прикладная этика — не просто приложение результатов теоретической этики к практике. Она, скорее, является особой стадией развития и морали, и этики, знаменуя собой одновременно новую, более глубокую и конкретную форму их синтеза. В рамках прикладной этики теоретический анализ, общественный дискурс и непосредственное принятие морально ответственного решения сливаются воедино, становятся содержанием реальной соответствующим образом организованной общественной практики. Это — особая форма теоретизирования; теоретизирование, непосредственно включенное в жизненный процесс, своего рода теоретизирование в терминах жизни. И это — особая форма принятия ответственных решений, самой человеческой практики, когда последняя поднимается до теоретически осмысленного уровня.

Прикладная этика сложилась в последние десятилетия, наиболее бурно развивается в западных странах, так называемых *открытых обществах*, прежде всего в США. Наиболее показательными для понимания феномена прикладной этики являются проблемы, которые можно назвать «открытыми моральными проблемами». Это такие проблемы, по поводу моральной квалификации которых нет единства мнений в общественном сознании — ни среди специалистов, ни среди широкой публики. Это — смертная казнь, эвтаназия, аборты, трансплантация органов, эгоизм рыночной конкуренции и др. Они открыты в том смысле,

что *открытым* (*нерешенным*) остается вопрос о нравственно достойных способах их практического решения. Применительно к ним речь идет не просто о нарушении общепринятых моральных канонов, что было бы простой банальностью, а об отсутствии таких канонов. К примеру, норма «Не кради» никогда в своей категоричности не соблюдалась и не соблюдается. Тем не менее по вопросу о том, имеет ли она нравственный статус, серьезных споров не существует. Все знают, что воровство есть зло. С открытыми моральными проблемами дело обстоит принципиально иначе. Здесь нет согласия на уровне самих норм и ценностей. К примеру, и точку зрения, осуждающую смертную казнь, и точку зрения, утверждающую ее, одинаково аргументируют категориями справедливости и милосердия.

Более конкретно описывая своеобразие открытых проблем морали, следует указать на следующие признаки.

Во-первых, они связаны с легальными и публичными сферами жизни общества, которые поддаются рациональному регулированию и социальному контролю. Само их наличие как проблем, притягивающих к себе общественное мнение, свидетельствует о повышенных нравственных требованиях, предъявляемых к официально санкционированной институционально оформленной деятельности. К примеру, в государствах, в которых практикуется смертная казнь, по этой причине погибает значительно меньше людей, чем в уличных драках или семейных ссорах. Тем не менее не уличные драки или семейные ссоры, а смертная казнь находится под особым и пристальным вниманием общества, вызывает большие волнения и споры. Такая избирательность вполне понятна и оправдана, так как смертная казнь есть не просто убийство, а убийство, совершаемое в результате ясно сформулированной и дефинитивно выраженной воли общества. Это — сознательный акт государства.

Во-вторых, осмысление открытых моральных проблем не сводится к выработке определенной моральной позиции, оно требует также специальных знаний. Моральный выбор здесь совпадает с профессиональной безупречностью решения. К примеру, нельзя выработать нравственного отношения к проблеме трансплантации органов без ответа на вопрос о критерии жизни и на массу других специальных научных вопросов.

В-третьих, открытые проблемы представляют собой такие отступления от моральных требований, которые претендуют на моральный статус. Их можно охарактеризовать как исключения из правил, подтверждающие правило. Предполагается, что речь идет о таких исключительных ситуациях, когда лучшим способом следования норме является отступление от нее. Так, например, один из самых популярных аргументов в пользу эвтаназии[1] состоит в том, что это делается во благо того, кто обрекается на смерть.

В-четвертых, открытые проблемы морали, хотя и имеют казусный характер, тем не менее не решаются с помощью *казуистического* метода[2]. Они являются открытыми не потому, что не найдено решение, а потому, что они не имеют его. Это — прикладные и в этом смысле единичные проблемы. А понимание единичного не может иметь логически обязывающих формул. Здесь существенно важна не столько безупречность самого решения, сколько безупречность способа его принятия. Не случайно поэтому практика открытых проблем морали в современных обществах, как правило, связана с деятельностью особых *этических комитетов*, призванных обеспечить взвешенность принимаемых решений, блокировать соблазны злоупотребления, сопряженные с самой сложностью ситуации.

---

[1] Эвтаназия (греч. eu — хорошо и thanatos — смерть) — специальные действия врача по ускорению смерти безнадежного больного, обеспечивающие безболезненность умирания.

[2] Казуистическим (от латинского слова casus — случай, казус) называют метод, объясняющий частные случаи, которые по видимости противоречат общему правилу, исходя из самого этого правила путем его логически последовательного расчленения. Например, убийство тирана истолковывается таким образом, что через цепочку рассуждений подводится под общее правило, запрещающее убивать человека.

Существует два типа открытых проблем. Первый охватывает ситуации, допускающие нравственно аргументированные отступления от добра. Второй касается ситуаций, нравственно санкционирующих использование зла. Примером проблем первого типа является аборт, который в случае его нравственного оправдания претендует на то, чтобы быть исключением из общегуманистического принципа, утверждающего святость человеческой жизни. В качестве иллюстрации открытых проблем второго типа упомянем так называемую ложь во благо, когда мораль для определенных, строго обозначенных и вполне контролируемых ситуаций оправдывает отступление от категорического требования «Не лги».

Словосочетание «открытые проблемы морали» вызывает ассоциацию с термином «открытое общество». Она не случайна. Открытые проблемы морали существуют, как правило, в открытом обществе, являясь одним из выражений его плюрализма. Особо следует подчеркнуть: указанные проблемы обретают статус открытых в масштабе общества. Это вовсе не исключает, а, напротив, даже предполагает, что отдельная личность может иметь о каждой из них совершенно определенное мнение. Для отдельной личности данные проблемы могут быть и чаще всего являются вполне закрытыми.

Открытые моральные проблемы наглядно демонстрируют нормативную сущность этики. В случае этих проблем то или иное этическое решение очевидным образом оказывается той или иной моральной позицией. Обсуждая вопросы о том, допустимы ли аборты, эвтаназия и т.д. мы не только высказываем определенные, более или менее истинные суждения, но осуществляем также определенный моральный выбор. Здесь ярко обнаруживается практически обязывающая мера этических утверждений.

✧ ✧ ✧

ТЕМА 27

Рациональность и эгоизм

Весь порядок этического рассуждения как будто ведет к утверждению в жизни принципов справедливости и милосердия, однако социальная практика провоцирует или прямо обусловливает поведение, которое в ценностном плане является эгоистическим, но с прагматической точки зрения как будто бы единственно правильно и житейски оправданно. Человек сплошь и рядом оказывается в ситуациях, когда, желая быть порядочным и добродетельным, он *вынуждаем* или *ему приходится* действовать в обход, а то и вступать в противоречие с моральными принципами. Получается, что с точки зрения практической рациональности правильным оказывается эгоизм, а не справедливость и милосердие.

Эгоизм

Как уже отмечалось, *эгоизм* (от лат. ego — Я) — это жизненная позиция, в соответствии с которой удовлетворение личного интереса рассматривается в качестве высшего блага и, соответственно,

каждому следует стремиться только к максимальному удовлетворению своего личного интереса, игнорируя интересы других людей или общий интерес, а то и нарушая их.

Эгоизму противостоит *альтруизм*, такая нравственная позиция или принцип, в соответствии с которыми каждый человек должен совершать бескорыстные действия, направленные на благо (удовлетворение интересов) другого человека (ближнего) и общее благо[1].

Ценностно-императивный смысл противоположности двух позиций понятен: альтруизм и эгоизм противостоят друг другу как добро и зло, добродетель и порок. Однако в то время как зло и порок отвергаются нравственным сознанием однозначно, эгоизм не всегда воспринимается как радикально негативное явление. Моральное сознание как будто бы иногда готово отнестись к нему «с пониманием». Неправильно было бы усматривать в этом непоследовательность или компромиссность морального сознания. Скорее, надо постараться увидеть в такой «терпимости» проблему более широкую — не только нравственную, но и социальную.

«Эгоизмом» нередко называют *себялюбие*, т.е. естественное чувство самосохранения и благоволения к самому себе. Между тем себялюбие не обязательно предполагает ущемление чужих интересов. «Эгоизмом» также называют *самомнение*, или *самодовольство*, при котором благоволение к себе может в самом деле осуществляться за счет других. Но если взять эгоизм в этом втором значении, как самодовольство, под эгоизм могут быть обоснованно подведены и такая позиция, которая выражается словами: *«все должны служить моим интересам»*, и другая, которая выражается словами: *«все должны следовать моральным принципам, кроме меня, если это мне не выгодно»*, и наконец, третья, которая выражается словами: *«всем позволительно преследовать собственные интересы, как им заблагорассудится»*.

Оставим последнюю формулу. Первые две очевидно противоречат фундаментальным нравственным требованиям — золотому правилу и заповеди любви. С точки зрения золотого правила, в них, несомненно, нарушены принципы равенства и взаимности. С точки

---

[1] Асимметрия в определении эгоизма и альтруизма объясняется тем, что альтруизм действительно сформулирован как принцип и вменяется в поведение человека. Эгоизм же как правило представляет собой действительную черту поведения или характера; он не существует как принцип и *реконструируется* этикой как противоположность тому, что повелевается нравственностью.

зрения заповеди любви, они допускают использование индивидом других людей в качестве средства в достижении собственных целей. С более общей этической точки зрения, обе формулы противоречат критерию универсальности нравственных требований и универсализуемости нравственных решений и суждений. Такое отношение к себе как к безусловной ценности при отношении к другим исключительно как к средству для достижения собственных целей представляет собой крайний эгоизм и точнее называется эгоцентризмом. В таком своем выражении эгоизм усугубляет обособленность и отчужденность человека от других людей, а в той мере, в какой жадность и корысть ненасытны, — и от себя самого.

Третья формула может быть признана в качестве морально достоверной, но при определенной модификации: *«всем позволительно преследовать собственные интересы, если они не нарушают интересы других»*. Собственно говоря, она вполне вписывается в нравственную норму «Не вреди».

Нравственная узость этой нормы становится в особенности очевидной, если сопоставить ее с принципом альтруизма, как он сформулирован О. Контом: *«Живи для других»*, или — на более строгом языке морали: *«Поступай так, чтобы твой личный интерес служил чужому интересу»*. Однако эти принципы отнюдь не перечеркивают скромное «Не вреди». Более того, она сохраняет особый статус внутри морали, поскольку некоторыми моралистами высказывалась точка зрения, согласно которой допускаются некоторые исключения из требования содействовать общественной пользе, в соответствии с которыми человек, ориентируясь на счастье большего числа людей, вправе причинить некоторый вред небольшому числу людей. Чтобы предотвратить эти допущения, необходима разработка таких нравственных кодексов, которые однозначно бы устанавливали *превалирование* правила *«Не вреди»* над правилом *«Помогай ближним»*.

В третьей, надо сказать наиболее мягкой, своей версии эгоизм оказывается приемлемым для универсалистски ориентированного нравственного сознания. Но в такой своей форме эгоизм и не представляет проблемы. Эгоизм проявляется в ситуации конфликта интересов, когда индивид решается на удовлетворение личного интереса в ущерб интересу другого человека (других людей) и стремится к этому.

Рациональность действий

Действия являются рациональными в различных отношениях. *Во-первых*, это — *правильные* действия в буквальном смысле слова, т.е. действия, отвечающие установленным правилам. Напри-

мер, оплатить проезд в автобусе без кондуктора — рационально, поскольку таким образом выполняется обязанность пассажира, пользующегося правом проезда на общественном транспорте. *Во-вторых*, это — *благоразумные* действия. Многие склонные проехаться без билета надеются на то, что «авось» контролеров не будет; но сама возможность «попасться» беспокоит их не фактом штрафа, а тем, что они оказываются в постыдной ситуации, в которой их мелкое мошенничество становится явным всем; эти стыдливые (хотя и нечестные) люди, скорее, готовы оплатить проезд, чем «трястись» в ожидании возможного (пусть и мимолетного) позора. *В-третьих*, это — благоразумные, в смысле *практичные* (т.е. экономичные, сберегающие ресурсы), действия. Например, на неоплаченный проезд в автобусе может быть наложен контролером штраф, так что за поездку придется заплатить цену, многократно превышающую установленную стоимость поездки. *В-четвертых*, это — лояльные, т.е. отвечающие административным и иным установлениям и сложившимся коллективным привычкам, действия. Так, оплата проезда, помимо исполнения обязанности и во избежание штрафа, может иметь для человека и тот смысл, что каждый пассажир вносит свою толику на поддержание системы общественного транспорта. И таким образом он вступает в косвенную полемику с теми, для кого рациональность, и это, *в-пятых*, заключается в поддержании *взаимности*, сбалансированности отношений. Так, с этой точки зрения, проезд следует оплачивать, если транспорт работает, как должен работать: без нарушения расписания, а само расписание учитывает потребности пассажиров; автобусы находятся в достаточно хорошем техническом состоянии (зимой они отапливаются, а летом работает вентиляция), водители не грубят пассажирам и т.д. *В-шестых*, это — *честные* действия, т.е. такие, которые человек совершает, сохраняя и утверждая собственное достоинство, предполагая, что каждый достойный человек поступил бы на его месте так же. Наконец *в-седьмых*, это — действия, в которых наиболее полным образом учтены все возможные обстоятельства его совершения.

За разнообразием смыслов рациональности действий (а также суждений и решений) просматривается, таким образом, определенная схема: требование рациональности предполагает необходимость учета в частном более или менее общих критериев. Посредством рационализации частный случай подводится под некоторый

стандарт, ему придается значение, выходящее за рамки конкретной ситуации.

Как мы видели, смысл морали также заключается в том, что частные интересы ограничиваются ради общих интересов[1]. Правильно ли отсюда сделать вывод, что поведение «по морали» — всегда рационально?

Практическая проблема, которая здесь возникает, раскрывается в следующих вопросах: (а) всегда ли индивид должен подводить свои действия под высший (возвышающийся над ситуацией и непосредственными житейскими задачами) стандарт? (б) всегда ли рациональное поведение нравственно, а если нет, то (в) чему следует отдавать предпочтение в случае конфликта моральности и рациональности?

«Разумный эгоизм»

Установленная нами выше вариативность действительных нравственных позиций, которые нередко объединяют одним словом «эгоизм», существенна для понимания самого эгоизма. Было бы неправильно отнестись к этому анализу, как к своего рода интеллектуальной уловке, с помощью которой универсальная альтруистическая мораль, подобно Одиссею и его соратникам в Троянском коне, пробирается в удел эгоизма с тем, чтобы побороть его изнутри. Напротив, в различении формул эгоизма обнаруживается возможность того, что эгоизм не всегда несет в себе зло. Он может быть *не*злым и добрым в той минимальной степени, которая обеспечивается соблюдением требования «Не вреди».

Критики эгоизма высказывают мнение, что эгоизм является аморальной нравственной доктриной. В самом деле, если для человека главное реализовать личный интерес, то исполнение извне предъявляемых требований не является для него значимым. По логике, согласно которой личный интерес — исключителен, в

[1] Как отмечалось, и это надо повторить, с этической точки зрения, общие — это интересы которые отвечают императивно-ценностному содержанию нравственных требований, а частные — те, которые ему противоречат. Носителем общих интересов, как и частных, может быть как коллектив, так и личность; причем личность — скорее, чем коллектив, поскольку она имеет возможность быть внутренне независимой от социальных институтов и установлений. Коллектив же, сообщество в широком смысле слова, — лишь в той мере, в какой они сориентированы на обеспечение интересов входящих в них членов.

крайних ситуациях эгоист может пойти на нарушение наиболее радикальных запретов — на ложь, кражу, донос и убийство.

Но принципиальная возможность эгоизма, ограниченного требованием «Не вреди», свидетельствует о том, что исключительность частного интереса не является непременным свойством эгоизма. *Сторонники* эгоизма замечают в ответ на критику, что при определении эгоизма некорректно из вопроса о нравственных мотивах поведения (личный интерес или общий интерес) делать вывод о содержательной определенности поступков, из них вытекающих. Ведь в личный интерес индивида может входить исполнение нравственных требований и содействие общему благу. Такова логика так называемого *разумного эгоизма.*

Согласно этому этическому учению, хотя каждый человек в первую очередь и стремится к удовлетворению личных потребностей и интересов, среди личных потребностей и интересов необходимо есть такие, удовлетворение которых не только не противоречит интересам других людей, но и содействует общему благу. Таковы разумные, или правильно понятые (индивидом), интересы. Эта концепция высказывалась уже в античности (ее элементы можно найти у Аристотеля и Эпикура), но широкое развитие она получила в Новое время, как составляющая разных социально-нравственных учений XVII—XVIII вв., а также XIX в.

Как показали Гоббс, Мандевиль, А. Смит, Гельвеций, Н.Г. Чернышевский, эгоизм является существенным мотивом экономической и политической деятельности, важным фактором общественной жизни. Эгоизм как социальное качество личности обусловливается характером таких общественных отношений, в основе которых лежит полезность. Выражая «подлинные» и «разумные» интересы человека (скрыто репрезентирующие общий интерес), он оказывается плодотворным, поскольку содействует общему благу. А общий интерес не существует отдельно от частных интересов, более того, слагается из разнообразия частных интересов. Так что человек, разумно и успешно реализующий собственный интерес, способствует и благу других людей, благу целого.

У этой доктрины есть вполне определенное экономическое основание: с развитием товарно-денежных отношений и присущих им форм разделения труда любая частная деятельность, сориентированная на создание конкурентоспособных товаров и услуг и, следовательно, на общественное признание этих результатов, ока-

зывается общественно полезной. Это можно выразить по-другому: в условиях свободного рынка автономный и суверенный индивид удовлетворяет *свой* частный интерес лишь как субъект деятельности или обладатель товаров и услуг, удовлетворяющих интересы *других* индивидов; иными словами, вступая в отношения взаимопользования.

Схематически это можно выразить так: индивид N обладает товаром t, в котором нуждается индивид M, обладающий товаром t', составляющим предмет потребности N. Соответственно интерес N удовлетворяется при условии, что он предоставляет M предмет его потребности и тем самым содействует удовлетворению его интереса. Следовательно, в интерес N входит содействие интересу M, поскольку это является условием удовлетворения его собственного интереса.

