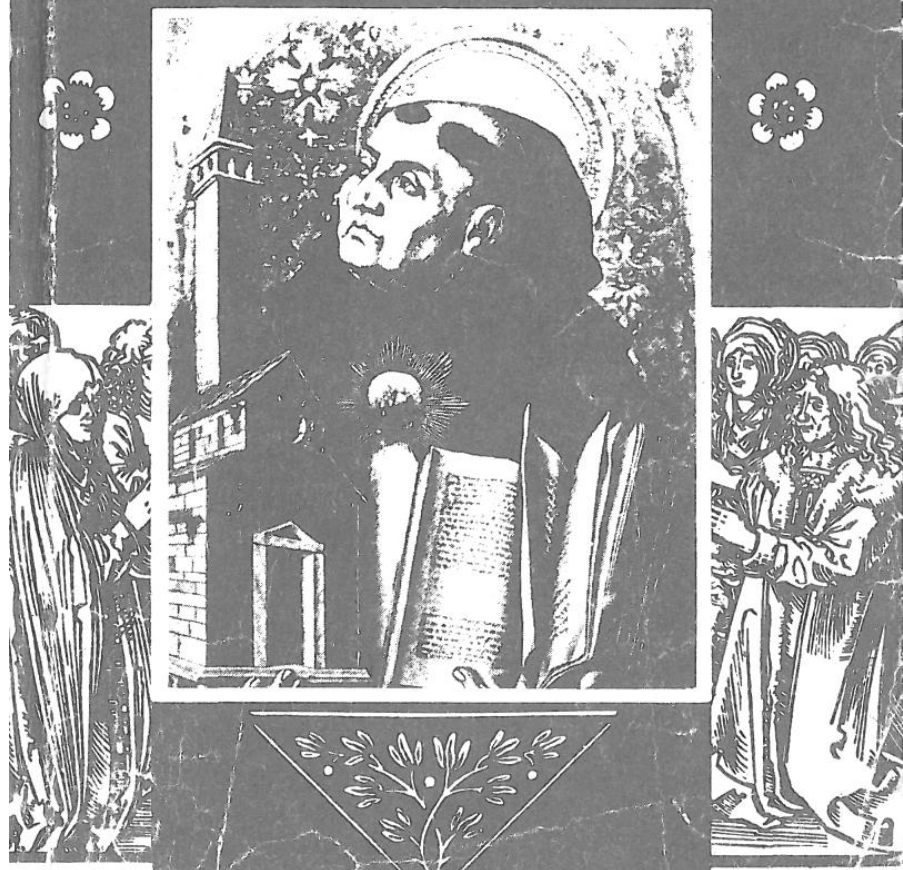


Ю. А. ШРЕЙДЕР
ЛЕКЦИИ
.....ПО.....
ЭТИКЕ



Ю. А. ШРЕЙДЕР

Лекции по ЭТИКЕ



Дорогой Юли Виегровиц
на память об авторе
Шрейдер
4.05.97.



МОСКВА 1994

На обложке: *св. Фома Аквинский. Фрагмент
панно Карло Кривелли (XVв.)*

Шрейдер Ю. А.

Лекции по этике: Учебное пособие — М.: МИРОС, 1994. — 136 с.
ISBN 5-7084-0047-1

Что такое мораль? Абсолютна ли она? Что изучает этика? Какие принципы лежат в основе реалистической этики? Как связаны моральные нормы и практические действия? На эти и многие другие вопросы читатель найдет ответы в публикуемых лекциях. Основное внимание автора сосредоточено на рассмотрении морально-этических концепций с точки зрения общехристианских ценностей.

Книга адресована педагогам, учащимся старших классов, а также всем, кто интересуется философскими и этическими проблемами.

Изд. № 030(03)
Г<чКМ 5 7П84 ПЛИТ 1
ЮШМ О /Uo^-UU<»/-1

© Шрейдер Ю. А., 1994
© Московский институт
развития образовательных систем, 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

■

Эта книга возникла из курса лекций, который автор три года подряд читал студентам I курса Московского колледжа католической теологии им. св. Фомы Аквинского, чем во многом определяется ее содержание и структура. Книга состоит из отдельных лекций, каждая из которых сконцентрирована вокруг того или иного принципа построения этической системы или одного из фундаментальных понятий этики. Хотя этика излагается как раздел философии, ее содержание в предлагаемой книге достаточно тесно соотносится с нравственным богословием, рассматриваемым главным образом с точки зрения томистской традиции. Одна из заключительных лекций специально посвящена моральному учению св. Фомы. Впрочем, богословский контекст изложения носит скорее общехристианский, чем специфический католический, характер. Более того, в пределах данного курса уделяется достаточное внимание и тем этическим концепциям, которые построены без непосредственной опоры на религиозные учения.

Автор убежден, что *мораль имеет абсолютный, а не культурно-исторический характер*. Несмотря на многообразие этических концепций, все они так или иначе направлены на поиск моральных инвариантов. Мораль, отвергающая абсолютизм моральной истины, не выдвигающая абсолютистских требований, не обладала бы действенностью, не могла бы служить ориентиром для человеческих действий. С точки зрения монотеистических религий, абсолютизм морали имеет источником ее укорененность в Боге. Христианская религия учит, что моральный закон вписан Богом в сердце каждого человека независимо от его принадлежности к той или иной религии. На этом факте зиждется сама возможность исследовать мораль как реально существующий феномен, иначе этика была бы вынуждена ограничиться культурологическим описанием нравов тех или иных

исторически складывающихся человеческих общностей, т. е. фактически оказалась бы частью этнографии. Такая этика изучала бы, как принято поступать в тех или иных культурных сообществах, а не то, как должно поступать, т. е. она была бы описательной, а не нормативной наукой. Однако вся ^ээтика связана, с выяснением того, *что является должным для человека, т.е. со* *ответствует неким глубинным законам человеческого бытия.* Такое выяснение заранее предполагает, что эти законы реально существуют.

Когда мы говорим о том, что некое природное явление должно произойти, то это значит, что оно произойдет в силу природных законов, предопределяющих его наступление. Когда мы говорим о должном в сфере человеческих поступков, то имеем в виду соответствие данного поступка непреложным законам морали. Тот факт, что человек волен нарушить моральный закон, поступить вопреки требованиям морали, никак не отменяет абсолютизм этих требований. Разумеется, в жизни возникают этически сложные — *..ситуации, которые не так просто оценить, но было бы принципиально неправильно пытаться приспособить моральный закон к конкретным житейским ситуациям.* Одно дело понять и простить то или иное нарушение закона, совсем другое — счесть это нарушение несуществующим в силу оправдывающих обстоятельств. Этика учит разбираться в природе морального закона и понимать моральные аспекты человеческого поведения.