Это, как мы видели (в теме 22), такие отношения, которые, регулируемые принципом равенства сил или соответствующими правовыми установлениями, объективно ограничивают эгоцентризм. В широком плане принцип взаимопользования (взаимополезности) позволяет примирять конфликтующие частные интересы. Тем самым эгоист получает ценностное основание для признания значимости, помимо своего, и другого частного интереса без нарушения приоритетности собственного интереса. Так что предметом частного интереса человека оказывается также исполнение системы правил сообщества и тем самым поддержание его целостности. Здесь напрашивается вывод о том, что в рамках такой прагматически, т.е. на пользу, успех и эффективность, сориентированной деятельности ограниченный эгоизм, во-первых, допустим, во-вторых, необходим. В случае отказа от эгоизма отношения перестают быть отношениями взаимной полезности. Хозяйственные отношения не могут строиться иначе, как именно отношения полезности, в частности, взаимной полезности. В противном случае хозяйственные усилия обречены на провал.

Однако в возникающих внутри и по поводу хозяйственной деятельности общественных связях и зависимостях теоретики разумного эгоизма усмотрели истинное выражение общественной нравственности. В этом действительно заключена основа определенного типа социальной дисциплины. Однако определенного — в собственном смысле этого слова, т.е. ограниченного, уместного в некоторых сферах социальной жизни. В разумноэгоистических учениях упускается из вида, что в условиях свободного рынка люди всесторонне зависимы друг от друга только как экономические

агенты, как производители товаров и услуг. Однако как частные индивиды, как носители частных интересов они совершенно изолированны друг от друга.

Строго говоря, концепция разумного эгоизма предполагает, что речь идет об индивиде, вовлеченном в то или иное сообщество и, стало быть, включенном в своего рода «общественный договор» — как систему взаимных прав и обязанностей. «Общественный договор» выступает как бы тем высшим (и общим) *стандартом*, который возвышает индивида над конкретностью его житейских ситуаций. Однако реальное общество гораздо сложнее. Оно не целостно. Оно внутренне противоречиво. В нем нельзя установить единые принципы рациональности (даже в ограниченных первых пяти значениях этого слова). В реальном обществе сосуществуют различные группы и сообщества, в частности конкурирующие, в том числе «теневые» и криминальные. При этом автономная личность потенциально неограниченно *отчуждена* от других людей как психологически, так и социально, и нравственно. Все это создает непосредственные условия для «выпадения» личности из-под влияния различных сдерживающих регулятивных систем и, следовательно, для «открытости» частного интереса самым разным, в том числе противосоциальным и аморальным действиям, которые не поддаются объяснению через указание на «неразумность» частного интереса и необходимость его замены «разумным» частным интересом.

Трудный вопрос, который в связи с этим возникает, касается возможных мотивов быть разумным, хотя бы разумным эгоистом. Типичный пример — безбилетный проезд в общественном транспорте. С юридической точки зрения, пассажир и транспортная компания (или муниципальные органы власти и т.д., в зависимости от того, кто выступает собственником общественного транспорта) предполагаются находящимися в определенном договорном отношении, согласно которому пассажир получает право воспользоваться проездом, принимая обязательство оплатить проезд. Сплошь и рядом пассажиры пользуются проездом, не оплачивая его. Ситуация, когда некто пользуется результатами чужих усилий, не предлагая ничего взамен, встречается не только на общественном транспорте. Однако безбилетный проезд — типичный случай такой ситуации. Поэтому в морально-правовой философии эта ситуация и возникающие в связи с ней коллизии получили название «проблема безбилетника».

Эта проблема, впервые освещенная Гоббсом и концептуально разрабатывавшаяся в наше время Ролзом, заключается в следующем. В условиях, когда коллективные блага создаются усилиями множества индивидов, неучастие в этом процессе одного индивида реально несущественно. И наоборот, если бы не предпринимались коллективные усилия, даже решительные действия одного не принесли бы никакого результата. Хотя «безбилетничество» одного или нескольких (пассажиров) не наносит прямого вреда сообществу, оно подрывает отношения кооперации. С меркантильной точки зрения, безбилетничество может восприниматься как индивидуально оправданная и, значит, рациональная линия поведения. С более широкой точки зрения, принимающей во внимание преимущества кооперации, эгоистическая точка зрения может рекомендовать сотрудничество как рациональное поведение. (Очевидно, что это — разумноэгоистическая точка зрения). Как мы видим, на разных уровнях оценки одного и того же поведения критерии рациональности оказываются разными.

В целом следует сказать, что как обоснование морали разумноэгоистические концепции представляют собой лишь утонченную форму апологетики индивидуализма. Неспроста, оказавшись не более как любопытным эпизодом в истории философско-этической мысли, они обнаруживают удивительную живучесть в обыденном сознании — как определенный тип нравственного мироотношения, который вызревает и утверждается в рамках именно прагматического умонастроения в нравственности. В исходной посылке разумного эгоизма содержится два тезиса: а) стремясь к собственной пользе, я способствую пользе других людей, пользе общества, б) поскольку добро есть польза, то, стремясь к собственной пользе, я способствую развитию нравственности. Практически же разумноэгоистическая установка выражается в том, что индивид выбирает в качестве целей собственное благо в «твердой уверенности», что это — как раз то, что отвечает требованиям нравственности. Принцип пользы повелевает каждому стремиться к наилучшим результатам и исходить из того, что польза, эффективность, успех являются высшими ценностями. В разумноэгоистической версии этот принцип получает еще и этическое наполнение, он как бы санкционируется от имени разума и нравственности. Но вопрос о том, каким образом частная польза содействует общему благу, остается открытым как именно практический вопрос.

То же самое относится к вопросу о процедурах, удостоверяющих совпадение частного и общего интересов и позволяющих проверять частный интерес на его соответствие общему интересу. Правда, общий интерес так или иначе всегда репрезентирован через различные частные интересы. Можно предположить, что социальный и культурный прогресс человечества проявляется в том, что частные интересы все большего числа людей приближаются или совпадают с общим интересом. Однако сближение общих и частных интересов не является предметом и результатом возвышенного выбора или доброго намерения, как то считали просветители и утилитаристы. Это — разворачивающийся в истории процесс

формирования такого общественного порядка, при котором удовлетворение общего интереса осуществляется посредством деятельности людей, преследующих свои частные интересы.

Как исключительное упование на «здравость» себялюбие приводит на практике к апологии эгоизма, так и стремление к волевому утверждению общего интереса как действительного интереса всех членов общества приводит с скрытому преимущественному удовлетворению интересов той социальной группы, которая провозглашает своей целью заботу об общем интересе, и... к равной бедности большинства людей, оказывающихся предметом этой заботы. Хотя в Просвещении разумный эгоизм выступает как учение, призванное раскрепостить человека, оно уже в середине прошлого века стало восприниматься как своеобразная форма обуздания и регламентации индивидуальной воли. Ф.М. Достоевский, как уже отмечалось, устами своего несчастного героя в «Записках из подполья» вопрошал о действительном смысле подведения любого поступка человека под разумные основания. Стоит задуматься над теми требованиями, которые предполагаются в качестве выражения «разумности», как станет очевидной возможность сведения всего многообразия личностных проявлений к некоторому голому, бездушному стандарту. Достоевский подметил также психологическую уязвимость упования на рационализацию себялюбивых устремлений: в учении разумноэгоистической нравственности упускается из виду особенность морального мышления как мышления индивидуального и желательно неподотчетного; стоит же указать на «правила разума», как они будут отвергнуты из одного только «чувства личности», из духа противоречия, из желания самому определять для себя, что полезно и необходимо. Иные неожиданные для просветительского, или романтического, рационализма аспекты в проблеме «разумности» выявляют философы нашего времени, отнюдь не претендующие на рационализм в его классических вариантах: до чего только не додумался изобретательный и изощренный человеческий разум. Взять, к примеру, такой непременный элемент государства, как систему наказания (совсем не обязательно в такой разветвленной форме, как ГУЛАГ, или в такой рационализированной форме, как нацистские концлагеря-крематории), — даже в самой цивилизованной современной тюрьме набирается достаточно «продуманных до мелочей мерзостей»[1], свидетельствующих о таком разнообразии в приложениях человеческого ума, которое подсказывает сдержанность и критичность в превознесении продуктов разума лишь на том основании, что они являются продуктами разума.

В явном или неявном виде учение о просвещенном эгоизме предполагало коренное совпадение интересов людей благодаря единству человеческой природы. Однако идея единства человеческой природы оказывается умозрительной для объяснения тех случаев, когда осуществление интересов различных индивидов сопряжено с достижением известного блага, которое не может быть поделено (например, в ситуации, когда несколько человек включаются в конкурс на получение стипендии для учебы в университете, или две фирмы с одинаковой продукцией стремятся к проникновению на один и тот же региональный рынок). Ни упования на взаимную благожелательность, ни надежды на мудрое законодательство или разумную организацию дела не будут способствовать разрешению конфликта интересов.

---

[1] *Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 46.

Ограничение эгоизма

Как же обеспечить действенность более широкой точки зрения? Как показывает социально-нравственная практика, у отдельного индивида нет частного интереса (пусть правильно и разумно понятого) содействовать общему благу. Поэтому необходимы специальные усилия сообщества, которые оно осуществляет через руководящие органы и уполномоченные учреждения, по борьбе против социального паразитизма и за осуществление справедливости. Справедливость же заключается в том, что каждый член сообщества безусловно вносит свой обоснованно[1] посильный вклад в совокупное общее благо.

Иными словами, справедливость основывается на ограничении эгоизма. Такое ограничение во всех случаях оказывается возможным посредством возложения на индивида обязанностей и принятия им на себя соответствующих обязательств. Однако принятие обязательств как таковое может противоречить эгоизму как позиции личности, настаивающей на исключительности частного интереса. Обязательства приемлемы эгоистом только в случае, если они отвечают его интересам. Эгоист соглашается держать слово, говорить правду, уважать других, не причинять им страданий и помогать им при условии, что таким образом он может реализовать свой личный интерес. Раз речь идет об увеличении личного блага, то добродетель и правильность поступка оказываются поставленными в зависимость от меркантильно понятой рациональности поведения. При конфликте меркантильной рациональности и моральной правильности эгоист принимает внеморальную рациональность и тем самым ставит под вопрос смысл и оправданность возложенных на него обязанностей.

Так что ограничения эгоизма необходимо должны носить не только организационный, правовой, но и моральный характер. Действенным ограничением эгоизма является *альтруизм*. Здесь, правда, альтруизм и эгоизм обнаруживаются различно: альтруизм — как принципиальное требование, которое вменяется в

---

[1] Упоминание обоснованности существенно, поскольку размер вклада должен определяться не индивидом (который может быть эгоистичным и корыстным), а сообществом. Известный принцип «*каждому — по вкладу*» (трудовому или денежному) вполне здесь уместен, разумеется, исключая чрезвычайные обстоятельства стихийных бедствий или экономического спада.

исполнение личности, эгоизм — как реальное качество индивида, как его личный принцип.

В свете этого становится ясно, что действительная этическая проблема, отраженная в дилемме альтруизм — эгоизм, заключается в противоречии не частного и общего интересов, а в противоречии *Я — Ты*, моего и чужого интереса. Как видно из определения альтруизма и самого слова «альтруизм», речь идет о содействии не общему интересу, а именно интересу другого человека, возможно, как равного, и при любых условиях — как ближнего. В этом смысле альтруизм отличается от коллективизма как принципа, ориентирующего человека на благо сообщества (группы).

Дилемма заключенного

Тупики рационализированного эгоизма в полной мере обнаруживаются благодаря одной известной интеллектуальной модели, предложенной в качестве мыслительного эксперимента в середине XX в. одним американским философом и получившей развитие в трудах многих авторов. Речь идет о модели «Дилемма заключенного». Она позволяет анализировать и демонстрировать различные варианты рациональности решений в условиях, когда кооперация частных усилий для достижения общей цели при жестком конфликте альтернатив жизненно необходима.

В этой модели отражена следующая теоретическая идея: *личный интерес может препятствовать достижению коллективной цели, которую каждый из включенных в ситуацию индивидов рассматривает как отвечающую его личным интересам.*

Ситуация, представленная в дилемме заключенного, состоит в следующем:

Два заключенных обвиняются в совершении преступления. Они находятся в разных камерах и не имеют возможности общаться друг с другом. Они знают, что у следствия нет достаточных оснований для обвинения. Окружной прокурор, желая вызвать признание, делает каждому из подследственных следующее предложение, состоящие из трех альтернатив:

а) если каждый из них признается в преступлении, то они будут приговорены к наименьшему сроку в три года;

б) если никто не признается в преступлении, то оба получают по пять лет тюрьмы;

в) если один из них признается, а другой — нет, то признавший вину приговаривается к десяти годам лишения свободы, а другой отпускается на свободу.

Как очевидно, общий интерес подследственных состоит в том, чтобы признаться в преступлении и получить трехлетний срок

(вариант *a*). Но заключенные не имеют возможности кооперироваться в принятии решения. Иными словами, они не имеют возможности совместно реализовывать свой общий интерес. Так что каждый начинает отстаивать свой личный интерес, а это ведет не к самому лучшему результату.

Так, если заключенный *A* не признается, то заключенный *B* получает десять лет в случае собственного признания и пять лет в случае, если он сам не признается. Следовательно, чтобы получить меньший срок, *B* не следует признаваться. Если *A* признает свою вину, то *B* присуждается к пяти годам в случае собственного признания и освобождается в случае, если он не признается. Следовательно, *B* опять же не следует признаваться. Стало быть, какой бы выбор ни сделал *A*, для *B* будет рациональным хранить молчание; это же касается и *A*. Но тогда оба заключенных получают по пять лет за непризнание, хотя в интересах каждого получить по три года за признание.

Но представим, что заключенные получают возможность обсудить эту ситуацию. О чем они захотят договориться? — Разумеется о совместном исполнении пункта *a* в предложении окружного прокурора. Однако каждый, убедившись, что другой убежден в необходимости и разумности сделать признание, сам не станет признаваться, чтобы самому выйти на свободу (вариант *b*).

Коллизия состоит в том, что каждый из заключенных, понимая, насколько взаимовыгодна координация их тактик, оказываются в лучшем положении, если, играя сам за себя, не признается (чтобы выйти на свободу). Но одновременное непризнание обоих не дает наилучшего для них результата (пятилетний срок).

Как показывает анализ вариантов, заключенным не удается скооперироваться, поскольку каждый из них преследует личный интерес. В этой дилемме все время предполагается, что каждый из заключенных поступает, исходя из количества лет, которые предстоит провести в тюрьме именно ему. Но представим, что в заключении оказались не эгоисты, а альтруисты, и каждый из них принимает также во внимание количество лет, присуждаемых другому. Тогда признание оказывается необходимо доминирующей стратегией.

Дилемма представляет определенный тип ситуаций, в которых: 1) необходимо принять *индивидуальное* решение относительно

стратегии поведения в условиях *совместной* деятельности; 2) отдельный участник ситуации заинтересован в преследовании общего интереса только при условии, что общий интерес преследуется всеми участниками; 3) поскольку индивидуальные интересы участников ситуации как разделенных индивидов объективно различны, в случае неведения относительно намерений другого каждый вынужден стремиться к осуществлению своего частного интереса.

У этой дилеммы есть другой вариант, который называется «Проблема координации заключенных» (ПКЗ). В отличие от дилеммы заключенного ПКЗ состоит в следующем:

По предложению прокурора,

а) если один из заключенных делает признание в совершении преступления, а другой нет, они оба осуждаются к максимальному — десятилетнему — сроку тюремного заключения;

б) если оба признаются, основное обвинение с них снимается, и они осуждаются на минимальный — годичный — срок тюремного заключения;

в) если же ни один из узников не признается в совершенном преступлении, то они освобождаются.

Как мы видим, в ПКЗ при любом повороте дела узники оказываются в равном положении. Иными словами, их частные интересы едины даже в условиях их разобщенности. Но проблема заключается в том, что для реализации своего частного интереса узники должны правильно скоординировать свои стратегии: как минимум им обоим следует признать свою вину; как максимум им обоим следует настаивать на своей невиновности. Поэтому наиболее рациональным будет сохранение молчания обоими.

Рациональным в подобных ситуациях следует считать максимизацию пользы. Рациональность стратегии заключенного *А* зависит от стратегии заключенного *В*. В условиях незнания относительно поведения другого, каждому следует исходить из предположения, что другой поступает наиболее рациональным для себя образом. Но что является для другого наиболее рациональным, в чем другой видит для себя пользу, знать с определенностью невозможно. А решение принимать надо. Единственным ключом к такому решению является несколько модифицированное золотое правило: *я принимаю решение, исходя из того, что другой принимает решение такое же, какое бы принял я.* Но фактически такой путь не предохраняет от эгоизма.

Наконец, есть еще один вариант дилеммы заключенного, в которой мыслительная ситуация выводится за ворота тюрьмы и

расширяется количественно: речь идет о координации индивидуальных усилий по достижению цели, одобряемой всеми участниками группы. Например, для уменьшения загрязнения окружающей среды владельцам автомашин предлагается добровольно поставить на моторы особые дорогостоящие приспособления. Предположим, что все владельцы машин согласны с необходимостью защиты окружающей среды и готовы потратиться на установку такого приспособления. Но автовладелец *А*, принимая решение, может исходить из двух ситуаций: а) если приспособление решится поставить только один человек, никакого эффекта улучшения окружающей среды не будет; б) если приспособление поставят все, то *А* нет смысла тратиться на его установку, так как один его автомобиль не может сильно ухудшить состояние окружающей среды. Иными словами, от действий только одного члена группы не зависит, будет ли достигнута всеми одобряемая цель.

Такого рода конфликты в реальных обстоятельствах разрешаются только благодаря включению некоторого властного органа или введению некоторых юридических санкций, которые должны побудить автовладельцев установить оберегающее окружающую среду от выхлопных газов приспособление. Но властный авторитет является внешним фактором по отношению к личному интересу, а что касается санкций, то для их принятия необходимо организованное сообщество, а для их осуществления — развитые правовые механизмы в этом сообществе. Как одно, так и другое предположение выводят рассуждение из модели, заданной дилеммой заключенного и не дают ответа на ключевой вопрос: каким образом сама по себе реализация частного интереса (при исключительной ориентации на частный интерес) может вести к достижению коллективной цели.

Очевидно, что разумноэгоистическая аргументация оказывается неуместной при попытках разрешения подобных ситуаций. Более того, разумноэгоистическая поведенческая установка практически не может быть реализована последовательно. И наоборот, рациональность, понятая как правильность, лояльность и честность оказываются наиболее действенными при необходимости координации индивидуальных стратегий в ситуациях достижения совместных целей.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем особенности этико-прикладных проблем?
2. Какие основные формулировки принципа эгоизма?
3. В чем нравственная непременность и ограниченность принципа нормы «Не вреди»?
4. Каковы критерии рациональности действий?
5. Каковы основные нормативные положения теории «разумного эгоизма»?
6. Воспроизведите содержание «дилеммы заключенного». В чем состоит ее этический смысл?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (1). С. 397—399. Мораль и рациональность. М., 1995.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 113—120, 241, 291—292.

ТЕМА 28
Благотворительность

Мы видели, что милосердие является одной из фундаментальных добродетелей и высшим нравственным требованием. В практике межчеловеческих отношений милосердие реализуется в учтивости, помощи, участливости, заботе. В практике *общественных* отношений есть свои формы милосердия, среди которых наиболее специфичной является благотворительность, или филантропия. Благотворительность нередко понимают как подачу милостыни. В мотивах и ценностных основаниях благотворительности и милостыни есть много общего. Но как определенного рода общественная практика благотворительность отличается от милостыни. *Милостыня* представляет собой индивидуальное и частное действие, как правило, она дается просто нуждающимся, даже без явной просьбы со стороны последних. *Благотворительность* же носит организованный и по преимуществу безличный характер, она осуществляется по плану, по специально разработанным программам. Именно поэтому благотворительность то и дело оказывается предметом общественных дискуссий: с одной стороны, благодаря ей решаются насущные социальные, гражданские, просветительские, научные, культурные проблемы, с другой — благотворительные акции и программы могут использоваться в политических целях, отвечающих интересам их организаторов, и в этом смысле оказываться ширмой для решения частных или корпоративных задач.

Что такое благотворительность?

Благотворительность — деятельность, посредством которой частные ресурсы добровольно распределяются их обладателями в целях содействия нуждающимся людям, решения общественных проблем, а также усовершенствования условий общественной жизни. Под нуждающимися в данном случае понимаются не только живущие в *нужде*, но и те люди (гражданские активисты, специалисты, лица творческих профессий, учащиеся) и общественные (т.е. некоммерческие и неполитические) организации, которые испытывают недостаток в дополнительных средствах для решения индивидуальных, профессиональных, культурных и гражданских

задач. В качестве частных ресурсов могут выступать как финансовые и материальные средства, так способности и энергия людей. В последние десятилетия (по крайней мере начиная с шестидесятых годов, когда получили особенное развитие так называемые неправительственные организации) сложилось устойчивое представление о благотворительности не только как о денежных и имущественных пожертвованиях, но и как о безвозмездной (добровольной, «волонтерской») деятельности — как об общественной (т.е. некоммерческой и неполитической) деятельности в собственном смысле этого слова.

Как показывает широкая мировая практика, благотворительность по большому счету представляет собой как бы оборотную сторону успешного (временами и изворотливого) бизнеса. Но одновременно она по своей природе противоположна бизнесу: бизнес стяжателен, сориентирован на извлечение прибыли, на накопление средств с целью их вложения и извлечения еще большей прибыли. Филантропия[1] же по внутреннему смыслу этой деятельности бескорыстна, с ее помощью средства распределяются, прибыль расточается. Однако кажущаяся противоположность предпринимательства и благотворительности снимается тем, что в социальном плане они во многом представляют собой разные стороны одной медали. И не случайно практически во все времена филантропия — в равной мере, как и предпринимательство — вызывала и жадный интерес, и скепсис, и подозрение как безусловно нужное, но сплошь и рядом нечистое дело. С одной стороны, в благотворительности несомненно усматривалось большое благо и возможность спасения для многих, даже вконец потерявших надежду. С другой — в благотворительности видели источник социального и морального зла, «самообман нечистой совести».

Критика благотворительности

Наиболее радикальной по негативизму является точка зрения, согласно которой благотворительность как таковая бессмысленна и безнравственна, поскольку она не исправляет, а только усугубляет положение бедных и обездоленных людей. Такая точка зрения

---

[1] *Филантропия* (греч. philia — любовь, anthropos — человек) — то же, что благотворительность.

была последовательно выражена, например, в очерке П. Лафарга «О благотворительности». Близкие аргументы высказывал и Л.Н. Толстой. Радикальные критики филантропии указывали на то, что организованная представителями высших классов благотворительность на деле является: (а) разновидностью бизнеса (порой весьма выгодного), (б) инструментом политического и идеологического влияния, (в) средством организованного развлечения для богачей, так что сплошь и рядом организация филантропической деятельности стоит бóльших денег, чем те, что идут на действительную помощь страждущим. При этом сами благотворительные мероприятия обставляются с такой помпезностью, что именно своей формой привлекают внимание, манят к себе.

Другие критики указывали на тесную зависимость между благотворительностью и властью, в частности, властью церкви, которая проповедует милосердие и настаивает на его пользе. Кто собирает милостыню, тот и распределяет ее и тем самым властвует. О том, насколько существенна эта зависимость, можно судить по тому, что наиболее решительные в новой европейской истории революции (такие, как Великая французская и Октябрькая в России) рано или поздно накладывали запрет на благотворительную деятельность. Масштабы благотворительности резко ограничены в любом тоталитарном государстве: запрещая благотворительность, государство стремится сконцентрировать в своих руках распределительные функции и увеличить тем самым собственную власть.

Насколько справедливы и корректны подобного рода критические аргументы? То, что благотворительность может быть организована как развлечение, конечно, дурно, но значит ли это, что надо отказаться от благотворительности вообще, в том числе организованной как развлечение? Так же и то, что благотворительность используется с целью достижения власти, расширения влияния, хотя бы влияния на общественное мнение, еще не повод для того, чтобы осуждать благотворительность саму по себе и отказываться от нее.

В свое время Б. Мандевиль обратил внимание на то, что мотивом благотворительности и милосердия, как правило, является желание заслужить похвалу современников, остаться в памяти потомков:

«Гордость и тщеславие построили больше больниц, чем все добродетели вместе взятые»[1].

Гордость и тщеславие не делают чести никому. К благотворительности нередко присоединяются и прагматические мотивы, когда благодаря мудрости и рачительности законодателя суммы, потраченные на благотворительность, не облагаются налогом. Если не ожидать, что благотворитель как таковой должен непременно представлять совершенный по добродетельности нравственный характер, то естественно будет признать: от того, что социально положительное действие совершается по таким корыстным мотивам, *социальная ценность* самого действия и значимость благотворительности в целом нисколько не снижается.

Опросы и исследования, проводившиеся американскими учеными (например, Р. Уитноу, Ч. Клэри, Дж. Снайдером), позволяют сделать вывод о том, что для многих американцев активное участие в благотворительных акциях и программах обусловлено, с одной стороны, желанием противостоять вездесущему меркантилизму, почувствовать себя человеком, поскольку работа не дает им такого чувства, и преодолеть чувство вины перед обездоленными и нуждающимися, а с другой — войти в группу и сохранить свою принадлежность к ней, больше узнать о чем-то, развить какие-то умения, получить информацию для карьерного продвижения и т.д. Не все из этих мотивов можно отнести к высоко нравственным, в смысле альтруистическим, однако оказывается, что и эгоистические мотивы могут работать на общее благо и способствовать тому, что число людей, вовлеченных в благотворительные программы, растет.

Вот сюжет из сводки теленовостей культурной жизни: популярный отечественный телеведущий, организатор телепроцесса и продюсер реализует крупный проект телесериала по рассказам А.П. Чехова с участием всех звезд известного московского театра. Главная задача проекта — запечатлеть замечательный актерский ансамбль. Участие в таком проекте — несомненная удача (не только творческая, но и материальная) для самих актеров, вынужденных порой ради заработка растрачивать себя на «поденных» концертах. На пресс-конференции по случаю окончания работ над проектом продюсер между делом прямо заявляет, что понимает, что, например, его популярная музыкальная программа вряд ли кого заинтересует через двадцать лет, а вот этот сериал он сможет *продавать* и через сто лет.

---

[1] *Мандевиль Б.* Опыт о благотворительности и благотворительных школах // Б. Мандевиль. Басня о пчелах. М., 1974. С. 236.

Социальные критики благотворительности неоднократно указывали на то, что с помощью благотворительности имущие классы пытаются откупиться от эксплуатируемых ими трудящихся и снять остроту социальных антагонизмов. Благотворительность в самом деле направлена на ослабление социальных противоречий. Но надо сказать, что социальные (государственные и гражданские) институты и механизмы в любом обществе призваны «амортизировать» напряжения и конфликты. И благотворительность как общественный институт, а именно, институт социальной помощи, более или менее успешно выполняет эту социально компенсирующую роль.

Нельзя не согласиться и с той трезвой мыслью, что в конечном счете принципиальные цели благотворительности — избавление общества от нищеты — могут быть решены лишь при масштабных структурных социальных преобразованиях. Однако даже при страстном стремлении к такому справедливому обществу, в котором не будет нужды в благотворительности, не следует принципиально отказываться от благотворительности в существующем несовершенном и несправедливом обществе. Если же не предаваться упованиям на возможность установления такого общественного порядка, при котором не будет нуждающихся, то нужно признать, что благотворительность (по крайней мере не как способ улучшения общества, а как помощь конкретным людям) будет необходима всегда.

Негативистская критика филантропии явно или неявно указывает на неискренность, лицемерие, двойственность филантропической деятельности. При этом не принимается во внимание, что приписываемая благотворительности двойственность не существенна для нее. Так, благотворительность, в чем бы она ни заключалась, может использоваться для камуфляжа частных интересов организаторов благотворительной акции. Но благотворительность сама по себе, например, оказание помощи больным и неимущим или поддержка молодых дарований, и камуфляж партикулярных и корпоративных интересов — явления, по природе своей различные. Своекорыстие не становится возвышеннее от того, что оказывается прикрытым филантропией. Но и филантропия сама по себе возникает отнюдь не вследствие своекорыстия и не перестает быть *фил-антропией*, т.е. человеко-любием, по изначальным своим мотивам, оттого, что своекорыстие свивает под ее крышей надежное гнездо.

Критерий эффективности

Мы видели, что требованием милосердия предписывается оказание заботы и помощи каждому нуждающемуся, тем более просящему о помощи. Не отказать в просьбе о воспомоществовании, подать милостыню — есть всего лишь учтивость, говорил Толстой. Несколько иначе — в благотворительности, хотя, как было сказано, благотворительность представляет собой одно из воплощений милосердия.

Рассуждая о счастье и независимости человека в счастье, Сенека специально оговаривал, что мудрец не станет отказываться от богатства, если оно зарабатывается или обретается праведным образом. Не откажется еще и потому, чтобы иметь возможность дарить — благотворительствовать. Но он не будет одаривать всякого:

«Он будет дарить хорошим людям или тем, которых сможет сделать таковыми. Он будет дарить с величайшей осмотрительностью, выбирая наиболее достойных, так как он помнит о необходимости отдавать себе отчет как в расходах, так и в доходах. Он будет дарить по вполне уважительным соображениям, потому что неудачный дар принадлежит к числу постыдных потерь. Его карман будет доступен, но не дыряв; из него много выйдет, но ничего не выпадет»[1].

Нельзя признать этот пассаж Сенеки вполне строгим. Предлагаемые им основания для благотворительности нуждаются в дополнительном обсуждении и уточнении. Однако Сенекой, по сути дела, первым была поставлена проблема критериев «отбора кандидатов» для помощи. Он отошел от сугубо моральной, нормативно-универсальной точки зрения, согласно которой помогать, конечно, нужно всем. Он поставил вопрос в прагматическом ключе: если всем все равно не хватит, тогда — кому?

Особенно актуальной проблема эффективности социальной помощи и распределения благотворительных средств стала в новое и новейшее время, когда процессы индустриализации и модернизации приводили к появлению массы обездоленных и невозможности обеспечения помощи им традиционными методами (типа милостыни или прямой передачи материальных ресурсов). Когда благотворительность перестала носить индивидуальный — от лица к лицу — характер, встал вопрос о социальных последствиях,

---

[1] *Сенека.* О счастливой жизни //Указ. изд. С. 186—187.

социально-экономических составляющих и в конечном счете о *справедливости* благотворительной деятельности.

В благотворительности своеобразным образом проявляется милосердие. Но в той мере, в какой благотворительность становится фактором общественных процессов и отношений, она должна проверяться на соответствие справедливости, т.е. принципу, который, в частности, регулирует баланс отданного и полученного. Трезвый прагматический расчет потребовал внести коррективы в практику благотворительности: благотворительные акции не должны нарушать равновесие обмена, снижать ценность распределяемого блага и способствовать безделью обездоленных.

Посредством благотворительной деятельности, во-первых, осуществляется право любого нуждающегося на помощь. Но, во-вторых, благотворительностью провоцируется появление надежды на помощь и формирование привычки получать помощь. Известная конфуцианская мудрость гласит, что лучше подарить голодному сеть и научить ловить рыбу, чем все время кормить его рыбой, спасая от голода. Тем самым будет удовлетворено право каждого человека на помощь, а одновременно будет дана каждому надежда на решение его проблем собственными силами.

Благотворительность, конечно, необходима нуждающимся. Вместе с тем она должна способствовать тому, чтобы число людей, нуждающихся в посторонней помощи, сокращалось. Однако именно благотворительность, организованная как профессиональная и широкомасштабная деятельность, порождает слои населения, которые обречены на иждивенчество, которые не способны, не умеют и не желают себе помочь. Поставленная на поток благотворительность обусловливает появление групп людей, которые живут за счет того, что организуют помощь бедным. Неявная заинтересованность в сохранении бедности и бедных оказывается составной частью их профессиональной мотивации. Такая общественная помощь, решая одни текущие проблемы, порождает другие, более серьезные: живущие за счет помощи в любом случае оказываются униженными, чувство зависимости порождает раздражение, злобу, становится источником дополнительного социального напряжения.

Об этом с тревогой говорили разные социальные мыслители еще в середине прошлого века. С особой остротой эта проблема встала во второй половине нашего столетия в так называемых

обществах благосостояния, развернувших широкие программы социального обеспечения. В первую очередь США, но также Канада, Германия, Швеция, Нидерланды, Франция и другие экономически развитые страны столкнулись с фактом появления массового и самовоспроизводящегося слоя иждивенцев, живущих только на пособие по бедности и ни на что другое не способных, как на получение социальной помощи.

С общесоциологической точки зрения, посредством благотворительности решаются две важные социальные функции: во-первых, функция сохранения и воспроизводства общества и, во-вторых, функция развития общества, к которой относится поддержка социально перспективных инициатив и начинаний, даже частичное осуществление которых оказывается невозможным из-за отсутствия средств.

В этой второй функции благотворительность должна иметь четкие критерии и иметь единственной целью поощрение людей в их начинаниях, а не потворствование им в их иждивенчестве. Проблема, строго говоря, заключается в том, чтобы предоставление максимальной необходимой помощи в минимальной степени поощряло людей к тому, чтобы они особенно на нее полагались. В таком виде эту проблему сформулировал Дж.С. Милль[1]. Ее теоретическое осмысление может способствовать определению критериев принятия филантропических решений, с одной стороны, и оценке эффективности филантропических действий — с другой.

Очевидно, что помощь не всегда развращает. Помощь может стимулировать инициативу, активность, изобретательность. Но для этого, за исключением случаев, когда необходимо обеспечить удовлетворение элементарных потребностей людей, сама помощь должна строиться таким образом, чтобы именно тонизировать, а не расслаблять нуждающегося, чтобы внешняя помощь не заменяла необходимости самопомощи. В этом должен состоять главный критерий любых благотворительных программ. Милль сформулировал своеобразное «прагматическое правило» благотворительности:

«Если помощь предоставляется таким образом, что положение лица, получающего ее, оказывается не хуже положения человека, обходившегося без таковой,

[1] См. *Милль Дж. С.* Основы политической экономии. М., 1981. Т. III. С. 372.

и если к тому же на эту помощь могли заранее рассчитывать, то она вредна; но если, будучи доступной для каждого, эта помощь побуждает человека по возможности обходиться без нее, то она в большинстве случаев полезна»[1].

Благотворительность, безусловно, должна спасать от голода и нищеты. Но благотворительность теряет всякий смысл, если подрывает индивидуальное трудолюбие и способность человека к самообеспечению.

Благотворительность: этика или социальная инженерия?

Переосмысление роли благотворительности в жизни общества подготовило интеллектуальную почву для смены принципиальных и прагматических приоритетов благотворительности, для изменения взгляда на благотворительность как элемент и фактор общественной жизни.

Во второй половине XIX в. в деятельности филантропических организаций, главным образом американских, происходит радикальный перелом: благотворительность все менее рассматривается как способ раздачи благ бедным; ее задача усматривается в улучшении состояния общества в целом. В частности, признается, что благотворительность призвана обеспечивать людей не предметами потребления, а средствами, с помощью которых они могут сами себе помочь; помощь, таким образом, совершенно определенно усматривается в том, чтобы нуждающиеся перестали быть зависимыми и смогли стать ответственными за свою жизнь. Но для этого сама благотворительность как целенаправленная деятельность должна была стать иной: просвещенной, научной, технологичной, контролируемой.

В отличие от старой филантропии, несшей в себе дух патернализма, новая филантропия должна стать деятельностью, имеющей в виду планомерное развитие общества и широкомасштабное улучшение жизни людей. Методология нового подхода к благотворительной помощи, заимствованная из *социальной инженерии*, заключалась в следующем: (а) сформулировать проблему в терминах объективно фиксируемых критериев; (б) определить поддающиеся контролю цели; (в) подобрать средства по реализации этих целей и достижению конструктивных практических результатов.

[1] Там же. С. 373.

Примечателен в этом плане опыт известного промышленника и впоследствии одного из крупнейших в XX в. филантропов Дж. Форда. В духе своего времени он исходил из принципа, что действительная помощь нуждающимся заключается в том, чтобы предоставить им самим возможность зарабатывать себе на жизнь. Как и Сенека, Форд выступал не против благотворительности — он выступал против расточительности: расточительно, оказывая организованную помощь, занимать физически и психически здоровыми работниками рабочие места, на которых можно использовать частичный и неквалицированный труд. Примером частного решения проблем в Детройте, где находились заводы Форда, была организация на коммерческой основе бесплатной специальной профессиональной школы для детей рабочих и рабочей молодежи. Форд практически взялся реализовать совет, предложенный Конфуцием, — учить ловить рыбу, а не раздавать ее.

Проблема не так проста. Как быть с организацией работ, например, в условиях экономического спада и роста безработицы. Стоит ли в таких условиях вкладывать благотворительно собранные деньги в обучение и создание рабочих мест, когда денег как всегда очень мало (скажем, хватает только на организацию краткого курса обучения, но не на предоставление работы по профессии) и надо выбирать между оказанием конкретной помощи конкретно нуждающемуся человеку и созданием условий для того, чтобы нуждающийся сегодня не нуждался завтра. Понятно, что первое требует несоизмеримо меньших материальных и организационных средств, чем второе.

Однако поворот в деле благотворительности не следует трактовать односторонне: отказаться от раздачи не обеспеченных трудом благ и организовать обучение и переквалификацию нуждающегося населения. Сама проблема организованного оказания помощи неоднородна по своим задачам. Вопрос не стоит таким образом, что надо перестать раздавать продукты и деньги и начать раздавать знания и умения. Люди нуждаются в разном и в разной степени. Кому-то не хватает денег, чтобы организовать выставку тропических бабочек, а кто-то не знает, чем накормить своего ребенка. Стало быть, формы помощи должны быть различными как в плане объекта (кому помогают) и предмета (чем помогают) помощи, так и в плане социальных функций самой помощи (какие задачи решаются благотворительной помощью).