Абсолютизм морали вовсе не значит, что этика как наука не развивается. В частности, в предлагаемом курсе рассматриваются некоторые современные исследования по этике, вскрывающие новые содержательные аспекты этой науки, поддерживающие объективный характер изучаемого ею феномена морали.

Существование многих этических систем отнюдь не означает существования различных моральных истин. Речь идет о разных путях их постижения и разных способах соотнесения и истолкования. Предположение о многих истинах означало бы отсутствие реального предмета, выражаемого этими «истинами». Но *одна и та же истина может постигаться разными способами и получать жтакие выражения.*

История этических учений хорошо это иллюстрирует. Этика позволяет получить существенное знание о человеческой природе, позволяет лучше понять самих себя. Но одновременно она исходит из определенных предпосылок о сущности человека. В основе этики лежит представление о присущей человеку с в о б о д е в ы б о - р а, не обусловленного никакими природными или социальными законами. Если бы человек действовал (в том числе и мысленно)

так или иначе целиком под влиянием внешних по отношению к нему факторов, то его поступки не подлежали бы моральной оценке, а сам он не нес бы никакой ответственности ни за них, ни за свои мысли. Более того, он не мог бы совершать поступков, как не может совершать их никакая природная вещь.

Вот почему этика существенна для осознания того, что *человек не является целиком природным существом*, но сверх своих природных качеств обладает духовной свободой.

Глубинный смысл этики состоит в том, что при решении практических задач она заставляет считаться с чем-то далеко выходящим за пределы этих задач. Казалось бы, с точки зрения достижения хорошей практической цели удобнее не считаться с моральными ориентирами. Почему бы ради блага большинства, ради великих идеалов не поступиться интересами малой группы? Политические цели всегда требуют жертв. И все же исторический опыт показывает, что отказ от требований морали, в конечном счете, пагубно сказывается на реальной жизни. Сегодня мы уже осознаем не только безнравственность, но и практическую пагубность революционного террора, раскулачивания, расказачивания, уничтожения религии и нескольких поколений интеллигенции (дворянской, разночинской и советской).

Есть хороший исторический пример, когда ложь во имя благой цели привела к очень дурным последствиям. Когда-то благочестивые переписчики отредактировали текст иудейско-римского историка Иосифа Флавия, не очень почтительно выразившегося об Иисусе Христе. Ученые критики в XIX в., исследовав уже искаженный текст, решили, что имеют дело с подлогом, ибо фарисей Флавий не мог столь апологетически писать о Христе. И это стало для атеистов веским аргументом против исторического существования Христа, пока не был найден вариант рукописи без позднейших переделок, подтвердивший авторство Иосифа Флавия. Попытка монахов-переписчиков «улучшить» историю привела к результату, которого они наверняка не желали. В науке тоже нередко бывает, что попытки обойти молчанием факты или теоретические возражения против защищаемой концепции служат, в конечном счете, ей же во вред.

И все же вопрос о том, как связаны этические нормы и практические действия, остается не простым, ибо здравый смысл подсказывает, что хороший поступок с точки зрения морали обычно противоречит сиюминутной выгоде. Он дискомфортен. Эта проблема в принципе допускает два, казалось бы, противоположных и не совместимых между собой решения. Одно из них предлагает этическая концепция «разумного эгоизма», которая велит че-

ловеку руководствоваться собственными интересами, но понимать их разумно. Предполагается, что стремление к собственному благу (эгоизм) само собой приведет к моральному поведению. Другой ответ наиболее отчетливо сформулирован И. Кантом и состоит в том, что требования этики не только важны сами по себе, но и имеют статус категорического императива, т. е. категорического требования (повеления морали или совести) к человеку, не считающегося с его конкретными интересами.

Идея «разумного эгоизма» возникла не на пустом месте, она восходит к христианской этике, требующей соблюдать некие общечеловеческие принципы ради, в конечном счете, «эгоистической» цели спасения собственной души. Тот же исток имеет и категорический императив, ибо непреложность этого императива фактически укоренена в абсолютизме требований Божественного закона. Попытки извлечь этику от религиозного основания приводят к тому, что этику приходится или строить на утилитарном подходе, или вообще оторвать от требований живой действительности.

В реальных житейских ситуациях мы не можем удержаться от дурных чувств, а подчас и поступков в отношении людей, причиняющих нам конкретное зло. Этика заставляет задать себе вопрос: хотели бы мы, чтобы нас возненавидели те, которым причинили зло мы сами? (Считать себя человеком, неспособным причинить зло другому,— по меньшей мере легкомысленно.) Поскольку нам было бы тяжело превратиться в объект чужой ненависти, не знающей пощады и милосердия, по велению категорического императива следует воздержаться и от ненависти к обидчику. Трудно это, в некоторых случаях почти невыполнимо, но этика дает здесь единственную рекомендацию. Ничего не поделаешь, приходится признать, что есть *зазор между этическим идеалом и реальным поведением*. Зазор этот можно уничтожить, ниспровергнув идеал, но надо, во всяком случае, отдавать себе отчет в содеянном.

К сожалению, нам дано много возможностей нанести ущерб ближнему. Но, по крайней мере, одно сделать мы не в силах: вывести неугодное нам лицо за пределы действия категорического императива, изъять его из-под защиты моральных законов. *Абсолютизм этих законов вне власти человеческой, как бы мы ни нарушали эти законы.*

Впрочем, есть системы представлений о нравственности (принятые в определенных обществах нравы), где этот абсолютизм отрицается. Но в таких случаях этическая система в строгом смысле слова просто отсутствует. Вот характеристика идеала древнего египтянина: «Идеал — образ корректного человека, благоразумно избегающего поддаваться порывам и приспособляющегося на словах

и на деле к административной и общественной системам. Его ожидает обеспеченная карьера чиновника. Ни о каких моральных понятиях вроде добра и зла нет и речи, образцом служат характеристики человека знающего и невежды («толковый» и «глупый»). Толковости можно научиться... а правильное поведение обеспечит ему успешную карьеру»*.

Существуют общества и эпохи, где аморальность оправдывается фиктивным благом этого общества. Вот как пишет Блаженный Августин, обличая безнравственность римского общества: «...нисколько не беспокоятся, что их республика самая развращенная и распущенная... Лишь бы, говорят, она стояла, лишь бы процветала будучи полна богатствами и славна победами, или — это еще лучше — обеспечена миром... Цари пусть заботятся не о том, насколько их подданные добры, а о том, насколько они покорны. Провинции... не чтут их сердечно, а непотребно и рабски боятся».