Сегодня развитые индустриальные общества могут позволить себе содержание больших масс малообеспеченных людей. Современные благотворительные проекты предусматривают не только

поддержание достаточного жизненного уровня неимущих, но в широком масштабе — финансирование различных научных, образовательных, социально-культурных, экологических и т.п. программ. Однако нереалистично было бы полагать, что с их помощью действительно можно разрешить социальные противоречия даже в развитых обществах «золотого миллиарда» человечества. Более того, благотворительность сама по себе — и как система перераспределения благ, и как сфера специальной деятельности — остается источником серьезных проблем социально-этического, нравственного порядка.

Этическая критика благотворительности производит сдвиг в рассуждении с прагматических вопросов на ценностные и нормативные и подводит тем самым к более специфическим и человекоориентированным темам. Этическое рассуждение о филантропии стремится выявить ее нравственный смысл с точки зрения заповеди любви. В ходе такого рассуждения проясняется и само человеколюбие.

В этой связи представляют интерес размышления Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского о благотворительности. По сути дела исторически они относятся к тому же времени, когда в Западной Европе и в Америке происходит радикальное переосмысление социальной миссии благотворительности. В России в то время не было условий для прагматизации принципов и методов филантропии. Но осознание того, что принципы и методы филантропии должны отвечать нравственным критериям, несомненно было.

Л. Толстой всерьез задумался о проблемах благотворительности, когда взялся, воспользовавшись проходившей в 1882 г. в Москве переписью населения, за осуществление грандиозного благотворительного проекта, целью которого должно было стать избавление Москвы от нищеты. Дело в том, что, переехав незадолго до этого в Москву, Толстой столкнулся с вопиющей нищетой городских низов и крайней безысходностью их положения. В ходе предстоявшей переписи, по его мнению, можно было бы составить точное представление о жизни бедноты и размере необходимой помощи. Однако так сложилось, что он не встретил понимания ни среди попечителей филантропических организаций, ни у депутатов городской Думы, где он выступил со своим проектом. Так что к началу переписи он располагал лишь теми средствами, которые смог выделить сам и которые он получил от частных лиц. Он сам стал переписчиком в одном из бедных районов Москвы (около знаменитой Сухаревки), где, в частности, располагался крупный ночлежный дом «Ржановская крепость».

Парадокс, который обнаружил Толстой, заключался в том, что при очевидной бедности людей чрезвычайно трудно было определить, какая же помощь необходима для того, чтобы исправить их положение. Среди тысяч нищих, населяв-

ших, например, ночлежный дом, вряд ли можно было найти одного-двух, кому требовалась немедленная материальная помощь, посредством которой в самом деле можно было что-то изменить. Как заметил Толстой, в ежедневных нуждах люди сами довольно эффективно, хотя, конечно, скромно, помогали друг другу. Для большинства людей, которых он встретил и которым так хотел помочь, источник бед заключался не в каком-то отдельном событии или текущих жизненных обстоятельствах, а в самом их образе жизни. Описывая свой опыт благотворительности в книге «Так что же нам делать?», Толстой делится важным выводом, к которому он пришел на основе этого опыта: «Давать деньги некому, если точно желать добра, а не желать только раздавать деньги кому попало»[1]. Иными словами, если понимать под помощью не учтивость, не временную поддержку, а последовательные усилия по изменению жизни людей, то благотворительностью, т.е. раздачей благ, дела не решить. Нужно делать добро, избегая формальностей и налаживая настоящие человеческие отношения, т.е. беря на себя ответственность за другого человека в полной мере.

За несколько лет до этого опыта в журнале «Русский Вестник» публиковался роман «Анна Каренина», в котором затрагивались, по сути дела, те же проблемы: как восстановить справедливость в отношении обездоленных (крестьян), как можно помочь угнетенным людям. К сюжетам романа обратился Ф.М. Достоевский, чтобы высказать свое отношение к этой проблеме. Глава II февральского выпуска «Дневника писателя за 1877 г.» открывается подглавкой «Один из главнейших современных вопросов». По существу, это — вопрос о справедливости, вопрос о равенстве.

Другое дело, как понимать равенство. Для толстовского Левина преодоление неравенства заключалось бы в том, чтобы раздать имение крестьянам и пойти работать на них. Однако очевидно, что исходный конфликт тем самым не решался: даже если все имеющие раздадут, всем все равно не хватит. Раздать — это полдела. А как распорядятся своим прибытком те бедные, которых вдруг так облагодетельствовали? Готовы ли *они* к сохранению равенства? Людей разделяет не столько различие в богатстве, сколько неумение и нежелание понять друг друга. Поделившись богатством, можно установить лишь внешнее равенство. Народу же, писал Достоевский, не хватает науки, света, любви. Если с открытым сердцем, с наукой, со светом пойти к людям, «тогда богатство будет расти на самом деле, и богатство настоящее, потому что оно не в золотых платьях заключается, а в радости общего соединения и в твердой надежде каждого на всеобщую помощь ему и детям его»[2]. Категоричность, непременность, с которой Левин намеревался осуществить свои конкретные планы, таили, по Достоевскому, известную ограниченность нравственного порядка. Лучше уж ничего не предпринимать, чем делать формально, только потому, что что-то надо делать. Каждый должен отдать то, что может отдать, но сделать это следует наилучшим образом, наиболее сообразным обстоятельствам и людям.

Достоевский подходил к этому вопросу именно с нравственных позиций. Он понимал утопичность проектов установления нового нравственного порядка посредством «честного» и «благородного» перераспределения собственности. Вопрос, который он ставил, как будто уже, хотя в нравственном плане ничуть не

---

[1] *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? // Л.Н. Толстой. Собр. соч. в 22 т. М., 1983. Т. 16. С. 182.

[2] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 г.: Январь — август // Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1983. Т. 25. С. 61.

менее важен: можно ли быть моральным в аморальном обществе? Конечно, если сердце велит раздать имение, говорил Достоевский, надо раздать его. Но раздающий тем самым решает какие-то свои проблемы. Не следует думать, что именно посредством этого можно изменить положение людей и преодолеть проблемы, порождаемые непониманием и разорванностью между людьми.

И Достоевский, и Толстой в критике благотворительной практики точно указали на важные этические проблемы. Но таким образом рассуждение о благотворительности было переведено в более широкий, несомненно и нравственно, и духовно значимый, но проблемно иной план — общих нравственных задач человека, путей его самоодоления и совершенствования.

Помощь другим людям, нуждающимся — это выражение учтивости и солидарности, а действительное человеколюбие есть милосердие, в свете которого разумные аргументы утилитаризма теряют свою остроту. Милосердие не подсчитывает равенства благ, что так важно для государства или рачительного благотворительного фонда, оно сострадает и дарит. Благодеяние как нравственная задача выражается не просто в готовности поделиться, отдать, но и в готовности вырваться из ограниченности собственного эгоизма. Только бескорыстия, только самоотверженности недостаточно — необходимы понимание, сочувствие, солидарность, чтобы практически воплотить заповедь любви. Милосердие требует не только щедрости, но и духовной чуткости, и нравственной зрелости, и человеку надо самому возвыситься до добра, искоренить в себе зло, чтобы суметь другому сделать добро.

Прагматически-инженерный и этический подходы к благотворительности существенным образом дополняют друг друга. Надо иметь в виду, что этическая критика благотворительности представляет собой важный вклад в преодоление, во-первых, нравственных искажений в филантропии и, во-вторых, моральной «амбициозности» филантропии (указанием на то, что в благотворительности проявляется нравственная зрелость, но не совершенство человека). В ходе утилитаристской критики благотворительности были предложены принципиальные критерии, привнесшие в филантропическую деятельность рачительность и расчет: свободные финансовые средства и материальные ресурсы должны аккумулироваться с наибольшей эффективностью и распределяться таким образом, чтобы благо частных лиц при их желании могло максимальным образом способствовать увеличению блага общества в целом.

И хотя в рамках тех или иных благотворительных программ эти критерии инструментализируются сообразно программным целям, в основе общей оценки конкретных благотворительных программ лежит их вклад в дело процветания общества и повышения благополучия его граждан.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Каковы исторические условия благотворительности как социального явления?
2. Какие психологические, социальные и нравственные противоречия могут возникать при благотворительной деятельности?
3. Проанализируйте различные традиции в критике благотворительности и дайте им оценку.
4. Каковы возможные критерии отбора получателей благотворительной помощи и в чем состоит практический и этический смысл их выработки?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лафарг П. О благотворительности //Этическая мысль: Научно-публицистические чтения — 1988. М.: Политиздат, 1988. С. 334—363.

Сенека. О благодеянии // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 14—166.

Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Л.Н. Толстой. Собр. соч. В 22 т. М., 1983. Т. 16. С. 166—396.

ТЕМА 29
Эвтаназия

Слово «эвтаназия» буквально означает: прекрасная (легкая, приятная) смерть. В современной биомедицинской этике[1] оно приобрело терминологический смысл и обозначает безболезненное приведение безнадежно больного к смерти. Предполагается, что в особых случаях необратимой и мучительной болезни смерть может считаться благом для умирающего или, по крайней мере, не является для него злом. Речь идет о ситуациях, когда развитие фармакологии или биомедицинских технологий позволяет достаточно долго поддерживать жизнь больного, находящегося в необратимо бессознательном состоянии, либо продлевать жизнь смертельно больного и мучительно страдающего пациента. Обычно бессознательные состояния и невыносимые боли бывают в масштабе человеческой жизни кратковременными; они или быстро проходят или заканчиваются летальным исходом. Современные фармацевтические средства и биомедицинские технологии позволяют растягивать такие состояния на годы и десятилетия.

Определение эвтаназии

Возникает проблема: поддерживать ли жизнь, если она возможна только на вегетативном уровне или при невыносимых страданиях? Поддерживать ли ее на стадии комы[2]?

Особо следует подчеркнуть: эвтаназия как этическая проблема состоит не в том, каким наиболее благоприятным для безнадежного больного образом умертвить его, а в *принятии решения о проведении эвтаназии*. Речь идет о том, предоставить ли больного

[1] Биомедицинская этика или биоэтика — междисциплинарная область знания и практической деятельности, имеющая своим предметом этические проблемы, связанные с медициной (прежде всего — вызванные новыми технологиями, такие как трансплантация органов, искусственное размножение, эвтаназия и т.д.), экспериментами на человеке, отношением к живому. Бурно развивается в последние десятилетия. Термин «биоэтика» возник в 1971 г.

[2] *Кома* (греч. kōma — глубокий сон) — крайне тяжелое состояние (коматозное состояние), характеризующееся потерей сознания, расстройством функций большинства органов.

технике и природе, обрекая его на тяжелую, долгую и болезненную смерть, или путем совершения или несовершения каких-то действий помочь ему спокойно умереть. И раньше возникали ситуации, когда приходилось решать дилемму: обрекать ли человека на мучительную смерть или разом прекратить страдания; наиболее типичным был случай, когда отступающая армия оказывалась вынужденной оставлять тяжело раненных солдат где-нибудь в безводной пустыне или на растерзание хищникам. Однако предметом специальных дискуссий и устойчивого общественного интереса они стали только в настоящее время. Раньше такого рода ситуации были случайными и маргинальными, могли рассматриваться как невезение. В настоящее время их становится больше, они оказываются в известном смысле закономерными, ибо возникают на острие научно-технического прогресса и как его следствие. Возникая в рамках здравоохранения как одной из важнейших сфер общественной жизни, они требуют нормативного регулирования, а следовательно, и соответствующей аргументации, в том числе ясно сформулированной нравственной позиции.

Эвтаназия как проблема существует только для тех, кто признает гуманистический принцип безусловной ценности личности и ее жизни, в отношениях между индивидами, которые по характеру личных связей и общественных позиций желают друг другу только блага. Если отношения людей насыщены враждой и недоверием, то об эвтаназии не может быть речи, ибо она будет в этих ситуациях только еще одной прикрытой возможностью совершения зла. Внутреннее напряжение ситуации эвтаназии — ситуацией эвтаназии мы называем ситуацию нравственного выбора, когда необходимо принять решение по поводу эвтаназии, — проблемность этой ситуации в том и состоит, что она рассматривается как продолжение и конкретное выражение гуманного, нравственно уважительного отношения к тому, кому помогают умереть. Она воспринимается как исключительный случай, когда принцип гуманизма удается утвердить в своем позитивном значении через видимое отступление от него.

Различают эвтаназию *пассивную* и *активную* (критерий — позиция врача), *добровольную* и *недобровольную* (критерий — позиция пациента). Пассивная эвтаназия означает, что врач, устраняясь, не совершая действий, которые могли бы поддержать жизнь, пассивно санкционирует умирание (нередко мучительное)

больного. В случае активной эвтаназии врачом целенаправленно, по заранее принятому решению предпринимаются специальные действия, ускоряющие смерть. Добровольной называется эвтаназия, которая осуществляется по недвусмысленной просьбе больного или с предварительно выраженного его согласия (заранее и в юридически достоверной форме выражать волю на случай необратимой комы стало широко распространенной практикой в США, других странах Запада). Недобровольная эвтаназия осуществляется без непосредственного согласия больного, хотя это не значит, что она в этом случае противоречит его воле — просто он из-за болезни не может выразить свою волю и не сделал этого заранее; при этом те, кто принимают решение об эвтаназии предполагают, что, если бы больной мог выразить свою волю, он бы пожелал этого. Комбинируя эти формы эвтаназии, мы получаем четыре ситуации эвтаназии: добровольной и активной; добровольной и пассивной; недобровольной и активной; недобровольной и пассивной.

По поводу первой ситуации (добровольная и активная эвтаназия) и четвертой (недобровольная и пассивная) специалисты высказываются как «за», так и «против». По поводу третьей ситуации (недобровольная и активная эвтаназия) мнения чаще всего бывают отрицательными. Те, кто высказываются в пользу эвтаназии, как правило, имеют в виду вторую ситуацию, когда эвтаназия является добровольной со стороны больного и пассивной со стороны врача.

«За» и «против» эвтаназии

Рассмотрим общие аргументы «за» и «против» эвтаназии, касающиеся ее принципиальной допустимости. Мы будем иметь в виду прежде всего вторую ситуацию, поскольку эвтаназия представляется наиболее приемлемой тогда, когда она является добровольной и пассивной. Только в том случае, если санкционируется эта ситуация, имеет смысл говорить обо всех остальных.

Основные аргументы, высказываемые в пользу эвтаназии, можно свести к следующим трем.

1. *Жизнь есть благо только тогда, когда в целом удовольствия превалируют над страданиями, положительные эмоции — над отрицательными.* В ситуации эвтаназии этот баланс необратимо

нарушается, в результате чего жизнь становится сплошной мукой и не может уже больше быть благом, желанной целью.

Этот аргумент является очень сильным, в особенности когда мучительность жизни очевидна и нежелание человека находиться в таком состоянии удостоверено его недвусмысленно выраженной волей. И тем не менее он уязвим. Против него возможны два возражения.

Первое. При анализе допустимости эвтаназии некорректно сравнивать жизнь как страдание с жизнью как благом. В случае эвтаназии осуществляется выбор не между жизнью-страданием и жизнью-благом, а между *жизнью в форме страдания и отсутствием жизни в какой бы то ни было форме.* Страдания хуже удовольствий, отрицательные эмоции хуже положительных — в этом нет сомнения уже хотя бы потому, что данное утверждение есть логическая тавтология и жизненная банальность. Но можем ли мы сказать, что жизнь в страданиях хуже отсутствия жизни, а отрицательные эмоции хуже отсутствия всяких эмоций? Этого не берутся утверждать даже самые решительные сторонники эвтаназии. Если признать, что сама жизнь, жизнь как таковая есть благо, что она есть благо до того и независимо от того, как в ней конкретно распределяются удовольствия и страдания, что сама классификация проявлений жизни на положительные и отрицательные возможна только при общем допущении, что сама она есть нечто положительное, то при таком взгляде невозможно аргументировать нравственную оправданность эвтаназии. Жизнь есть благо и она остается благом даже тогда, когда становится по преимуществу страданием или даже сплошным страданием.

Второе. Сознательно выраженная воля к жизни и бессознательная воля к жизни — не одно и то же. Последнее также не может быть проигнорировано в этическом рассуждении. Сознательно выраженная воля к жизни возможна только при наличии бессознательной воли к жизни. Первая не может иметь безусловного приоритета перед второй. Во всяком случае надо ясно признать следующее: аргументируя допустимость эвтаназии тем, что такова сознательная воля самого больного, мы тем самым признаем, что если бы больной был в состоянии распорядиться своей жизнью, когда та по принятым меркам оказывается невыносимой, то он бы сам прекратил ее, т.е. мы фактически признаем право на

самоубийство. Однако не все, кто признает право на эвтаназию, признает право на самоубийство.

2. *Жизнь можно считать благом до тех пор, пока она имеет человеческую форму, существует в поле культуры, нравственных отношений.* Деградировав до сугубо витального, дочеловеческого уровня, она лишается этической санкции и может рассматриваться как объект, вещь и потому вопрос о ее прекращении — не более чем вопрос о том, срубить ли высохшее дерево или выполоть ли засоряющую огород траву.

Этот аргумент поражает прежде всего своей схоластической вымученностью, эмоциональной пустотой, ибо помимо внешней стороны человеческой жизни существует ее внутренняя сторона. И до какого бы зоологического, растительного уровня она не деградировала в фактическом (физиологическом, медицинском) плане, это вовсе не значит, что человек готов относиться к себе или к своим родным в таком состоянии так же, как он относится к высохшему дереву или чертополоху.

Однако рассматриваемый аргумент уязвим и в рамках бессердечной казуистики. Разумеется, человеческая, культурно-нравственная форма жизни и жизнь физическая — не одно и то же, и этика начинается со сделанного устами Сократа признания, что жизнь хорошая, достойная выше, чем жизнь сама по себе. Однако первое не существует вне второго. Человеческая форма жизни, или *жизнь достойная*, вне жизни самой по себе суть полная бессмыслица. Нравственно-ценностный мир всегда дан в чувственно-конкретной, вещественной форме. Нет матери, нет друга самих по себе вне телесной единичности данной женщины, данного мужчины, вне тех, кого я называю моей матерью, моим другом. Эта связь морального смысла с вещью, в которой он воплощен, является настолько плотной, что сама вещь предстает уже не как вещь, а как носитель (символ, знак) смысла. Здесь уместно напомнить об отношении человека к мертвым останкам своих собратьев: могилы, хранящие безжизненные кости, являются предметом благоговейного поклонения, и отношение к ним рассматривается как показатель отношения к тем людям, напоминанием о которых они являются. Если нравственное отношение к человеку распространяется на его останки, то тем более оно должно распространяться на живое тело, пусть даже исковерканное болезнью.

Но если даже отвлечься от того, что человеческое тело сплошь символично, насыщенно смыслами и является скорее фактом культуры, чем фактом природы, и рассматривать его в сугубо физическом, природном аспекте, то и в этом случае оно остается в поле нравственности — по крайней мере, в той степени, в какой мы имеем обязанности перед природой. *Жизнь даже в форме растений вызывает определенное благоговение. И вряд ли правильно отказывать в этом людям, оказавшимся на растительном уровне жизни.*

3. *Поддержание жизни на стадии умирания*, осуществляемое с помощью сложных технологий, обходится слишком дорого. А именно: средств, которые тратятся на поддержание жизни в безнадежных ситуациях, хватило бы на то, чтобы лечить десятки, сотни, тысячи людей, которые поддаются лечению.

Этот аргумент является сугубо практическим и имеет, разумеется, свое значение в пределах практических решений, связанных с распределением финансов, организацией системы здравоохранения. Но его нельзя принимать во внимание, когда речь идет о нравственном оправдании эвтаназии. Ведь в этом случае речь идет не о финансовой, социальной, психологической и прочей целесообразности эвтаназии, а о том лишь, можем ли мы считать ее нравственным актом.

Дополнительные аргументы «против»

Таким образом, мы видим, что аргументы в пользу эвтаназии не являются этически бесспорными. В дополнение к тому, что было сказано в ходе их опровержения, можно добавить следующее.

Этическая санкция эвтаназии увеличивает опасность злоупотреблений со стороны врачей и родственников. Опасность злоупотреблений, которая существует вообще, усиливается применительно к ситуации безнадежной болезни. Врачи, дорожа профессиональной репутацией, не любят пользовать умирающих больных. Родственники могут желать смерти больному из-за наследства и прочих соображений. Мораль, как известно, является одним из последних барьеров на пути разного рода злоупотреблений. Если же признать эвтаназию благим делом, то этот барьер снимается. И люди в своем поведении по отношению к умирающим в

страданиях собратьям получают неограниченные возможности для того, чтобы выдавать зло за добро, грешить с чистой совестью.

Еще одно и самое важное возражение против эвтаназии состоит в том, что она нарушает принцип святости человеческой жизни. Табу, которое она снимает, есть табу самой нравственности. Эвтаназия исходит из тезиса, что благом является не жизнь сама по себе, а жизнь в определенном качестве. Сама эвтаназия мыслится как достойный способ поведения в ситуации, когда жизнь теряет качества, которые делают ее благом. Это — тонкий софизм: из утверждения, согласно которому жизнь, нацеленная на благо, выше, чем жизнь сама по себе, делается совершенно незаконный вывод, будто жизнь сама по себе не является благом. На самом деле жизнь, нацеленная на благо (достойная жизнь), возможна только потому, что она сама по себе обладает достоинством, является благом. *В рамках мировосприятия, признающего жизнь благом, аргументировать эвтаназию невозможно.* В самом деле, признать благом жизнь как таковую значит признать, что она остается благом до тех пор, пока она есть жизнь, даже тогда, когда становится по преимуществу страданием.

В заключение сошлемся на пример, свидетельствующий, что эвтаназия является невыносимой нагрузкой на человеческую совесть. Это — так называемый случай доктора Джона Краая[1]. Доктор Краай, уже пожилой человек, был обвинен в 1965 г. в умышленном убийстве своего восьмидесятиоднолетнего пациента и друга Фредерика Вагнера. К тому времени тот уже пять лет страдал болезнью Альцгеймера — распадом высших корковых функций, никого уже не узнавал, не помнил себя и ничего не сознавал. Мучился тяжелыми болями. Чтобы прекратить страдания друга, доктор Краай тайно, никого не уведомив, ввел ему тройную дозу инсулина. Вызванный ночью к больному, он зафиксировал его смерть. Когда истина вскрылась, доктора арестовали. Отпущенный под залог, он через две недели сделал инъекцию себе и ушел из жизни. По-видимому, он ужаснулся того, что сделал. Он понял: благое, как ему казалось, дело эвтаназии на самом деле есть убийство. Такая оценка ситуации связана вовсе не с тем, что свое ужасное решение помочь умереть страдающему другу доктор

[1] См. об этом: *Огурцов А.П.* Этика жизни или биоэтика: аксиологические альтернативы // Вопросы философии. 1994. № 3.

Краай принимал в одиночестве, тайно от всех. Это обстоятельство, скорее, придало данному случаю экспериментальную чистоту, не позволив индивидуально обязывающую силу нравственного решения растворить в коллективной безответственности. Мотивы Джона Краая, врача и друга в одном лице, также были безупречны; как врач он знал о безнадежности и субъективной тяжести болезни, как друг он не имел никакой корысти, если не считать корыстью то, что он хотел освободить себя от муки видеть муки близкого человека. И если при всех этих предпосылках он усомнился в нравственной справедливости своих действий, то это значит, что он своими действиями перешел предел, переходить который запрещено нравственностью.

Таким образом, эвтаназию по существу дела вряд ли можно считать благим деянием. Такой вывод не отменяет ситуаций, когда надо принимать решение о том, продолжать или нет лечить безнадежного и мучительно страдающего больного (например, у человека нет средств, чтобы одновременно оплатить лечение двух равно близких ему людей, один из которых находится в состоянии комы, а у второго сохраняются надежды в случае дорогостоящей операции). Этот вывод лишь обязывает выбор в пользу эвтаназии всегда считать злом.

Косвенное подтверждение того, что решение об эвтаназии ни при каких обстоятельствах не может считаться нравственно безупречным, можно найти в способе его принятия. В реальном опыте современной медицины в странах, где практика эвтаназии имеет легально упорядоченные формы, соответствующие решения принимаются коллегиально, коллективно — специально предназначенными для этой цели комитетами, которые называются этическими. Туда входят лечащий врач, представители медицинского персонала и администрации больницы, священник, философ-этик, юрист, работник службы социального страхования и др. Это — коллективный орган, достаточно полно представляющий интересы общества и больного. Способ принятия решения говорит о его чрезвычайности. Оно чрезвычайно как минимум в двух отношениях: адекватно осмысленное, оно является ответственностью невыносимой тяжести и отсюда — необходимость коллективного распределения этой тяжести; будучи выходом за этически допустимые пределы, оно чревато беспредельностью злоупотреблений, отсю-

да — всестороннее представительство, чтобы более надежно блокировать возможные злоупотребления.

Осмысление практики эвтаназии, как и всей биомедицинской проблематики, является в настоящее время одной из острых, широко обсуждаемых общественных проблем.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что такое эвтаназия и каков ее нравственный смысл?
2. Какие разновидности эватаназии существуют?
3. Какие аргументы выдвигают сторонники эвтаназии?
4. Какие аргументы выдвигают противники эвтаназии?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Огурцов А.П. Этика жизни или биоэтика: аксиологические альтернативы //Вопросы философии. 1994. № 3.

Рейчелс Дж. Активная и пассивная эвтаназия //Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1990. М., 1990. С. 205—212.

Фут Ф. Эвтаназия //Философские науки. 1990. № 6.

ТЕМА 30
Смертная казнь

Одна из современных книг, направленных против смертной казни, называется: «Когда убивает государство»[1]. *Смертная казнь есть убийство, осуществляемое государством в рамках его права на легитимное насилие.* Ее можно назвать законным убийством, убийством по приговору суда. Исключительная обязанность государства, состоящая в том, чтобы обеспечивать мирную жизнь и безопасность граждан, подкреплена его исключительным правом распоряжаться их жизнью в определенных ситуациях (в частности в случае преступления норм, по поводу которых заранее известно, что их преступление наказывается лишением жизни) и создавать соответствующую карательную систему.

Историческая социология смертной казни

Государства с момента их возникновения до настоящего времени применяют смертную казнь. Но масштабы, характер, формы практики смертной казни различны. Если рассматривать ее в исторической динамике, то здесь явственно обнаруживаются следующие тенденции:

а) Уменьшается число видов преступлений, карой за которые является смерть.

Так, например, в Англии в начале XIX в. смертная казнь предусматривалась более чем за 200 видов преступлений, в том числе за карманную кражу свыше 1 шиллинга в церкви. Русский судебник XVI в. предписывал смертную казнь за 12 видов преступлений, уложение 1649 г. — более чем за 50 случаев. В настоящее время в Англии смертная казнь отменена, в России приостановлена. В странах, где есть смертная казнь, она, как правило, рассматривается в качестве крайней меры и за ограниченные виды преступлений (умышленное убийство, измена Родине и др.).

б) В прошлом смертная казнь осуществлялась публично и торжественно. В настоящее время ее публичность стала большой

---

[1] Когда убивает государство / Пер. с англ. М., 1989.

редкостью[1]. Общее правило состоит в том, что смертный приговор приводится в исполнение тайно.

В прошлом наряду с обыкновенными формами смертной казни существовали и даже превалировали ее так называемые квалифицированные формы, когда убийство совершалось в особо мучительных и поражающих воображение формах (посажение на кол, кипячение в масле, залитие металлом горла и т.п.).

Уголовное уложение императора Карла V, изданное в середине XVI в. и действовавшее в ряде европейских стран почти до конца XVIII в., предписывало осуществлять смертные приговоры в форме сожжения, колесования, четвертования, утопления, погребения заживо и т.п. А вот как, например, звучал смертный приговор бунтовщику, предводителю восставших в XVIII в. русских крестьян Емельяну Пугачеву: «Пугачеву учинить смертную казнь, четвертовать, голову взоткнуть на кол, части тела разнести по четырем частям города и положить на колеса, а после на тех же местах сжечь». Современные нормы цивилизованности уже исключают квалифицированную смертную казнь и предписывает осуществлять ее в быстрых и безболезненных формах.

в) Сокращается круг лиц, по отношению к которым может быть применена смертная казнь. Когда-то она не знала никаких исключений. В настоящее время многие законодательства исключают из этого круга детей до определенного возраста, стариков после определенного возраста, женщин.

г) В нарастающем темпе сокращается число стран, применяющих смертную казнь. Так, например, к началу Первой мировой войны смертная казнь была юридически отменена и фактически приостановлена только в 7 странах Западной Европы. А в 1988 г. она была отменена в 53 странах и приостановлена в 27 странах.

д) Наконец, еще одна тенденция состоит в том, что меняется субъективное отношение к смертной казни. Первоначально общество единодушно признавало и необходимость, и нравственную оправданность смертной казни. По крайней мере, с XVIII в. начали публично высказываться и отстаиваться противоположные суждения.

В европейском культурном регионе брешь в этом вопросе пробил итальянский юрист Ч. Бекарриа своей книгой «О преступлениях и наказаниях» (1764). После этого многие социальные

[1] Показательные публичные казни, произведенные в Чечне в 1997 г. по суду шариата, как и аналогичные акции, время от времени практикуемые в некоторых странах, воспринимаются общественным мнением за пределами стран, где они происходят, как проявление варварства, оскорбление общественной нравственности.

мыслители увязывали принцип гуманизма с требованием отмены смертной казни. Ее решительным противником был, например, К. Маркс. Против смертной казни выступали А.Н. Радищев, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, многие другие русские мыслители. Отрицательное отношение к смертной казни, обоснованное в первую очередь этическими аргументами, стало набирать силу. Во многих странах оно получило преобладание и воплотилось в законодательстве и судебной практике.

Изменение отношения к смертной казни связано с общим изменением отношения общества к государству, которое можно охарактеризовать как его правовое обуздание. Удар по смертной казни имел и имеет знаковую природу в том отношении, что является ударом против всесилия государства и предметно обозначает неотчуждаемый характер права человека на жизнь.

Хотя историческая социология смертной казни свидетельствует о том, что она все больше лишается этической санкции, теряет общественную поддержку и вытесняется из юридической практики, тем не менее отрицательный взгляд на смертную казнь все еще не является бесспорным. Дискуссии по этому вопросу продолжаются. Рассмотрим прежде всего аргументы «за» смертную казнь и возможные возражения на них.

Существуют ли этические аргументы в пользу смертной казни?

Речь идет об этических, моральных аргументах, в силу которых смертная казнь считается оправданной, не просто вынужденно принимаемой, допустимой, а именно оправданной, т.е. необходимой с точки зрения общественного блага, справедливости, гуманизма. Основными из этих аргументов являются следующие.

1. *Смертная казнь есть справедливое возмездие* и является нравственным деянием, поскольку применяется в качестве наказания за убийство.

Этот аргумент имеет наиболее широкое распространение. Он выглядит особенно сильным и убедительным, так как справедливость и в самом деле основана на принципе эквивалента. Но именно принцип эквивалента в данном случае и не соблюдается.

Убийство, за которое полагается смертная казнь, квалифицируется как преступление. Сама же смертная казнь есть акт государ-

ственной деятельности. Получается, что преступление приравнивается к акту государственной деятельности.

Смертная казнь превышает другие формы убийства по психологическому критерию. Предварительное знание о смерти, ее ожидание, расставание с родными, отвращение к палачу и многое другое делает убийство в результате смертной казни психологически более тяжелым, чем в подавляющем большинстве прочих случаев.

Эквивалентность в возмездии не соблюдается, когда силы палача и жертвы являются заведомо неравными. Все согласятся с тем, что взрослый, убивающий ребенка, которого он мог бы обезоружить и наказать каким-либо иным способом, совершает несправедливый поступок, даже если этот ребенок уже успел натворить кровавые дела. Убийца, каким бы страшным он ни был, перед лицом общества и государства еще более слаб, чем ребенок перед взрослым.

Наконец, смертную казнь нельзя считать эквивалентным наказанием тогда, когда она применяется за иные виды преступления, помимо убийства. Но и в случаях убийства она не является эквивалентной, поскольку не учитывает различных оттенков виновности.

2. Смертная казнь хотя, быть может, и несправедлива по отношению к тому, к кому она применяется, тем не менее оправдана, ибо своим *устрашающим воздействием предотвращает совершение таких же преступлений другими.*

Этот аргумент, основанный на устрашающем воздействии смертной казни, как и само это устрашающее воздействие, кажется основательным только на первый взгляд. При более глубоком подходе он легко опровергается.

Смерть преступника в смысле устрашения менее эффективна, чем его долгое, беспросветно мучительное существование вне свободы. Она действительно производит сильное впечатление, но это впечатление в памяти долго не сохраняется. Далее, если бы смертную казнь практиковали действительно ради устрашения других, то постепенно не пришли бы к тому, чтобы ее осуществлять тайно.

В случае смертной казни, как и во всех других случаях, наказание не становится причиной, предотвращающей преступление, так как преступник совершает преступление не потому, что он согласен с наступающим за это преступление наказанием и готов понести его, а потому только, что он надеется избежать наказания.

Наконец, самое главное: статистически, чисто опытным путем установлено, что применение смертной казни не уменьшает в обществе тех преступлений, за которые она применяется, точно так же, как ее отмена не увеличивает их. Это в особенности верно применительно к убийствам в обществе — наличие или отсутствие смертной казни не влияет на их количество и качественные характеристики.

Следующий хрестоматийный пример явно опровергает аргумент о том, что смертная казнь оказывает дисциплинирующее воздействие на окружающих через устрашение. В 1894 г. во время публичной казни во Франции некоего г-на Ш. один из зрителей забрался на дерево перед гильотиной, чтобы лучше наблюдать за зрелищем. Его хотели снять и потому хорошо запомнили. Через год этого человека казнили на том же месте за то же самое преступление, которое совершил г-н Ш.

3. Смертная казнь приносит благо обществу тем, что *освобождает его от особо опасных преступников.*

На это можно возразить, что общество могло бы обезопасить себя от них и путем пожизненной тюремной изоляции. Если уж говорить о благе общества, оно должно состоять в том, чтобы возместить ущерб, нанесенный преступником. А смертная казнь как раз ничего не возмещает.

4. Смертная казнь может быть оправдана гуманными соображениями по отношению к самому преступнику, ибо пожизненное, беспросветное, невыносимо тяжелое заключение в одиночной камере хуже, чем мгновенная смерть.

Во-первых, условия можно сделать более приемлемыми; во-вторых, если речь идет о гуманном отношении к преступнику, то логично было бы предоставить право выбора самому преступнику. Вообще гуманным (моральным) можно считать только такое действие, на которое получено согласие того (или тех), кого оно касается.

5. Смертная казнь есть простой и дешевый способ отделаться от преступника. Русский правовед А.Ф. Кистяковский, сам бывший противником смертной казни, очень точно писал:

«Единственное ее преимущество в глазах народов состоит в том, что она очень простое, дешевое и не головоломное наказание»[1].

---

[1] *Кистяковский А.Ф.* Исследование о смертной казни // Смертная казнь: за и против. М., 1989. С. 194.

Этот аргумент редко формулируется открыто, но он, пожалуй, фиксирует самый реальный мотив, который лежит в основе смертной казни. Через смертную казнь государство именно отделывается от преступника, демонстрируя видимую силу при своей фактической слабости. Но это лишь доказывает, что моральные соображения являются здесь десятистепенными, используются лишь в качестве прикрытия.

Этические аргументы против смертной казни

Аргументы в поддержку смертной казни не выдерживают моральной критики. Но существуют ли моральные аргументы против нее? Да, существуют. Основными из них являются следующие.

1. Смертная казнь оказывает *нравственно развращающее воздействие на общество.*

Она оказывает такое воздействие непосредственно через людей, причастных к ней, и косвенно — тем, что в обществе самим фактом наличия смертной казни утверждается мысль, будто убийство хотя бы в каких-то случаях может быть справедливым, благим делом.

Граждане получают дополнительный мотив самим выступать стражами справедливости и путем самосуда расправляться с преступниками (например, убийцей), в особенности если они придерживаются мнения, что государственные чиновники недобросовестно исполняют свои функции.

Доказательством развращающего влияния смертной казни является то, что она фактически воспринимается и практикуется как страшный порок. Она совершается только как нечеловеческое, постыдное дело: палачи скрывают свою профессию; придумываются такие способы смертной казни, чтобы вообще нельзя было узнать, кто выступает в роли палача. Прокуроры, требующие, и судьи, выносящие смертный приговор, никогда бы сами не согласились быть его исполнителями, не говоря уже о законодателях, учреждающих эту меру наказания, или о философах, оправдывающих ее.

2. Смертная казнь является *антиправовым актом.*

Право основано на равновесии личной свободы и общего блага. Смертная казнь, уничтожая индивида, уничтожает и само правовое

отношение. Это не право, а, как писал Ч. Бекарриа, «война нации с гражданином».