Это — характеристика Рима эпохи упадка, уже утратившего культ семейной добродетели и патриотического послушания в пользу рабской покорности и авантюристического стремления к власти и наслаждению. Такое общество — прямое следствие морального упадка. Оно само вынуждено разрушать этические идеалы, чтобы не вступить с ними в открытую конфронтацию и не оказаться саморазоблаченным. Существование такого общества несовместимо с признанием морального абсолюта, и потому оно клеветает на моральный закон, упрекая его в лицемерии, неисполнимости, несоответствии человеческим возможностям и реальным обстоятельствам времени и места.

Высота морального абсолюта не принижает, но возвышает человека. Если я сам не способен подняться до идеала, то, по крайней мере, во мне есть нечто, ради чего мне эти идеалы даны. Как прекрасно, что есть люди, способные подняться до таких высот! Из одного восхищения перед ними можно постараться не упасть слишком низко и не предать эти идеалы.

Можно ответить еще и так: не до жиру, быть бы живу. Что там толковать о высших идеалах, когда происходит падение нравов и надо людей учить азбуке нравственности и порядочности: красть и обижать слабых нехорошо, нехорошо быть приспособленцем, взяточником и т. д. Вопрос только в том, возможно ли распространение азбуки в среде, где нет великих поэтов и понимания высочайшей значимости слов. Грамотность распространилась в Европе не из любви к письменности, но с проповедью Евангелия. В любом обществе высотами этической культуры овладевают единицы, но без этих высот не возникает элементарная порядочность.

* Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. М., 1984.

Мы имеем шанс сохранить порядочность только потому, что среди нас были А. Д. Сахаров и А. И. Солженицын, были люди, вышедшие на Лобное место протестовать против вторжения в Чехословакию, и некоторые другие.

Без человеческих образцов высшей нравственности не возникает элементарное просвещение, а сохраняющиеся устои подвергаются размыванию временем. Просвещение (в том числе и моральное) — это одна из проблем, не решаемых чисто прагматически. Откуда взяться просветителям в непросвещенном обществе? Как может просветить тот, кто не поднимается над общим уровнем сознания? Попытки решить подобные проблемы только на практическом, приземленном уровне оказываются весьма непрактичными. Не существует отдельной элементарной морали для всех, как не существует элементарной школьной математики без математики высшей. Недаром школьных учителей приходится обучать высшей математике. Без этой подготовки уровень школьного образования снизился бы катастрофически. Точно так же мораль не может сохраниться в обществе, где отсутствуют абсолютные моральные ориентиры и подвижники, готовые идти на жертву ради следования этим ориентирам. В таком обществе и элементарная порядочность становится редчайшим явлением.

Нарушения морали плохи не только сами по себе, они дурны тем, что создают атмосферу, способствующую дальнейшему размыванию моральных ориентиров. Эти нарушения, как правило, не локализуемы и несут в себе дальнейшую порчу. Поэтому отдельные нарушения морали способствуют распространению зла, что делает

их порой более тяжелыми проступками, чем, скажем, некоторые правонарушения.

Изучение этики очень важно для осознания всего происходящего в сфере морали и тем самым для понимания того, что происходит с нами и с нашим обществом.

Лекция 1 _____

ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ ЭТИКИ

ЭТИКА, МОРАЛЬ И ПРАВЫ

Один мой знакомый заведующий лабораторией так объяснял мне свой конфликт с дирекцией, упорно подозревавшей его в хищениях: «Они никак не могут понять, почему я не ворую. А я не ворую просто потому, что в этом случае я оказался бы вором». *Jabm^Boppm* — нехорошо, это общеизвестное положение более или менее общепринятой морали. (Слова «более или менее» я употребил потому, что среди «воров в законе» принята иная мораль.) ^Усвоить э то нетрудно. Труднее понять, что всякий укравший что-либо тем самым становится вором. Недаром существует пословица: «Не пойман — не вор».

Фактическое уничтожение понятия собственности (т. е. серьезного отношения к тому, что нечто принадлежит такому-то) и несуразно жестокие законы, защищающие социалистическую (т. е. общую, или ничью) собственность, размыли само понятие кражи и дали возможность жить за счет непрерывных хищений, не ощущая себя вором.

В этом случае речь идет уже не о моральной квалификации поступка как кражи, но о связи качества поступка и самооценки того, кто его совершил. Для этого недостаточно знать моральные нормы, нужно понимать основные механизмы употребления этих норм. А это уже предмет не морали, но. этики. Человеку приходится жить и действовать в ценностно-ориентированном мире, где что-то считается хорошим, а что-то дурным. Всякий поступок ведет или к достижению блага, т. е. некоторой безусловно хорошей ситуации, или к дурному результату — неудаче в достижении чаемого блага, вплоть до причинения зла себе и другим.

Казалось бы, всякий поступок, приводящий к достижению блага, уместно назвать хорошим. Тем не менее, мы практически более осторожно употребляем этот эпитет по отношению к человеческим

поступкам. Добывание средств на пропитание, одежду и кров, безусловно, является благом. Но мы обычно не называем любое действие, приносящее нам эти средства, хорошим. Нужно еще, чтобы это действие было честным. Можно по-разному оценивать степень честности или просто допустимости того или иного заработка. Эта оценка отчасти зависит от ситуации, в которой находится данный человек, от того, какие возможности есть в его распоряжении, а отчасти — от традиций того общества, в котором он живет. (Эта зависимость не противоречит абсолютизму морали, но говорит лишь о разнообразии обычаев.)

Важно здесь одно: оценка поступка как хорошего, безразличного или дурного опирается на моральную категорию честности. Отсюда видно, что мы интуитивно различаем благо, непосредственно ощущаемое как полезное или приятное, и моральное благо как нечто высшее по отношению к утилитарному благу. Непосредственно мы стремимся к полезному или приятному, но это стремление так или иначе соразмеряется с более глубинным моральным благом, ради которого мы порой готовы даже поступиться тем, на что направлены естественные желания. Во всяком случае, *поступок оценивается как хороший, если он направлен на достижение морального блага* как некоего абсолютного ориентира. Особенно высокой оценки заслуживают поступки, связанные с отказом от низшего (утилитарного) блага ради достижения высшего (морального) блага.