Правовое наказание всегда индивидуализировано, направлено сугубо на виновника. В случае смертной казни фактически наказываются также родственники преступника, ибо она оказывает на них столь сильное воздействие, что может довести до сумасшествия или самоубийства, не говоря уже о тяжелых моральных страданиях.

В праве действует принцип восстановимости наказания, что позволяет до некоторой степени делать обратимыми случаи, когда совершается судебная ошибка. Применительно к смертной казни этот принцип нарушается: того, кого убили, нельзя вернуть к жизни, как и невозможно компенсировать ему нанесенный юридической ошибкой вред.

А такие ошибки являются не такой уж редкостью. Подсчитано, что, например, в США было вынесено 349 ошибочных смертных приговоров, 23 из которых были приведены в исполнение. Известен случай из советской практики, когда, прежде чем найти настоящего убийцу-маньяка, было поймано свыше десяти лжеубийц, многие из которых «сознались» и были приговорены к смертной казни.

3. Смертная казнь нечестива и лжива в том отношении, что она явно *нарушает пределы компетенции человека.*

Человек не властен над жизнью. Жизнь есть условие человеческих деяний и необходимо должна оставаться их пределом. Кроме того, человек не может безусловно судить о виновности, а еще менее говорить об абсолютной неисправимости преступника.

Эмпирические наблюдения показывают, что смертный приговор часто производит в том, кому он предназначен, глубокий духовный переворот; приговоренный начинает смотреть на мир другими, просветленными, совсем не преступными глазами. По крайней мере, в некоторых случаях казнь, даже если она не является судебной ошибкой, осуществляется тогда, когда в этом нет никакой нужды.

Замечено, что судьи, зачитывающие смертный приговор, испытывают непроизвольное внутреннее содрогание. Данный факт, как и устойчивое отвращение к профессии палача, инстинктивное нежелание общаться с ним, можно считать неявными знаками того, что смертная казнь на самом деле есть нечто нечестивое, лживое. Об этом же свидетельствует нечеловеческий ужас, который связан с убийством.

4. Смертная казнь есть *покушение на коренной нравственный принцип самоценности человеческой личности, ее святости.* В той мере, в какой мы отождествляем мораль с ненасилием, с требованием «Не убий», смертная казнь не может иметь нравственной санкции, ибо она есть нечто прямо противоположное. Не только аргументацией, которая ее обрамляет, но и фактом своего существования смертная казнь есть попытка контрабандным путем провести мысль, будто убийство может быть человеческим, разумным делом. Отношение между смертной казнью, убийством и нравственностью совершенно точно выразил В.С. Соловьев:

«Смертная казнь есть убийство как таковое, абсолютное убийство, т.е. принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку»[1].

В заключение следует сказать, что хотя приводимые этические доводы в пользу смертной казни не обладают логической принудительностью, тем не менее они для многих людей кажутся достаточно убедительными. Общественное мнение во многих странах, в том числе в сегодняшней России, в целом склонно поддерживать практику смертной казни. Такая установка имеет силу исторической инерции, с той или иной степенью откровенности поддерживается официальной идеологией, закодирована в различных формах духовной культуры. Она имеет также корни в исторически сложившемся эмоциональном строе человека. Дело в том, что убийства, особенно когда они совершаются в изуверских формах, вызывают глубокое негодование, которое автоматически переходит в инстинктивную жажду мести. За этим стоит абсолютное неприятие убийства, желание немедленно и решительно покончить с ним. Необычайная сила этой в основе своей совершенно здоровой эмоциональной реакции заглушает взвешанный голос разума.

Конечно, мнение людей, тем более тогда, когда оно отчасти мотивировано праведным гневом, есть факт, с которым нельзя не считаться. Но не забудем, что некогда был обычай приносить людей в жертву богам и, надо думать, эта практика сопровождалась высоким душевным подъемом, а люди, которые выступали против нее, вызывали искреннее возмущение. Со временем ситуация изменилась. Люди пришли к мнению, что людей нельзя приносить в жертву — даже богам! Возникли новые представления, был

[1] *Соловьев В.С.* О смертной казни // Смертная казнь: за и против. С. 178.

сформулирован принцип «Не убий», принцип непротивления злу силой. Но в этих принципах сохранялись и сохраняются бреши: одна из них — смертная казнь. Вообще убийство считается нравственно недопустимым, за исключением тех случаев, когда это делается государством и якобы во имя самой нравственности. Ничего не мешает думать, что и в отношении этого заблуждения со временем также наступит интеллектуальное и эмоциональное прозрение общества. Современные дискуссии о смертной казни — шаг к такому прозрению.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Как исторически менялась практика применения смертной казни?
2. Какие аргументы выдвигают сторонники смертной казни? Возможна ли последовательная этическая аргументация в пользу смертной казни?
3. Каковы этические аргументы противников смертной казни?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бекарриа Ч. О преступлениях и наказаниях. М., 1995.
Когда убивает государство. М., 1989.
Смертная казнь: за и против / Сост. О.Ф. Шишов, Т.С. Парфенова. М., 1989.
Соловьев В.С. Оправдание добра //Указ. изд. С. 379—405.

ТЕМА 31
Насилие во благо?

Понятие насилия, как и само это слово в живом языке, имеет явно негативный эмоционально-нравственный оттенок. В подавляющем большинстве философских и религиозных моральных учений насилие считается злом. Категорический запрет на него «Не убий!» обозначает границу, отделяющую нравственность от безнравственности. Вместе с тем общественное сознание, в том числе и этика, допускают ситуации нравственно оправданного насилия.

Речь идет не о том, чтобы вообще насилие считать чем-то хорошим, и не о том даже, чтобы интерпретировать его в качестве нравственно нейтрального явления, которое в зависимости от обстоятельств может быть использовано как во зло, так и во благо. Речь идет о *возможности нравственного оправдания насилия в виде исключения и в рамках общего принципиально негативного нравственного отношения к нему.*

В качестве типичных примеров такой постановки вопроса можно сослаться на И.А. Ильина и Л.Д. Троцкого. И.А. Ильин написал развернутый трактат против толстовского непротивленчества с программным названием «О сопротивлении злу силою». В нем он разводит понятия насилия и физического *принуждения*: первое решительно отвергается, второе допускается, хотя и в виде крайне редкого случая. Ильин даже считает, что нравственно оправданное физическое принуждение нельзя назвать насилием и предлагает для него новый термин — понуждение, или пресечение. Его допустимость он оговаривает совокупностью таких условий (надо, чтобы речь шла о подлинном зле, чтобы оно было верно воспринято, чтобы не было других средств сопротивления, чтобы тот, кто принимает решение, вдохновлялся подлинной любовью и находился в волевом отношении к миру)[1], которые представляются маловероятными — их никогда нельзя практически удостоверить и всегда можно теоретически оспорить. Л.Д. Троцкий в работе «Их мораль и наша» пытается доказать, что без насилия нельзя противостоять самому насилию. Общество будущего он рисует без социальных противоречий, «без лжи и насилия». Однако «проложить к нему мост нельзя иначе, как революционными, т.е. насильственными средствами»[2]. Для Троцкого насилие оправдано как революционное насилие пролетариата.

---

[1] См.: *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // И.А. Ильин. Путь к очевидности. М., 1993. С. 36—41.

[2] *Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша //Этическая мысль. 1991. М., 1993. С. 230.

Проблема отношения к насилию является предметом общественных дискуссий и в этом смысле остается открытой для противоположных суждений в той части, в какой речь идет о возможности нравственно оправданных исключений из него.

Что такое насилие?

Развертывая определение насилия, данное во второй теме, необходимо сказать следующее. В его понимании есть два крайних подхода — широкий (абсолютистский) и узкий (прагматический), каждый из которых имеет свои преимущества и недостатки.

В широком смысле под насилием понимается подавление человека во всех его разновидностях и формах — не только прямое, но и косвенное, не только физическое, но и экономическое, и политическое, и психологическое, и всякое иное. При этом подавлением считается любое ограничение условий личностного развития, причина которого заключена в других людях или общественных институтах. Тем самым насилие оказывается синонимом морального зла, в него наряду с убийством включаются ложь, лицемерие, другие нравственные деформации. Расширительное истолкование понятия насилия ценно тем, что придает существенное значение его моральному измерению. Но оно имеет, по крайней мере, два недостатка: теряется собственное содержание феномена насилия; его отрицание неизбежно приобретает форму бессильного морализирования. При таком подходе к насилию исключается сама постановка вопроса о каких-либо случаях его нравственно оправданного применения.

В узком смысле насилие обычно сводится к физическому и экономическому ущербу, который люди наносят друг другу, и оно понимается как телесные повреждения, убийства, ограбления, поджоги и т.п. При таком подходе насилие сохраняет свою специфику, не растворяется полностью в родовом понятии морального зла. Его недостаток состоит в том, что насилие отождествляется с внешнеограничивающим воздействием на человека, не увязывается с внутренней мотивацией поведения. Но без учета мотивации понять феномен насилия невозможно. Есть боль вывихнутой руки. Есть боль от дубинки полицейского. В физическом смысле между ними может не быть разницы. В нравственном смысле разница огромна.

Трудности, связанные с определением насилия, получают разрешение, если поместить его в пространство свободной воли и рассматривать как одну из разновидностей властно-волевых отношений между людьми. И. Кант определял силу как

«способность преодолеть большие препятствия. Та же сила называется властью (Gewalt), если она может преодолеть сопротивление того, что само обладает силой»[1].

Власть в человеческих взаимоотношениях можно было бы определить как *принятие решения за другого*, усиление одной воли за счет другой. Насилие есть один из способов, обеспечивающих господство, власть человека над человеком. Основания, в силу которых одна воля господствует, властвует над другой, подменяет ее, принимает за нее решения, могут быть разными: а) некое реальное превосходство в состоянии воли — типичный случай: патерналистская власть, власть отца; б) предварительный взаимный договор — типичный случай: власть закона и законных правителей; в) насилие — типичный случай: власть оккупанта, завоевателя, насильника.

Насилие — не вообще принуждение, не вообще ущерб жизни и собственности, а такое принуждение и такой ущерб, которые осуществляются вопреки воле того или тех, против кого они направлены. Насилие есть узурпация свободной воли. *Оно есть посягательство на свободу человеческой воли.* В понятии насилия существенно важными являются два момента: а) то, что одна воля пресекает другую волю или подчиняет ее себе; б) то, что это осуществляется путем внешнеограничивающего воздействия, физического принуждения.

Понятие насилия имеет достаточно конкретное и строгое содержание, его нельзя отождествлять с любой формой принуждения. Насилие как определенную форму общественного отношения следует отличать, с одной стороны, от инстинктивно-природных свойств человека, а с другой стороны, от других форм принуждения в обществе, в частности, патерналистского и правового.

Предлагаемое определение насилия оставляет открытым для рационально аргументированного обсуждения вопрос об этичес-

---

[1] *Кант И.* Критика способности суждения //И. Кант. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 5. С. 268.

кой оправданности тех или иных его форм и проявлений. Ведь проблема оправданности насилия связана не вообще со свободой воли, а с ее нравственной определенностью, с ее конкретно-содержательной характеристикой в качестве доброй или злой воли.

Добро против зла?

Насилие является одним из способов поведения в конфликтных ситуациях особого рода, когда *конфликтующие стороны радикально расходятся в мнениях о добре и зле: то, что для одних добро, другие считают злом и наоборот.* Уточним: не мораль является предметом разногласий, а сами разногласия, касающиеся конкретных интересов, сами различия жизненных позиций доводятся до морального противостояния. Решение в пользу насилия всегда означает, что тот, кто принимает данное решение, проводит между собой и тем, против кого оно направлено, окончательный водораздел. Моральное противостояние есть окончательное противостояние, которое запечатывает узкий путь человеческого сотрудничества и открывает широкую дорогу в запредельную реальность, в которой оппонент становится врагом, аргумент — оружием, симпозиум — полем битвы. При этом, поскольку каждая из противоборствующих сторон считает, что она выступает от имени добра, а противоположная воплощает зло, то происходит демонизация конфликта.

Если принять такую логику и предположить, что добро и зло на самом деле бегают каждое на двух ногах, то насилие как способ их взаимоотношения выглядит вполне обоснованным. В ситуации, когда блокировать зло нельзя иначе, как уничтожив или блокировав его носителей, совершить насилие так же естественно и справедливо как, например, очистить тело от паразитов.

Без разделения людей на добрых и злых было бы совершенно невозможно этически аргументировать насилие. Жизненные и исторические наблюдения подтверждают это. Практике насилия, как правило, предшествует определенная моральная демагогия, своего рода идеологическая «артподготовка», направленная на то, чтобы превратить оппонента во врага, вывести за пределы разума и морали, изобразить его как воплощение дьявольского начала, с которым невозможно и даже недопустимо никакое иное обращение помимо насильственного.

Вопрос об обоснованности насилия сводится к вопросу о том, правомерно ли делить людей на добрых и злых. На этот вопрос следует ответить отрицательно. Такое разделение означает, что одна воля признается исключительно (безусловно, абсолютно) доброй, а другая исключительно (безусловно, абсолютно) злой. Но ни то, ни другое невозможно, по крайней мере, в силу двух причин.

Во-первых, безусловно добрая и безусловно злая воля представляют собой противоречия определения. Безусловно добрая воля, предполагающая и осознающая себя в качестве таковой, невозможна в силу парадокса совершенства (святой, считающий себя святым, святым не является). Безусловно злая воля невозможна, потому что она уничтожила бы саму себя: ведь, будучи безусловно злой, она должна быть злой, т.е. изничтожающей, и по отношению к самой себе.

Во-вторых, понятия безусловно доброй и безусловно злой воли фактически отрицают понятие свободной воли, а тем самым и самих себя. Воля не может считаться свободной, если ее свобода не доходит до свободы выбора между добром и злом, и она перестает быть свободной, если теряет возможность такого выбора. А там, где нет свободы выбора, не может быть и вменения, нравственно ответственных решений. Индивида, воля которого была бы безусловно злой, т.е. злой беспричинно, изначально, злой до такой степени, что она даже не знает о возможности иного состояния, следовало бы признать существом психически невменяемым. Как, впрочем, и того, чья воля была бы безусловно доброй. Осуждать одного так же бессмысленно, как и восхвалять другого. Если бы можно было помыслить безусловно добрую или безусловно злую волю, то первую нельзя было бы считать доброй, а вторую — злой.

Понятия безусловно злой воли и безусловно доброй воли могут существовать в человеческой практике только как идеальные конструкции, некие точки отсчета, но не как характеристики реальных воль, и при этом они могут существовать не как логически строгие понятия, а как эмоционально насыщенные образы, призванные устрашать, вдохновлять, но не доказывать. Не случайно их персонификация в опыте культуры приобрела нечеловеческие обличья дьявола и Бога и осуществлялась всегда за пределами философии.

Самое сильное и до настоящего времени никем не опровергнутое возражение против насилия заключено в евангельском рассказе

о женщине, уличенной в прелюбодеянии и подлежащей, по канонам Торы, избиению камнями. Как известно, в том рассказе Иисус, призванный фарисеями осуществлять правосудие, предложил бросить первый камень тому, кто сам безгрешен. Таких не нашлось. Иисус сам также отказался быть судьей. Люди — не ангелы, никто не обладает привилегией выступать полномочным представителем добра и указывать, в кого бросать камни. И если кто-то берет на себя нравственное право объявить других носителями зла, то ничто не мешает другим сделать то же самое по отношению к нему. Ведь речь идет о ситуации, когда люди не могут прийти к соглашению по вопросу о том, что считать добром, а что считать злом.

Если враждующие стороны имеют одинаковое право выступать от имени добра (а они имеют такое право, так как сама вражда возникает из-за отсутствия общего, обязывающего обе стороны понятия добра), то это как раз означает, что они своей враждой выходят за рамки морали и вступают в сферу, где решения принимаются не силой разума, а безумием силы.

Насилие по определению находится вне морали. Его можно назвать правом силы. Оно разрывает человеческие связи в качестве человеческих, т.е. таких, которые поддаются регулированию на основе доводов разума и в пространстве человеческой речи. Насилие означает провал из цивилизации в дикость, в так называемое *естественное состояние*, где каждый из индивидов или каждая их природная совокупность (стадо) несут в себе критерии собственной правоты. Основной признак естественного состояния, наиболее развернутое понятие которого мы находим у Т. Гоббса, состоит в том, что оно является донравственным состоянием. Когда Гоббс говорит, что естественное состояние есть состояние войны всех против всех, то это вовсе нельзя понимать как характеристику зоо природной реальности. Естественное состояние есть идеальная конструкция, призванная показать, какими были бы отношения между индивидами, если бы они не упорядочивались, не умерялись силой этико-правовых законов разума. Субъекты естественного состояния — не реально существующие зоологические особи, а гипотетические человеческие индивиды, вырванные из контекста собственно человеческих отношений. Они не только расходятся между собой в конкретном понимании жизни, но и руководствуются окончательным убеждением, что у них вообще нет ничего общего.

О морали в ситуации насилия допустимо говорить только в аспекте преодоления этой ситуации, поскольку сама мораль начинается там, где кончается насилие. Качественный скачок, связанный с переходом от биологического существования к историческому, в решающей мере связан с качественным изменением соотношения между насилием и ненасилием как различными способами взаимоотношений между особями.

Есть мнение, что основной движущей и очищающей силой истории является насилие. Оно ложно. На самом деле *само существование человечества доказывает, что ненасилие превалирует над насилием.* Если бы это было не так, то человечество бы до настоящего времени не сохранилось, подобно тому, например, как в достаточно долгой перспективе не может сохраниться город, в котором количество домов, сгорающих в пожаре, превышает количество домов, возводимых вновь. Превалирование ненасилия над насилием не является привилегией человеческой формы жизни. Это — существенная основа жизни вообще. Жизнь сама по себе, во всех ее формах есть асимметрия в сторону ненасилия, созидания. Как говорил Ганди, «если бы враждебность была основной движущей силой, мир давно был бы разрушен, и у меня не было бы возможности написать эту статью, а у вас ее прочитать»[1]. Особенность человеческой формы жизни состоит в том, что здесь преодоление насилия становится сознательным усилием и целенаправленной деятельностью. В известной мере можно сказать, что превалирование человеческой формы жизни над другими, в результате чего осуществляется переход от биосферы к ноосфере, является следствием успехов в деле обуздания насилия. Рассматривая под этим углом историю человечества, в ней, помимо самого возникновения человека, можно выделить два переломных этапа.

Первый этап связан с ограничением вражды между человеческими стадами (ордами) на основе закона равного возмездия (талиона). Второй — с возникновением государства.

Равное возмездие

Каковы были отношения между выходящими из животного состояния человеческими ордами, какова была мера их агрессивности

[1] *Ганди М.* Сатьяграха //Ненасилие: философия, этика, политика. М., 1993. С. 168.

на общем биологическом фоне борьбы за существование — особый вопрос, для ответа на который у нас нет исчерпывающих фактических данных. Однако есть вполне достаточно оснований полагать, что эти отношения характеризовались ничем не ограниченной потенциальной враждебностью. Один каннибализм дает наглядное представление о том, до каких пределов (точнее: беспредельности) могла в случае необходимости доходить враждебность древнейших людей.

Талион[1], обязывавший руководствоваться в насильственных акциях за пределами кровно-родственного объединения правилом равного возмездия, клал конец неограниченной, уводящей в регресс враждебности между «своими» и «чужими». (О мести внутри рода речи не могло быть, поскольку род действовал как единое целое.) Это ограничение насилия лежит в основе всей структуры первобытнообщинного строя, так называемой варварской эпохи. Обязанность кровной мести в рамках талиона является одним из специфических и непременных признаков рода.

Представление о равном возмездии составляют в историческом смысле первую, а в общечеловеческом смысле самую элементарную и универсальную форму справедливости. Справедливость, понимаемая как равное возмездие, свойственна всем древним племенам, с ней мы встречаемся в ветхозаветной этике Моисея, у ранних греческих философов. Ее следы и проявления можно наблюдать до настоящего времени в общественных нравах.

Существенно важно подчеркнуть, что *справедливым в данном случае считается не насилие, а его ограничение* — тот факт, что насилие не может выйти за поставленную ему разумом границу. Тому, кто совершает насилие, талион дает знать, что он с неотвратимостью получит такой же ответ: выпущенная стрела по неотвратимому закону обернется бумерангом и вернется к нему в его собственном лице или лице его ближайших сородичей. Того, кто отвечает на насилие, талион обязывает ограничивать жажду мести правилом равного возмездия, что, как свидетельствуют этнографические наблюдения, также дается нелегко (основная трудность первобытного социума состояла не в том, чтобы побуждать людей к мести, а в том, чтобы сдерживать их мстительные чувства).

Только при неисторическом, абстрактно-морализирующем взгляде на талион можно утверждать, что он является апологией

[1] *Талион* (talio) — латинский термин, означающий возмездие путем нанесения равного ущерба.

насилия и призван поддерживать в человеческой душе пламя гнева. На самом деле, если учесть, что талион был первой формой собственно нравственного отношения к насилию, и рассматривать его в ряду с другими предшествующими и последующими человеческими опытами в этом вопросе, то станет очевидно, что он *представляет собой шаг в сторону от насилия*, предназначен гасить в человеческой душе пламя мстительного гнева. Если вообще можно говорить о моральной позиции в ситуации силового противостояния, то она состоит в том, чтобы *взаимно признать право силы*. Сохраняя за противником такое же право решить вопрос силой, какое человек приписывает себе, он переходит очень важный рубеж на пути, который ведет от насилия к морали. Этот переход исторически материализовался в принципе и практике талиона.

Талион не делает «чужого» «своим». Но он так ясно обозначает ближнюю и дальнюю границу между «чужими» и «своими», столь категорично *обязывает их к взаимности во вражде*, что уже перестает быть моментом самой враждебности, а становится формой выхода из нее. Талион задает общую основу, соединяющую «своих» и «чужих» через *взаимное уважение друг друга как людей, умеющих защитить свое достоинство силой*. Уважение права на утверждение себя силой, закрепленное в культуре в значительной степени благодаря социально-исторической практике равного возмездия, обнаружилось впоследствии в разнообразных формах. Среди них особо следует отметить такой парадоксальный феномен как *война по правилам* (когда считается необходимым заранее предупредить о нападении, вооруженному запрещается драться с безоружным, пленным гарантируется человеческое обхождение и т.д.).

В ряде языков первобытных народов слово «человек» совпадает с самоназванием собственного племени. Видимо, некогда представители других человеческих стад не считались за людей и подлежали такому же обхождению, как все прочие зоологические особи. По сравнению с этими древнейшими временами вражда, урегулированная нормами талиона, явилась огромным шагом вперед: талион связывал представителей разных племен тем, что уравнивал их как врагов. Эта же идея уравнения во вражде лежит в основе последующей регламентации вооруженной борьбы.

Взаимное признание права силы является также по нравственному критерию честности более высокой точкой зрения по сравнению с позицией, которая мобилизует моральные аргументы для

обоснования насильственной деятельности. *Моральная аргументация не смягчает насилие, а, напротив, усугубляет его.* Она, во-первых, переводит насилие из жизненной необходимости в обязанность, как в известной басне И.А. Крылова «Волк и ягненок», где волк не удовлетворяется естественным основанием своего хищничества, состоящего в том, что ему хочется есть, а пытается дать делу «законный вид и толк». Во-вторых, она не ограничивает насилие победой, а доводит его до унижения и даже уничтожения противника. В этом случае проигравший считается не просто бессильным, он еще плюс к тому объявляется виновным. Различие между обычным насилием, основанным на взаимном признании права на борьбу, уравнивающим их в праве утверждать себя силой, и морально аргументированным насилием, когда считается, что одна сторона имеет право на вооруженную борьбу, а другая такого права лишена, различие между этими формами насилия наглядно обнаруживается на примере различий между обычными и гражданскими войнами. В отличие от войн между разными странами, гражданские войны всегда имеют идейно-нравственную подоплеку, и они же характеризуются несравненно большей жестокостью, чем первые. Точно так же в войнах между странами, когда они ведутся под идеологическими знаменами и во имя якобы нравственных целей, сходят на нет взаимодействующие правила борьбы, нарастает бессмысленная жестокость, выходящая за рамки собственно военных целей[1].

Насилие и государство

Вторым качественным скачком в ограничении насилия явилось возникновение государства. Отношение государства к насилию, в отличие от первобытной практики талиона, характеризуется тремя основными признаками. Государство а) *монополизирует насилие,* б) *институционализирует его* и в) *заменяет косвенными формами.*

Государство обозначает такую стадию развития общества, когда обеспечение его безопасности становится специализированной функцией в рамках общего разделения труда. С этой целью право

[1] См.: *Оссовская М.* О некоторых изменениях в этике борьбы // *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1987. С. 490—511.

на насилие локализуется в руках особой группы лиц и осуществляется по установленным правилам. Подобно тому, как появляются ремесленники, земледельцы, купцы и т.д., появляются также стражи (воины, полицейские), призванные защищать жизнь и собственность людей как от их взаимных посягательств, так и от внешней экспансии.

Безопасность индивида в первобытном обществе — дело всего рода: здесь каждый взрослый мужчина — воин. Право кровной мести неотчуждаемо, и каждый сородич в соответствии с установленной обычаем очередностью воспринимает ее как свою неотъемлемую обязанность. С появлением государства безопасность становится делом особой структуры, которая является монопольным держателем права на насилие. Норма «Не убий», рассмотренная в ее конкретном историческом содержании, как раз была направлена на то, чтобы изъять право насилия у самого населения (соплеменников) и передать его государству. Она прежде всего была призвана блокировать действия жаждущих справедливого возмездия индивидов в обмен на то, что это за них сделает государство как их общий и надежный защитник.

В государстве насилие *институционализируется*. Это нельзя понимать так, будто талион не был социальным институтом. Талион также являлся нормативной системой, но он осуществлялся в результате спонтанных действий самих заинтересованных лиц. Хотя это и был детально разработанный обычай с целью гарантировать принцип эквивалента в разнообразных обстоятельствах, тем не менее каждый член первобытного коллектива имел право его толкования и безусловную обязанность исполнения. В государстве дело обстоит иначе. Здесь право насилия оформляется законодательно. Законы вырабатываются иначе, чем обычай, более элитарным путем. А соответствие каждого случая возможного применения насилия закону устанавливается в результате специальной процедуры, предполагающей объективное, всесторонне взвешенное расследование и обсуждение. Практикуемое государством насилие основывается на доводах разума и характеризуется беспристрастностью, в этом смысле оно достигает по сравнению с талионом качественно более высокого уровня институционализации.

Государство сделало еще один существенный шаг в ограничении насилия. Прямую борьбу с насилием оно дополнило упреждаю-

щим воздействием на обстоятельства, способные породить его. В государстве насилие по большей части заменяется угрозой насилия.

Современный немецкий исследователь Р. Шпееман в работе «Мораль и насилие» выделяет три типа воздействия человека на человека: а) собственно насилие; б) речь; в) общественная власть. Насилие есть физическое воздействие. Речь есть воздействие на мотивацию. Общественная власть представляет собой воздействие на обстоятельства жизни, которые мотивируют поведение. Это — своего рода принуждение к мотивам. Так действует, например, государство, когда оно поощряет или ограничивает деторождаемость в обществе через политику налогов. По отношению к общественной власти насилие и речь выступают как периферийные, маргинальные способы воздействия человека на человека.

Предметом спора был и остается вопрос, как квалифицировать этот третий способ воздействия, который в опыте современных обществ является основным. Аристотель выделял его в особый разряд. Наряду с непроизвольными действиями, осуществляемыми человеком не по своей воле, и произвольными действиями, в которых он реализует свои желания, Аристотель выделял особый класс смешанных действий, которые человек совершает сам, по своей воле, но под жестким давлением обстоятельств, когда их альтернативой является нечто более худшее, чем сами эти действия, в предельном случае — смерть. Таково, например, поведение человека, совершающего нечто постыдное по требованию тирана, чтобы спасти своих близких, или поведение купцов, выбрасывающих во время шторма за борт свое имущество, чтобы не затонул корабль. Гоббс считал, что такие действия следует считать добровольными, свободными, поскольку у человека остается выбор, хотя он и крайне зауженный; страх смерти нельзя отождествлять с самой смертью. Многие современные теоретики ненасилия, напротив, придерживаются взгляда, согласно которому такие действия следует сводить к подневольным. По их мнению, угроза насилием сама является насилием.

Если практикуемое государством насилие рассматривать само по себе, как итоговое состояние и постоянное условие человеческого существования, то оно не может не вызвать негативной нравственной оценки. Каким бы легитимным, институционально оформленным и предосторожным государственное насилие не было, оно остается насилием — и в этом смысле прямо противоположно морали. Более того, все отмеченные особенности могут быть интерпретированы как факторы, которые придают насилию размах и изощренность. Монополия на насилие ведет к его избыточности.

Институциональность насилия придает ему анонимность и притупляет его восприятие. Косвенный характер насилия (манипулирование сознанием, скрытая эксплуатация и т.п.) расширяет сферу его применения.

Отношение к государственному насилию может быть существенно иным, если рассматривать его в исторической динамике и учитывать, что в отношении к насилию была догосударственная стадия и будет постгосударственная. *Государственное насилие, как и предшествовавший ему талион, — не форма насилия, а форма ограничения насилия, этап на пути его преодоления.* Монополия на насилие сужает его источник до размеров, дающих возможность обществу осуществлять целенаправленный контроль за ним. Институционализация насилия включает его в пространство действий, легитимность которых совпадает с разумной обоснованностью и требует такого обоснования; вне этого была бы невозможна сама постановка вопроса о допустимости насилия. Косвенные, латентные формы насилия — свидетельство того, что оно в своей эффективности может быть заменено другими средствами.

Государственное насилие — не просто ограничение насилия, а такое его ограничение, которое создает предпосылки для окончательного преодоления и перехода к принципиально ненасильственному общественному устройству.

Ненасилие

Основной аргумент в пользу насилия состоит в том, что без него нельзя противостоять агрессивным формам зла (например, тирании). И как бы плохо ни было насилие, оно все же лучше покорности и трусости. Насилие считается оправданным как противонасилие.

Насильственный ответ на насилие в сопоставлении с непротивлением, покорностью ему и в самом деле имеет огромные преимущества. В практическом плане оно более эффективно и в нравственном плане более достойно. Оно является вызовом насилию, формой борьбы с ним. Если бы перед человеком, считал Ганди, был выбор между трусливым смирением или насильственным сопротивлением, то предпочтение, конечно, следовало бы отдать насильственному сопротивлению. Ответное насилие вполне могло бы

быть нравственно оправданным, если бы его альтернативой была только покорность.

Но есть еще третья линия поведения перед лицом агрессивной несправедливости — это активное ненасильственное сопротивление, преодоление ситуации несправедливости, но другими — ненасильственными — методами.

Ненасилие отличается от насилия прежде всего и главным образом пониманием того, как распределены добро и зло среди людей. Оно исходит из взаимной связанности всех людей в добре и зле. Одно из часто повторяемых возражений против ненасилия как исторической программы состоит в том, что оно будто бы культивирует слишком благостное и потому нереалистическое представление о человеке. В действительности это не так. В основе современных концепций ненасилия лежит убеждение, согласно которому человеческая душа является ареной борьбы добра и зла. Как писал Мартин Лютер Кинг, даже в наихудших из нас есть частица добра, и в лучших из нас есть частица зла. Считать человека радикально злым — значит незаслуженно клеветать на него. Считать человека бесконечно добрым — значит откровенно льстить ему. Должное же ему воздается тогда, когда признается моральная амбивалентность (двойственность) человека. Сторонник ненасилия не считает человека добрым существом. Он считает, что человек открыт добру, как и злу. Человек может быть добрым. Поэтому в отношениях между людьми всегда остается возможность сотрудничества.

Сознательно ориентируясь на доброе начало в человеке, сторонник ненасилия тем не менее исходит из убеждения, что моральная амбивалентность является принципиально неустранимой основой человеческого бытия. *Он не исключает себя из того зла, против которого он ведет борьбу, и не отлучает оппонента от того добра, во имя которого эта борьба ведется.* На этом, собственно, и построены принципы ненасильственного поведения: а) отказ от монополии на истину, готовность к изменениям, диалогу и компромиссу; б) критика своего собственного поведения с целью выявления того, что в нем могло бы питать и провоцировать враждебную позицию оппонента; в) анализ ситуации глазами оппонента с целью понять его и найти такой выход, который позволил бы ему сохранить лицо, выйти из конфликта с честью; г) борьба со злом, но любовь к людям, стоящим за ним; д) полная

открытость поведения, отсутствие в отношении оппонента какой бы то ни было лжи, скрытых намерений, тактических хитростей и т.п.

Таким образом, перед лицом агрессивного зла, воинствующей несправедливости возможны три линии поведения: а) *пассивная покорность*; б) *насильственное сопротивление*; в) *ненасильственное сопротивление. Они образуют восходящий ряд и с прагматической, и с аксиологической точек зрения.* И по критерию эффективности, и по критерию ценности насильственное сопротивление выше пассивной покорности, и ненасильственное сопротивление выше насильственного сопротивления.

Ненасилие существует не рядом с насилием, оно следует за ним. Это — постнасильственная стадия в борьбе за социальную справедливость. Покорность не доросла до насильственного сопротивления, а ненасилие переросло его. Легитимное насилие государства — необходимая предпосылка ненасилия, своего рода промежуточная стадия на пути к нему. Такая последовательность вполне подтверждается историей идей. Говоря словами И.А. Ильина,

«Сама идея о возможности сопротивления посредством непротивления дарует человечеству и оказывается применимой тогда и постольку, когда и поскольку общий, родовой процесс обуздания зверя в человеке грозою и карою («Ветхий завет») создает накопленный и осевший итог обузданности и воспитанности, как бы экзистенц-минимум правосознания и морали, открывающий сердца для царства любви и духа («Новый завет»)»[1].

Оправдывает ли цель средства?

Одним из аргументов, призванных обосновать насилие во благо, является ссылка на формулу «цель оправдывает средства». Предполагается, что насилие оправдано тогда, когда служит средством на пути к цели ненасилия. Насколько оправдано такое предположение, если учесть, что ненасилие в известном смысле тождественно самой морали?

Формула «*цель оправдывает средства*» предполагает, что средства автономны по отношению к цели и одни и те же средства могут применяться для разных целей (камень можно положить в фундамент строящегося дома и им же можно проломить череп человека). Кроме того, средства и цели разведены во времени,

[1] *Ильин* И.А. О противлении злу силою //Указ. изд. С. 97.

первые предшествуют вторым, и могут быть оправданы как временные трудности пути, которые перекрываются выгодой конечного результата (к примеру, неудобства, связанные с ремонтом квартиры, снимаются и оправдываются тем, что после этого квартира становится более комфортабельной, чем раньше).

Цель действительно оправдывает средства в тех случаях, когда благо конкретной цели недостижимо иначе, как через посредство зла конкретных средств, и когда первое намного превышает второе. Если бы мораль была такой же осуществимой целью, каковыми являются все прочие неморальные цели, то, видимо, она бы вполне могла оправдать любые, в том числе аморальные, насильственные средства, которые ведут к ней. Но в том-то и дело, что мораль такой целью не является. Она в строгом смысле слова вообще не является целью. Мораль, как мы подчеркивали, замкнута на высшее благо как последнюю цель целей. Она есть обязательство верности этой высшей цели. Приобщенность морали к высшей цели выражается в том, что она имеет самоценное значение и никогда не может быть превращена в средство.

Так как мораль ведет к высшему благу, она есть средство по отношению к этой цели, правда, особой цели — высшей, последней, — но тем не менее цели. Так как в свою очередь высшая цель только благодаря морали становится условием возможности всех прочих целей, регулятивным принципом поведения, то сама мораль отчасти выступает как высшая цель. Получается, что мораль есть и средство и цель одновременно.

Применительно к морали следовало бы говорить не о том, что цель оправдывает средства, а о том, что цель присутствует в средствах, в известном смысле сама является средством. Если нравственное поведение описывать в терминах целей и средств, то следовало бы говорить о *единстве целей и средств*. Речь может идти о двояком единстве: содержательном и субъектном.

Содержательное единство выражается в том, что нравственное качество целей определяется средствами. Нельзя с помощью аморальных действий стать моральным, точно так же как нельзя приблизиться к Богу через богохульство. Пшеничный колос не может вырасти из зерен плевел, к ненасилию нельзя прийти через насилие. Ответное насилие не выводит из заколдованного круга насилия. Если руководствоваться логикой ответного насилия, то оно само в свою очередь неизбежно должно стать началом нового

витка насилия. Тем самым цепочка насилия становится бесконечной. Здесь не действует формула, согласно которой цель оправдывает средства, так как средства не ведут к цели.

Субъектное единство целей и средств состоит в следующем. Расхождение между ними не должно быть таким сильным, что носителями целей выступают одни индивиды, а носителями средств — другие. Только тогда, когда одни и те же индивиды, выступая в роли средств, являются одновременно и целями, можно говорить о том, что соотношение цели и средств отвечает моральным критериям. Об этом — вторая формулировка категорического императива Канта, отождествляющая человечность с таким отношением к себе и другим, когда никто не низводится до уровня средства, а выступает одновременно в качестве цели. Такого единства целей и средств не может быть в ситуации насилия, ибо насилие по определению есть нечто прямо противоположное.