Как мы увидим далее, существуют два типа этических систем. В одних системах достижение утилитарного блага никак не связывается с благом моральным. Более того, поступок, который привел к достижению пользы или удовольствия, не подлежит моральной оценке: не может рассматриваться как хороший, даже если он с моральной точки зрения безупречен. В других — принимается, что наибольшую пользу и даже удовольствие для себя человек достигает именно тогда, когда он ориентируется на достижение морального блага.

Моралью мы будем в соответствии с философской традицией называть систему оценок, приложимых к человеческим поступкам, их целям и результатам, определяющим их абсолютную ценность независимо от конкретно доставляемых ими пользы и удовольствия. Этикой мы будем называть науку о морали и применении моральных оценок в поведении человека.

В этом смысле можно сказать, что *этика есть наука о морали как особом феномене человеческого бытия*. Человек существует в ценностно-ориентированном мире, где различаются добро и зло как в поступках самого человека в предлагаемых обстоятель-

ствах, так и в ситуациях, сложившихся в результате данных поступков. Но кроме морали, которую мы рассматриваем как проявление в мире и в нас абсолютного морального закона, существуют нравы, допускаемые в данном обществе.

Нравы могут не соответствовать требованиям морального закона. В этом случае говорят о дурных нравах, царящих в данном обществе. В морально развитом обществе нравы помогают реализации морального закона и даже порой требуют от человека большего, чем достаточно жестко интерпретируемый моральный закон.

Надо сказать, что сами слова «этика» и «мораль» исторически происходят от греческого слова «ethos» и латинского «mores», которые буквально переводятся на русский язык как «нравы». Тем не менее, мы будем, как уже сказано выше, различать нравы как то, что принято в некотором обществе как локальный обычай, мораль — как абсолютную систему ценностей, на которую ориентируется моральное поведение человека, и этику — как науку о морали и моральном поведении.

Тех, кто привык рассуждать «от низшего к высшему», наблюдаемое различие между нравами и моралью наводит на мысль, что морали, как таковой, не существует, а есть лишь нравы, характеризующие ту или иную культуру. Мне пришлось услышать от одного из философов, декларирующего ныне свои коммунистические убеждения, что не существует и не может существовать моральное общество, а у нас в России мораль вообще невозможна.

Разумеется, было бы утопией предполагать возможность существования общества, в котором все поступки соответствуют высшим моральным требованиям. Однако мой собеседник имел в виду не это, а подразумевал неспособность подавляющего большинства людей воспринимать моральные оценки как абсолютные. Думаю, что он недооценил собственный народ, который он в соответствии с коммунистической идеологией рассматривает исключительно как материал для социальных экспериментов, неспособный различать добро и зло.

Если же рассуждать «от высшего к низшему», то мы придем к другому выводу: наличие немногих праведников, задающих образцы морального поведения, внятные подавляющему большинству, делает общество моральным. Наличие твердых образцов морали вносит устойчивые критерии «морализации» господствующих нравов и приближает эти нравы к абсолютистским моральным нормам. Иными словами, *моральность возникает не из отсутствия морали, но из присутствия более высокой моральности.* То, что хорошо с точки зрения морального закона, составляет моральное, или безусловное, благо.

В конкретной ситуации человек стремится к некоторому важному для него благу, но ему важно не только достичь желаемого блага, но и чувствовать, что он стремится к безусловно истинному благу. Каждый из нас заинтересован в том, чтобы иметь достаточные основания для положительной самооценки, хотя далеко не всякий способен последовательно прилагать для этого серьезные усилия. Для внутреннего комфорта человеку требуется не только получать те или иные житейские блага, но и знать, что он правильно ориентируется в выборе желаемого и совершает усилия в нужном направлении.

Более того, очень важно ощущать, что принимаемые нами решения соответствуют нашим действительным намерениям. Только в этом случае внешние обстоятельства и наша оценка этих обстоятельств не нарушают свободу воли: намерение адекватно воплощается в принимаемом решении, т. е. в поступке.

Кроме непосредственного блага, достижение которого человек ставит себе в качестве цели, не менее важную роль для человека играет сознание правильности (справедливости) поставленной цели и собственной готовности добиваться ее всеми силами. Можно сказать, что справедливость (правильность блага, достижение которого ставится целью) и героизм (готовность совершать серьезные усилия для этого достижения) сами являются благами, несущими в себе награду независимо от успеха в получении искомого блага. Это последнее может быть связано с конкретной пользой, с обеспечением тех или иных насущных материальных интересов. Но сопутствующее ему благо реализуется в сознании действующего субъекта как ощущение душевного комфорта благодаря обретению права на положительную моральную самооценку (а в благоприятном случае и одобрения со стороны окружающих).

Фактически речь идет о большем: положительная самооценка есть лишь субъективное проявление достигаемого совершенствования, что с точки зрения ряда важнейших этических учений составляет наибольшее благо для человека. Парадокс состоит в том, что моральное совершенствование не обеспечивает, а затрудняет

- положительную самооценку, ибо чем выше моральное развитие, тем строже требования к себе. *(Никакой святой не способен почувствовать себя святым.)* Так что извлекать непосредственное — у-девольствие из собственного совершенствования можно лишь не заходя в нем слишком далеко. Впрочем, человек, реально достигший моральных высот, с таким лукавым доводом считаться не станет.
- i (Ни один святой не отказывался от своего пути ради соблазна счесть себя святым.)

Иммануил Кант в предисловии к «Критике практического разума» предложил замечательный образ, сопоставив величие и неизбежность морального закона внутри нас и звездного неба над головой. Действительно, и то и другое свидетельствует об эфемерности, человеческого бытия, в том числе всех человеческих учреждений, по сравнению с космическими и моральными законами и вместе с тем о способности человеческого разума постигать их и восхищаться ими. Понимание этого есть начало высвобождения от духовного трепета перед могуществом и злобным произволом земных властителей. Вот почему последние так стремятся узурпировать то и другое, убеждая и принуждая уверовать, что их власть распространяется и на моральный закон (который должен якобы служить подчинению их воле), и на небосвод, отдаваемый в бессрочное пользование военно-промышленному комплексу и атеистической пропаганде. Вот почему *осмысление начал этики, рефлексия над природой морального закона, укорененного в человеческом бытии* как части мироздания, *столь важны в становлении свободного человека.*

Ни один нормальный человек не стремится совершать зло ради самого зла. Обычно каждый добивается получения некоего блага, которое может в действительности оказаться фиктивным (искаженным добром), и попытки его достижения ведут к дурным последствиям. Даже отказ (как сознательная жертва) от некоторого очевидного блага, приносящего непосредственную выгоду, означает лишь предпочтение более высокого духовного *блага* корыстному интересу как менее значимому благу. Задача этики вовсе не в том, чтобы обосновать превосходство добра над злом, блага над отсутствием блага. Это превосходство очевидно всем, кроме убежденных нигилистов. Ее задача состоит в том, чтобы помочь человеку понять, что есть истинное благо, и найти свой путь к достижению этого блага. Мораль человека предполагает его способность к оценкам, т. е. умение различать добро и зло в соответствии с их истинной ценностью. Тем самым *мораль благотворно влияет на поведение конкретного человека и нравы общества в целом.* Этика не помогает человеку желать блага, но позволяет разобраться в том, чего же он действительно хочет, ориентироваться в собственных не вполне осознаваемых желаниях. *Этика учит видеть контекст человеческого поведения, выходящий за пределы непосредственных практических интересов.* В некотором смысле можно сказать, что этика помогает сопоставить сиюминутное с абсолютным, с тем, что не зависит от особенностей конкретного момента и конкретной практической ситуации.