Таким образом, насилие не может получить нравственной санкции. Оно не может быть выводом силлогизма, общей посылкой которого является утверждение о самоценности человеческой личности. Речь не идет об одноразовом и окончательном устранении насилия — насилие имеет прочные, быть может, невытравимо глубокие корни в историческом и психологическом опыте человеческой жизни. Речь идет о качественной смене вектора сознательных нравственных усилий человека — и индивидуальных, и, в особенности, коллективных, социально-организованных. Выражаясь еще конкретней, отказ в этическом освящении насилия даже тогда, когда речь идет о юридически легитимном насилии государства, означает, что тем самым открывается новая эпоха, когда общественная справедливость сопрягается исключительно с ненасильственными методами решения человеческих конфликтов, в том числе с ненасильственной политикой, или, говоря по-другому, когда сами конфликты не доводятся до крайних пределов морального противостояния.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем своеобразие постановки вопроса о насилии в этике? Идет ли в ней речь о том, чтобы насилие считать благом или о том, чтобы насилие, само по себе являющееся злом, использовать во благо?

2. Чем насилие отличается от других форм отношений господства и подчинения между людьми?
3. Какое место в этической аргументации насилия занимает разделение людей на добрых и злых?
4. Почему принцип равного воздаяния, предполагающий насильственные действия, можно интерпретировать как форму справедливости?
5. В чем особенности государственного насилия?
6. Является ли по отношению к агрессивной несправедливости покорность единственной альтернативой насилию?
7. Можно ли этически аргументировать насилие с помощью формулы «цель оправдывает средства»?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ненасилие: философия, этика, политика. М., 1993.

Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М., 1996.

Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1992. С. 154—207, 228—237, 264—285.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин А. (354—430), философ, богослов, один из отцов церкви *192, 357*

Аристипп Киренский (435—355 до н.э.), древнегреческий философ, основатель школы киренаиков, провозгласил идеал гедонизма *316—317*

Аристотель (384—322 до н.э.), древнегреческий философ, основатель и систематизатор этики *5, 9, 10, 12, 13, 35, 116, 159, 229—230, 235, 268—269, 281, 284—290, 296, 297, 322, 348, 381, 400, 454*

Бекарриа Ч. (1737—1794), итальянский правовед и философ *435, 440*

Белинский В.Г. (1811—1848), русский литературный критик, публицист *316*

Бентам Дж. (1748—1832), английский моральный философ, правовед, основатель утилитаризма *156, 169, 327*

Бердяев Н.А. (1874—1948), русский философ и публицист *248, 364, 383*

Будда 24, 43, 54—64, 223, 244

Вебер М. (1864—1920), немецкий социолог, экономист *183, 329, 335*

Вивеканда Свами (1863—1902), индийский философ и религиозный мыслитель *59*

Ганди М.К. (1869—1948), идеолог ненасилия, духовный лидер индийского движения за независимость *33, 449, 455*

Гегель Г.В.Ф. (1770—1831), немецкий философ *10, 166, 251, 267, 357*

Гегесий Александрийский (320—280 до н.э.), древнегреческий философ-киренаик *316*

Геккель Э. (1834—1919), немецкий естествоиспытатель, последователь Дарвина *201*

Гельвеций К.А. (1715—1771), французский философ-сенсуалист, деятель Просвещения *400*

Гераклит (544—483 до н.э.), древнегреческий философ *9, 237*

Герцен А.И. (1812—1870), русский философ, писатель-публицист *257*

Гесиод (VI в. до н.э.), древнегреческий эпический поэт *124, 182*

Гоббс Т. (1809—1865), английский философ *22, 27, 37, 210, 357, 400, 403, 448, 454*

Гомер (VII в. до н.э.), древнегреческий эпический поэт *111, 182, 187*

Декарт Р. (1596—1650), французский философ *216*

Демокрит (460—371 до н.э.), древнегреческий философ, основатель атомизма *124, 261*

Дидро Д. (1713—1784), французский философ и писатель, один из основателей «Энциклопедии» *166*

Диоген Лаэртский (II в. до н.э.), греческий писатель, автор сочинения по истории философии *123, 129, 173*

Достоевский Ф.М. (1821—1881), русский писатель, мыслитель *39, 166, 300, 355—356, 364—365, 372, 389, 404, 421, 423*

Дюркгейм Э. (1858—1917), французский философ, социолог *234, 238*

Иисус Христос 25, 33, 43, 77—95, 104, 109, 162,192, 199, 200, 202, 203, 204, 223, 237, 244, 260, 263, 300—301, 349, 356—357, 362—366, 371, 376, 448

Ильин И.А. (1882—1954), русский философ и публицист *203, 443, 457*

Кальвин Ж. (1509—1564), деятель и идеолог Реформации *329*

Кант И. *18, 19, 20,23, 43, 138—156, 167, 175, 188, 209, 220, 221, 263, 282, 285, 316—317, 354—356, 365, 379, 381, 393, 445*

Кинг М.Л. (1929—1968), идеолог ненасилия; инициатор и организатор борьбы афро-американцев за гражданское равноправие в США *33, 456*

Кистяковский Б.А. (1868—1920), русский правовед и социолог *438*

Конт О. (1798—1857), философ-позитивист, автор слова и термина «альтруизм» *397*

Конфуций 24, 43, 44—53, 223

Ксенофонт (ок. 450—354 до н.э.), афинский полководец и политический деятель, автор ряда исторических и философских сочинений *110, 298*

Лао-цзы (604 до н.э. —?), китайский философ, создатель даосизма *370*

Лафарг П. (1842—1911), французский марксист *413*

Лютер М. (1483—1546), деятель и идеолог Реформации (религиозного движения, направленного против всевластия Папы и католического духовенства), основатель немецкого протестантизма *329*

Макиавелли Н. (1469—1527), итальянский политический мыслитель, историк, политический деятель *250*

Мандевиль Б. (1670—1733), английский моралист, врач *163, 250, 252, 257, 400, 413*

Маркс К. (1818—1883), философ и экономист, основоположник марксизма *28, 131, 180, 238, 251—252, 436*

Милль Дж.С. (1806—1873), английский философ-утилитарист *156—171, 236, 287, 306, 346, 418*

Моисей 25, 33, 43, 65—76, 78, 85, 89, 93, 94, 199, 204, 356—357, 450

Мухаммед 43, 96—109, 222, 223

Ницше Ф. *172—189, 237, 250, 257, 352—354*

Овидий (Публий Овидий Назон, 43 до н.э. — ок. 18 н.э.), римский поэт *38, 248, 286, 288*

Павел, апостол (?—66), христианский мыслитель, деятель ранней христианской Церкви, автор посланий, вошедших в Новый Завет *192, 232, 248, 288, 356, 371*

Перикл (ок. 490—429), афинский государственный и военный деятель *12*

Платон (427—347 до н.э.), древнегреческий философ *21, 43, 110, 114, 289—290, 302, 337, 339, 347, 372*

Плутарх (ок. 45 — ок. 127), древнегреческий писатель и историк *12*

Продик (V в. до н.э.), древнегреческий философ-софист, которого Сократ называл своим учителем *298*

Протагор (ок. 480 — 410 до н.э.), древнегреческий философ-софист *12, 116*

Прудон П. (1809—1865), философ, социолог, экономист, теоретик анархизма *36, 343*

Радищев А.Н. (1749—1802), русский философ и общественный деятель *436*

Ролз Дж. (р. 1917), современный американский моральный и политический философ *337, 340—342*

Руссо Ж.Ж. (1712—1778), философ и писатель-моралист *142, 319*

Сад Д.А.Ф. (1740—1814), французский писатель *318—319*

Сартр Ж.П. (1905—1980), французский философ-экзистенциалист *277, 279*

Сенека (4 до н.э. — 65 н.э.), римский философ-моралист, представитель позднего стоицизма *299, 303, 370, 416*

Смит А. (1723—1790), английский экономист, социальный и моральный философ *400*

Сократ 43, 110—122, 174, 223, 287—290, 302, 339, 347

Соловьев В.С. (1853—1900), русский философ и публицист *5, 106, 290—293, 317, 351, 357, 381, 436, 441*

Спенсер Г. (1820—1903), английский философ, представитель эволюционизма *238*

Спиноза Б. (1632—1677), голландский философ *27, 267, 316*

Троцкий Л.Д. (1879—1940), русский марксист, революционер, советский государственный деятель *443*

Толстой Л.Н. 29, 33, 43, 190—204, 209, 223, 361—362, 413, 416, 421—423, 436

Уайтхед А.Н. (1861—1937), английский философ *95*

Федотов Г.П. (1886—1951), русский философ, историк, публицист *269—270*

Фома Аквинский (1225—1274), средневековый католический философ *289*

Франк С.Л. (1877—1950), русский философ *271*

Франклин Б. (1706—1790), американский политический деятель и публицист *293—294*

Фрейд З. (1856—1939), австрийский психиатр и невропатолог, создатель психоанализа *313, 314, 321, 335, 383*

Фромм Э. (1900—1980), немецко-американский философ, психоаналитик *230—231, 235—238, 266*

Фурье Ш. (1772—1835), французский социальный мыслитель, утопический социалист *314—315*

Цицерон М.Т. (106—43 до н.э.), римский мыслитель, оратор, политический деятель *9*

Чаадаев П.Я. (1793—1856), русский философ *307*

Чернышевский Н.Г. (1828—1889), русский философ, писатель-публицист, утопический социалист *159, 161, 287, 400*

Швейцер А. *43, 205—222, 373, 374*

Шефтсбери А.Э.К. (1671—1713), английский моральный философ *27*

Шиллер Ф. (1759—1805), немецкий поэт, философ, теоретик искусства и нравственного воспитания *150*

Шопенгауэр А. (1788—1860), немецкий философ *173, 174, 196, 197, 217, 290, 343, 345*

Шпеман Р. (р. 1927), современный немецкий профессор философии и теологии *454*

Энгельс Ф. (1820—1895), немецкий мыслитель, соратник К. Маркса *131*

Эпикур *123—137, 159, 289, 317, 400*

Юм Д. (1711—1776), английский философ *27, 338*

Ясперс К. (1883—1969), немецкий философ *24*

СОДЕРЖАНИЕ

От авторов 5
Введение 7

Тема 1. Предмет этики 9
Что означает термин «этика»? 9
Моральное измерение личности 12
Моральное измерение общества 20

Тема 2. Мораль в жизни человека 29
Особенности функционирования морали 29
Ненасилие как категорический моральный запрет 31
Единство морали и многообразие нравов 33
Парадокс моральной оценки 36
Парадокс морального поведения 38

Раздел I. ВАЖНЕЙШИЕ МОРАЛЬНЫЕ И ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ . . 41
Учителя человечества 44

Тема 3. Конфуций 44
Жизнь 45
Жень: человечность 46
Ли: ритуал 47
Вэнь: воспитанность 51
Цзюнь-цзы: благородный муж 51

Тема 4. Будда 54
Жизнь 54
Срединный путь 58
Четыре благородные истины 60
Самосовершенствование через самоотрешение 62

Тема 5. Моисей 65
Жизнь и миссия Моисея 65
Десять заповедей 69
Особенности Декалога как нормативной программы 71
Об избранном народе и справедливости 73

Тема 6. Иисус Христос 77
Жизнь 77
Благая весть 79
«Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» . . 82
«Как я возлюбил вас...» 84
«А я говорю вам...» 88
От справедливости к милосердию 90

Тема 7. Мухаммед 96
Жизнь и деятельность 96
Истинная вера и последний суд 101
Устои правоверного мусульманина 104
Своеобразие этики Корана 107

Философы-моралисты 110

Тема 8. Сократ 110
Жизнь и смерть Сократа 110
Добродетель есть знание 115
Сократ беседует 116
Я знаю, что ничего не знаю 120

Тема 9. Эпикур 123
Жизнь 123
Счастье как безмятежность 125
Свобода от страданий 127
Свобода от страхов 129
Свобода от социума 134

Тема 10. Кант 138
Жизнь 138
Об абсолютности морали и доброй воле 142
Категорический императив 145
Долг 148
Постулаты практического разума 151

Тема 11. Милль 156
Жизнь 156
Принцип наибольшего счастья 159
Польза и добродетель 162
Уровни нравственности 164
Основания выбора и оценки 165

Тема 12. Ницше 172
Жизнь 172
Мораль рабов 175
Внеморальная мораль сверхчеловека 181

Моралисты нашего времени 190

Тема 13. Толстой 190
Жизнь 190
Смысл жизни 196
Не противься злому 199
Ненасилие как закон 200

Тема 14. Швейцер 205
Жизнь 205
Этика — основа культуры 213
Этика и мистика 217
Чистая совесть — изобретение дьявола 219

Раздел II. ОБЩИЕ МОРАЛЬНЫЕ ПОНЯТИЯ 224

Тема 15. Идеал 227
Ценности 227
Иерархия ценностей 229
Идеал 233
Идеал единства 237
Нравственный идеализм 239

Тема 16. Добро и зло 241
Соотнесенность с идеалом 241
Природа и содержание добра и зла 243
Взаимоопределенность добра и зла 247
Выбор 248
Конструктивна ли роль зла? 250

Тема 17. Долг и совесть 253
Императивность морали 253
Долг 257
Совесть 261

Тема 18. Свобода 266
Свобода и необходимость 266
Своеволие или автономия? 269

Свобода выбора и ответственность 275
Свобода духа 278

Тема 19. Добродетель и порок 281

Этика добродетелей 281
Учение Аристотеля о добродетелях 284
Внутренний конфликт 286
«Кардинальные» и «теологические» добродетели 288
Учение В.С. Соловьева о добродетелях 290
Франклиновские добродетели 293

Тема 20. Счастье. 295

Различные мнения о счастье 295
Счастье мудреца. 301
Парадокс счастья 306

Раздел III. НРАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ. 309

Тема 21. Удовольствие 311

Понятие удовольствия 312
Этика удовольствия 315
Гедоническое мироотношение 317
Возвышение наслаждения. 320

Тема 22. Польза 323

Понятие пользы. 323
Общий и частный интерес 326
Этика пользы. 329
Польза и добродетель. 335

Тема 23. Справедливость. 336

Понятие справедливости 336
Справедливость распределительная и уравнивающая 337
Справедливость как равенство 339
Два принципа справедливости Дж. Ролза 340
Справедливость во взаимоотношениях между людьми 342

Тема 24. Милосердие 349

Заповедь любви 349
Нигилистическая критика заповеди любви 352
Милосердие и долг. 354
Милосердие и справедливость. 356
Путь совершенства. 359

Тема 25. Прагматика милосердия 363
Как полюбить ближнего своего? 364
Мнимое благодеяние 366
Трудность милосердия 368
Этика самоотречения 369
В отношении кого милосердствовать? 370
Инициативность милосердия 371
Добро и насилие 372
Прощение 375
Любовь к врагам 376

Тема 26. Совершенствование 378
Нравственное совершенство 378
Духовность 381
Путь совершенствования 386

Раздел IV. ПРОБЛЕМЫ ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ 391

Тема 27. Рациональность и эгоизм 395
Эгоизм 395
Рациональность действий 397
«Разумный эгоизм» 399
Ограничение эгоизма 405
Дилемма заключенного 406

Тема 28. Благотворительность 411
Что такое благотворительность? 411
Критика благотворительности 412
Критерий эффективности 416
Благотворительность: этика или социальная инженерия? . . 419

Тема 29. Эвтаназия 425
Определение эвтаназии 425
«За» и «против» эвтаназии 427
Дополнительные аргументы «против» 430

Тема 30. Смертная казнь 434
Историческая социология смертной казни 434
Существуют ли этические аргументы в пользу смертной казни? 436
Этические аргументы против смертной казни 439

Тема 31. Насилие во благо? 443
Что такое насилие? 444
Добро против зла? 446
Равное возмездие 449
Насилие и государство 452
Ненасилие 455
Оправдывает ли цель средства? 457

Именной указатель 461

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович (1939) — доктор философских наук, профессор, академик РАН, заместитель директора Института философии РАН, заведующий кафедрой этики МГУ им. Ломоносова. Основные работы: «Социальная природа нравственности» (1974), «Введение в этику» (1985), «Краткая история этики» (в соавторстве с Г. Иррлитцем, 1987), «Золотое правило нравственности» (3-е изд., 1988), «Ненасилие: философия, этика, политика» (ред., 1993), «Великие моралисты» (1995), «Язык и совесть» (1996) и др.

Апресян Рубен Грантович (1953) — доктор философских наук, профессор, заведующий лабораторией этики Института философии РАН. Основные работы: «Этический сентиментализм» (1986), «Постижение добра» (1986), «Восхождение к морали» (на исп. яз., 1991), «Мораль и рациональность» (ред., 1995) «Идея морали и основные нормативно-этические программы» (1995), «Опыт ненасилия в XX столетии» (ред., 1996), «Гражданское участие» (ред., 1997).

Книги УИЦ «Гардарики» можно приобрести и заказать:

· *В книготорговом объединении «Юристъ — Гардарика»:*

105082, Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 75, стр. 10 (ст. метро «Бауманская»)

Телефоны: 797-9081, 797-9082, 797-9083, 797-9084
363-0634, 363-0635, 363-0636

Адрес электронной почты: yr_grd@alha.ru

Интернет-магазин «Юристъ — Гардарика»: http://www.u-g.ru

Оптовый отдел, «Книга—почтой» — с 9.00 до 18.00, выходные — суб., воскр.

Розничный магазин — с 10.30 до 20.00 (понед. — суб.)
с 10.00 до 16.00 (воскр.)

· *В книжном магазине «Юристъ»*

101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1
(ст. метро «Лубянка», «Китай-город»)
Тел.: (095) 924-5036
Время работы: с 10.00 до 19.00 (выходные — суб., воскр.)

Учебное издание

Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов
Рубен Грантович Апресян

ЭТИКА

Учебник

Редактор *Н.А. Баранова*
Корректор *О.В. Мехоношина*
Художественное оформление *А.Л. Бондаренко*
Компьютерная верстка *Т.А. Антоновой*

Гигиенический сертификат
77.99.02.953.Д.001977.0302 от 21.03.02

Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98.
Подписано в печать 18.09.2003. Формат 60×90 1/16.
Гарнитура Лазурский. Печать офсетная. Усл. печ. л. 29,5.
Доп. тираж 5000 экз. Заказ 7617

УИЦ «Гардарики»
101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1
(095) 921-0289

Отпечатано с готовых диапозитивов
на ОАО «Можайский полиграфкомбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

А.А.Гусейнов Р.Г.Апресян

Этика

"Теперь, когда мы научились летать по воздуху, как птицы, плавать под водой, как рыбы, нам не хватает только одного: научиться жить на земле, как люди".

Бернард Шоу

9 785829 700126

Гриф Арки