Этика изучает поведение человека относительно ценностных ориентиров, оценивает его мотивы и результаты в категориях добра

и зла. В этом смысле можно сказать, что этика исследует нравственную жизнь человека с точки зрения ее соответствия моральным нормам. Нравственную жизнь можно изучать и как совокупность эмпирических фактов, выражающих нравы определенного общества, опирающегося на принятые в нем оценки допустимости того или иного поведения. В таком случае нравственная жизнь оказывается предметом этнографического описания, позволяющего установить, что в этом обществе в определенную историческую эпоху считается хорошим (допустимым) или дурным (неодобряемым). Такое описание не ставит цели определять, что есть добро, а что — зло, а также не исследует ни оснований подобного рода оценок, ни их соответствия истинной моральной ценности. Всем этим занимается этика как нормативная, а не описательная наука.

Этика изучает не происходящее, а должное. Она устанавливает логическую связь между моральными оценками, выявляет законы, в соответствии с которыми вырабатываются суждения, призванные руководить поступками людей. Это не значит, что этика вырабатывает конкретные рекомендации, как поступать в том -или ином случае. Она формулирует лишь общие абстрактные принципы, на которых могут быть построены конкретные оценки и рекомендации. Но сами эти принципы служат ориентирами поступков, а не определяющей их причиной. Совершая поступок, человек выбирает одно из возможных действий. Этот выбор выражает его ценностные предпочтения, ибо человек действует, чтобы достичь наибольшего из доступных ему благ. Этика фактически исследует логику действий человека в мире, где существуют ценности и в том числе ценности абсолютные, не зависящие от конкретных обстоятельств, т. е. моральные.

Разумеется, применять эту логику к анализу конкретного человеческого поступка — дело далеко не всегда простое. Вообще, этический разбор конкретного случая (или по-латыни казуса) — это особое искусство. Сегодня слово «казуистика» мы понимаем в чисто негативном смысле — как способ запутать дело с помощью хитроумных и лукавых (казуистических) аргументов и приемов. Однако первоначально казуистикой называлась наука о распутывании сложных этических и юридических казусов (случаев) с целью осветить их сиянием истины.

Разбор и оценка тех или иных поступков, совершаемых или предполагаемых в той или иной ситуации, как раз и относятся к сфере ведения **казуистики** — науки о случаях, или казусах, т. е. о том, что случается в жизни. Впрочем, это не столько наука, сколько искусство или практическое умение обнаружить этическую подоплеку происходящих событий и человеческих действий.

Для казуистики предметом рассмотрения является отдельный казус в его неповторимости, а общие этические ориентиры служат лишь средством для «подсветки» и выявления важнейших моментов этого казуса. Искусство казуистики уместно сопоставить как с психотерапией, так и с исповедью. В поле зрения казуистики находятся действия и намерения человека в рамках единичного казуса. Возможна и описательная «наука о нравах», предметом которой должно быть изучение нравов конкретного общества или эпохи, установление того, что принято в этом обществе, на что оно смотрит сквозь пальцы, чего оно категорически не допускает, а что принимает как образец верного поведения. Для этой науки очень важно выделение особенностей нравственной жизни данного общества, того, что всегда интересовало историков, социологов, исследователей культуры. Но она не интересуется соотношением обычаев с абсолютными моральными ценностями и с обоснованием используемых обществом критериев допустимости того или иного поведения.

В данном курсе мы не будем заниматься ни описательной наукой о нравах, относящейся к культурологии или социологии, ни практическим искусством казуистики. Мы упомянули об этих областях знания лишь для того, чтобы яснее очертить границы и предмет собственно этики.

ЭТИКА КАК ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ О МОРАЛИ

Мы будем исходить из понимания этики как философской науки об основаниях различия добра и зла и фундаментальных ориентирах нравственной жизни, позволяющих сознательно совершать благой выбор и избегать дурного. Более того, этика исследует проблему нравственного совершенствования на основе выявления того, что является добродетелью, способствующей предпочтению добрых поступков.

Этика тесно связана с моральной теологией, исследующей то, каким образом нравственная жизнь человека укоренена в Боге и опирается на Откровение Священного Писания и Священного Предания. , Строго говоря, теология — это наука не о человеке, но о Боге. Моральная теология — это наука о том, как Бог проявляется в поведении и помыслах человека. Поскольку серьезное занятие любой наукой предполагает убежденность исследователя, что предмет ее существует, то и теологией можно заниматься лишь обладая верой. Этика имеет своим предметом нравственное поведение че-

ловека в соотношении его с моральными ценностями. Этика составляет философскую дисциплину, нацеленную на объективное познание способов различения и разумения добра и зла, их источников и ориентиров. С христианской (как и с любой монотеистической) точки зрения, этика имеет основание и важнейший ориентир в моральной теологии, а источником морального закона является Бог. Сам закон дан в Священном Писании и как естественный закон вписан в наши сердца.

В таком случае можно говорить о христианской этике как этике, принимающей указанную установку. Но это не особая наука или особая ветвь в этике, а лишь принимаемая исследователем методологическая установка. Христианская (и вообще религиозная) этика исходит из того, что человеку вменяется в обязанность Богом оценивать собственные действия и мотивы.

Этика как философская наука занимается исследованием основных категорий, в которых можно описывать моральные оценки, и критериев различения добра и зла. В рамках этики строится и исследуется система понятий, в которых можно явно выразить как сами моральные законы, так и логику их применения к оценке человеческого поведения в условиях конкретных ситуаций. Этика не дает конкретных рекомендаций о том, как поступать, но вырабатывает средства, как мыслить о поступках, как осознавать и оценивать их последствия, влияние на окружающий мир. Более того, этика исследует вопрос о пределе ответственности человека за свои решения (выборы). Присущая человеку мораль определяет его поведение и оценки своих и чужих поступков. Поскольку оценка поступка совершается в мысли, то мысль об оценке есть фактически мысль о мысли, т. е. то, что называется рефлексией — отражением мысли в другой мысли. *В рефлексии мысль как бы догоняет мысль.* Этика учит мыслить об этих оценках, понимать их основания. Можно сказать, что этика—это философская рефлексия над нашими мыслями, оценивающими наши решения.

МНОГООБРАЗИЕ ЭТИЧЕСКИХ СИСТЕМ

Хотя этика является единой наукой, изучающей один и тот же объект — мораль, существуют разные воззрения на этот объект. Тем самым в истории этики этот объект рассматривался в разных ракурсах — как разные предметы. Христианская этика является одним из таких воззрений, одной из этических концепций среди многих других и, на мой взгляд, лучшей среди них. Мы будем далее заниматься сравнительным анализом многих из существую-

щих этических систем, но можно сказать заранее, что, несмотря на имеющиеся в них противопоставления по тем или иным позициям, все они, хотя и по-разному и с разной степенью полноты и точности, выражают одну и ту же истину о своем предмете — существовании моральных ориентиров, не сводимых к непосредственно ощутимой пользе субъекта.

В частности, секуляризованные подходы к этике выражают то, что в моральной теологии называется естественным моральным законом. Апостол Павел утверждал наличие такого закона, когда писал, что «не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут; ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую...» (Рим. 2: 13—15). Закон, написанный в сердцах, это и есть естественный моральный закон.

Таким образом, кроме Откровения есть и другой способ познания моральных ориентиров — разумная человеческая природа. С религиозной точки зрения, исходным источником этих ориентиров является Бог, хотя, как увидим, есть попытки естественного объяснения их происхождения. Многие моральные положения, регулирующие нравственную жизнь, удастся устанавливать с помощью разума. На этом основывается возможность построения этики как философской дисциплины, на которой основывается нормотворческая деятельность. Более глубокие и трудные для нашей природы начала морали имеют источником Священное Писание, но и они постигаются разумом и оказываются основой поведения постольку, поскольку их принимает разум. Там, где «разум убеждается, что возможности природы недостаточны, начинается действие благодати (на нее и рассчитывает просвещенный верой разум). Но ни одна из явленных моральных норм не может противоречить разуму и человеческой природе» *. Этим определяется правомерность философской разработки этических систем, базирующихся на христианских началах.

Сравнение ряда этических концепций позволяет разбить их на группы по некоторым существенным признакам. Прежде всего обращает на себя внимание то, что более ранние авторы, начиная с Аристотеля, ставили во главу угла представления об этической

* Здесь и далее ссылки на Евангелие даются по принятому стандарту: сокращенное название, глава и стих. В данном случае имеется в виду Послание апостола Павла к Римлянам, глава 2, стихи 13—15.

** *Войтыла К.* Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1. С.33.

состоятельности личности, выясняя вопросы о том, что есть добродетель, подлинное благо и стремления человека века. Более поздние авторы строят свои подходы на этической анализе поступка и выработке нормативных требований к таковому.

Разумеется, нетрудно связать эти подходы, указав на то, что добродетельный человек — это тот, кому свойственно совершать хорошие поступки, а хороший поступок — это атрибут добродетельного лица.

Тем не менее, это смещение перспективы от человека как целостной личности к единичному поступку, когда человек рассматривается лишь как субъект действия, подлежащего этической оценке и нормативной регламентации, достаточно многозначительно. Смена перспективы переакцентирует задачи этики с выработки идеала личности (прежде всего для указания ориентиров самосовершенствования и воспитания) на нормирование поступков — предохранение от дурных действий и осуждение таковых. Этические системы правомерно разделить на те, которые акцентируют проблему оценки поступка и вытекающих отсюда рекомендаций и долженствований, и на те, что выясняют естественные стремления и способность достигать счастья. Во втором случае этика оказывается в меньшей степени нормативной, но в большей степени исследующей дисциплиной. Если в первом случае этические проблемы ставятся в ключе: «что есть должное?», то во втором — «что есть образец хорошего?». В первом случае этика учит тому, *как следует поступать*, а во втором — *как формировать свою личность*. Ветхозаветные заповеди предупреждают о недопустимости поступков определенного вида — они апеллируют прежде всего к разуму. В Ветхом Завете есть также заповеди любви к Богу (Втор. 6:5) и ближнему (Лев. 19:18), которые Иисус Христос поставил выше всех заповедей Закона. Эти заповеди можно осуществить лишь всем сердцем и душою: они обращены не только к разуму, но и к человеку в целом, включая его бессознательную сферу. Они дают ориентир формирования личности в целом.

В «Философском словаре» противопоставлены материалистическая и идеалистическая тенденции в трактовке добра и зла. Первая связывает эти понятия с потребностями и интересами субъекта, вторая выводит их из Божественного веления и разума. Первая точка зрения подчеркивает этический релятивизм — смену конкретных представлений о добре и зле от эпохи к эпохе, от народа к народу. Вторая — стремится видеть в разных конкретных представлениях о добре и зле общую сущность, проявление этического абсолюта. Еще античные авторы задумывались над проблемой раз-

нообразия конкретных нравов. Геродот отмечал, что греки считают дурным оставить труп близкого человека на съедение зверям — труп следует сжечь на погребальном костре. В то же время древние персы считали сожжение мертвого тела надругательством над покойником и выставляли трупы на возвышенных местах на съедение хищным птицам. Легко заметить, что в обоих случаях речь идет об этическом долге перед близкими после их смерти. Различны лишь формы реализации этого долга.

ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ: ЦЕЛИ И СРЕДСТВА

Фактически любая этическая система учит тому, *как существовать в ценностно-ориентированном мире, пронизанном «силовыми линиями» добра и зла*. При этом поляризованным оказывается не только сам мир (по крайней мере, в той его части, которая отведена для человеческого восприятия), но и личное отношение к этому миру (человек оценивает мир по шкале добро—зло), а также намерения самого человека. Нам сейчас важно подчеркнуть одно: этика изучает принципы поведения человека в поляризованном мире. Это поведение определяется его способностью ориентироваться относительно «силовых линий» добра и зла. В этом смысле этику можно уподобить теории навигации, изучение которой позволяет штурману грамотно пользоваться компасом, ориентируясь относительно магнитных силовых линий Земли. Но при этом никакой учебник навигации не дает готовых рекомендаций капитану корабля, куда ему должно плыть. Он лишь помогает ему грамотно ориентироваться в кораблевождении и определять реальное положение корабля относительно абсолютных географических координат.

В русском языке слово «добро» выражает не только «нечто хорошее» или «благо» в материальном смысле. Оно тесно связано со словом «доброта», тем самым в нем содержится недвусмысленный намек, что благо не сводится к материальным или чисто эгоистическим интересам, а подразумевает необходимость быть добрым. Таким образом, благо понимается как достижение доброго расположения к людям.

Этика не интересуется конкретными нравами: это дело этнографии. Этика занимается общими принципами ориентирования между добром и злом, т. е. более высоким уровнем описания человеческого поведения. Любое сколько-нибудь глубокое этическое

учение занимается поиском абсолютных инвариантов блага или, по крайней мере, попытками выяснить, что есть истинное благо, подчиняющее себе частные блага, достижение которых ставит себе задачей человек в конкретных ситуациях и которые по сути лишь средства для достижения более фундаментальной цели — получения высшего *блага*. Так возникает проблема соотношения средств и цели. В известных пределах *благая цель может стать оправданием таких средств, которые сами по себе благом не являются*. Так, для спасения жизни пациента врач решается на ампутацию конечности или на очень болезненное лечение. В этом врача никто не упрекает, если он действует в пределах своей компетенции и в соответствии с медицинскими показаниями. Однако вряд ли какая-нибудь этическая система оправдывает врача, убивающего другого человека ради душевного спокойствия своего пациента-параноика.

Вопрос о соотношении цели и средств, относительного и абсолютного блага — это один из ключевых вопросов этики. Казалось бы, ради абсолютного блага допустимо пожертвовать менее значимым благом и тем самым допустить зло. Ведь в противоположном случае мы ради относительного блага предаем абсолютное, чья ценность неизмеримо выше воздержания от относительного зла. Однако более тщательный анализ того, что можно считать абсолютным благом, показывает: данное рассуждение не проходит. Грубо говоря, абсолютное благо подразумевает абсолютные запреты на некоторые виды зла, а также условия, при которых относительное зло этически оправдано ситуационным контекстом. Во всяком случае, проблема допустимых средств и моральной допустимости компромиссов со злом — одна из ключевых в этике.

ИСТИННОЕ БЛАГО: РАЗЛИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

УДОВОЛЬСТВИЕ ИЛИ СЧАСТЬЕ?

Еще в античные времена целый ряд этических систем строился путем попыток определить, что есть истинное благо, к которому человек должен стремиться. Более того, казалось очевидным, что именно к истинному благу человек стремится по своей природе, хотя не всегда это осознает. Задача этики в данном случае заключается в том, чтобы сделать явными те ориентиры, на которые человек безотчетно опирается, и тем помочь ему избавиться от неминуемых ошибок. Одно из первых этических учений (таково, например, учение Аристиппа, ученика Сократа) было основано на принятии в качестве высшего блага удовольствия, которое рассматривалось как единственное само по себе ценное и желательное состояние человека. Такое учение принято называть гедонизмом (от греческого слова *hedone* — удовольствие). В сущности, гедонизм остается искренним убеждением многих людей, хотя не столь многие это убеждение явно формулируют даже для себя и тем более рискуют провозглашать его явно как теоретическую платформу. Как этическое учение гедонизм исходит из того, что объективное содержание наших поступков и стремлений есть лишь средство для достижения подлинной цели — переживания удовольствия. Любой труд (в том числе самый тупой и тягостный и самый высокотворческий) имеет конечной целью получить удовольствие от его результата либо получить средства для того, чтобы обеспечить себе удовольствие. В конце концов и каторжный труд можно объяснить удовольствием, ожидаемым от его прекращения. Не стоит так уж недооценивать гедонизм в качестве этической системы, хотя о ее недостатках еще пойдет речь впереди.

Дело в том, что всякий человек обладает естественным правом стремиться к удовольствию. Согласно учению 3. Фрейда принцип удовольствия является одним из важнейших регуляторов челове-

ческой жизни и психики. Ощущение удовольствия является до известной степени индикатором того, что с человеком все в порядке, в том числе и с моральной точки зрения. Подвох состоит в том, что стремление к максимуму удовольствия во что бы то ни стало саморазрушительно: оно уничтожает саму способность достигать удовольствия. Гедонизм не ложная концепция, но эта концепция кое-что важное оставляет вне поля своего зрения. При всех условиях гедонизм более верно отражает сущность человека, чем антигедонизм, запрещающий человеку испытывать удовольствия и стремиться к ним. Мало сказать, что следование такой системе разрушительно для человека и его окружения. Эта система еще и внутренне противоречива, ибо принявший ее всерьез человек неминуемо начал бы испытывать извращенное удовольствие от того, что ему удастся лишать себя удовольствий. Христианство видит высокий смысл в страданиях и учит переносить их с великой пользой для души, но никогда не требует стремиться к ним, как это делают многие гностические ереси*. Евангельская заповедь призывает возлюбить ближнего как самого себя. Человек, не способный любить себя, теряет истинную меру любви к ближнему. В этом заключается христианское «оправдание» гедонизма и одновременно мудрое ограничение его притязаний.

К гедонизму примыкает другое чрезвычайно распространенное в этике и гораздо лучше обоснованное направление — эвдемонизм, или стремление к счастью (от греческого слова *eudaimonia* — счастье). Разница здесь в том, что согласно учению гедонизма целью (высшим благом) служат достигаемые единичные удовольствия, которые могут быть сопряжены с последующими неприятными переживаниями как неизбежной расплатой за полученные удовольствия. Этика эвдемонизма рассматривает счастье как систему жизни, в которой совокупность удовольствий перевешивает страдания. Именно в достижении счастливой жизни эвдемонизм видит абсолютное благо, а все остальное считает лишь средством для ее достижения. При этом существенное место занимает выяснение того, что же является счастливой жизнью. В решении этого вопроса эвдемонизм существенно расходится с гедонизмом, ибо полагает, что удовольствия, влекущие за собой страдания, суть дурные удовольствия.

Согласно учению Эпикура человеку следует ограничивать свои стремления к удовольствиям, чтобы избежать лишних страданий. Целью человека (высшей ценностью) Эпикур считает достижение

*Речь идет об учениях, считающих мир, в котором мы живем, дурным по природе (созданным злым началом) и потому требующих отказа от принятия любых мирских благ.

атараксии (невозмутимости) — идеального душевного состояния, достигаемого избавлением от страха перед богами, смертью, загробным миром, необъяснимыми природными явлениями, умеренностью в наслаждениях и ограничением потребностей, а также удалением от общественных и государственных дел. Атараксия — это как бы душевный панцирь, отгораживающий человека от внешних источников страдания.

А по учению стоиков вообще не следует стремиться к удовольствиям и делать жизненную ставку на достижение успеха, но, чтобы быть счастливым, важно научиться переносить неизбежные страдания. В этике стоиков реализуется как бы негативный эвдемонизм: счастье состоит не в получении суммы удовольствий, но в умении правильно переносить испытания и тем самым минимизировать страдания. Конечная цель стоической этики определяется как жизнь согласно «богу-логосу», породившему первоосновы природы, а через них все природные тела. Логос рассматривается как природный закон и присущая природе активная сила. Единственным благом считается добродетель, а злом — порок. Все остальное этически безразлично, хотя некоторые вещи более предпочтительны, чем другие (здоровье и богатство предпочтительнее болезни или бедности). Идеал стоиков — апатия (бесстрастие), независимость от внешних обстоятельств. В поступках важно не достижение внешней цели, но лишь моральный характер действия и отношения к миру. Достижение апатии делает стоика нечувствительным к страданиям и тем самым уже не нуждающимся во внешней броне — атараксии.

СЧАСТЬЕ БЫТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНЫМ

В жизни человек обычно стремится к определенной цели, которую он связывает с приобретением конкретного блага. Таким образом, благо, казалось бы, определяется через достижение той или иной цели: врачевания, управления кораблем, создания ремесленником той или иной вещи.

Эвдемонизм в его традиционном понимании относится к утилитарным этическим системам, т. е. таким, где качество поступка оценивается в конечном счете по достигаемому практическому результату. Совсем иначе обстоит дело в этике Аристотеля, где впервые обнаруживается абсолютизм: моральность поступка (его добродетельность) есть благо само по себе, достигаемое непосредственно в этом поступке.

Аристотель очень близок к эвдемонизму, когда утверждает, что «высшее благо — это счастье»*. Однако определение, которое он дает счастью, показывает принципиальное отличие этики Аристотеля от традиционного эвдемонизма. Именно счастье оказывается теснейшим образом связанным с добродетелью: «Счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить — значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо»**.

Противопоставление утилитаризма и абсолютизма является одним из важнейших для характеристики этических систем. Что касается этики Аристотеля, которую в дальнейшем существенно развил Фома Аквинский во второй части своего знаменитого труда «Сумма теологии», то для нее существенным моментом является добровольность поступка.

Аристотель анализирует поступки, совершаемые по страстному желанию, порыву и хотению, показывая, что их можно считать и добровольными, и недобровольными. Например, можно ли считать вполне добровольным поступок, совершенный в порыве гнева? Сам гнев не является добровольным, он возникает, по-видимому, помимо воли. Гнев может быть правильной реакцией на несправедливость, но он плохой советчик. Тем не менее, человек отдается гневу или не отдается ему. Однако настоящий выбор возникает там, где происходит обдумывание предстоящего решения, когда совершается действие, при котором от нас зависит делать нечто или не делать, делать это так или иначе.

ПРИНЦИП ЗОЛОТОЙ СЕРЕДИНЫ

В этике Аристотеля существенную роль играет выяснение того, что есть добродетель. На примере различных человеческих качеств показывается, что добродетель обычно связана с серединой между двумя полярными качествами.

Так, благоразумие есть середина между распушенностью и бесчувственностью к удовольствиям. Вообще, наилучшее всегда есть середина между избытком и недостатком. Щедрость — это выбор середины между расточительством и скупостью. Согласно Аристотелю расточитель тот, кто тратит на что не надо и когда не надо. Скупой, напротив, не тратит где надо, сколько надо и когда надо. Таким образом, щедрость требует разумного расчета: где, сколько и когда надо тратить. Подобно этому Аристотель показывает «се-

* Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С.303. ** Там же.

рединный» характер благородства (между кичливостью и приниженностью), негодования (между завистью и злорадством), скромности (между бесстыдством и стеснительностью), правдивости (между притворством и хвастовством) и т. д.

Обратим внимание, что добродетель никогда не лежит ровно посередине от обоих полюсов. Щедрость все же ближе к расточительству, чем к скупости. Благородство дальше от кичливости, чем от приниженности. Скромность ближе к стеснительности, чем к бесстыдству. Словом, здесь речь идет именно о золотой середине в смысле золотого сечения, которое всегда несколько смещено к одному из концов соответствующего отрезка. Добродетель противоположна по смыслу первому из качеств, между которыми она заключена, а второе из них есть доведение этой добродетели до абсурда. Неблагоразумная щедрость превращается в безумное расточительство, не сдерживаемая разумом правдивость может обернуться хвастовством и т. д. Это довольно любопытное свойство описываемых Аристотелем добродетелей. При этом устанавливается класс ситуаций, к которым относится та или иная добродетель.

Итак, счастье, по Аристотелю, состоит в том, чтобы стать добродетельным, а это требует определенных усилий воли и разума. Разумеется, как подчеркивает Аристотель, само по себе стремление к добродетели еще не делает человека добродетельным, как желания написать прекрасную картину недостаточно для того, чтобы стать художником. Нужны еще исходные данные и серьезный труд. Но это стремление при всех условиях делает человека лучше, приближая его к искомому состоянию.

Этика Аристотеля в принципе не утилитарна, ибо она учит не получению блага (хотя бы наивысшего), но требует достичь определенного внутреннего состояния (стать добродетельным). Абсолютным благом здесь оказывается достижение некоего желаемого и определяемого в рамках этики состояния души. Оцениваются с позиций этики не столько поступки, сколько человек как целое. При этом человек рассматривается в его отношении к другим, а не сам по себе, в то время как в этике эвдемонизма обычно фокус внимания концентрируется на счастье субъекта как финальной цели его усилий. Для Аристотеля «этическое — составная часть политики», ибо «совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком достойным. *Быть достойным человеком — значит обладать добродетелями*»*. Общественный характер этики перекладывает центр рассмотрения с морального контроля над поступками на формирование добродетельной личности. В этом

* Аристотель. Соч. Т. 4. С. 296.

процессе существенны свободная воля и разум. Именно здесь коренится причина того, что этика Аристотеля была использована Фомой Аквинским для построения системы христианской этики.

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА

Продолжим, однако, рассмотрение эвдемонистских этических доктрин, перескочив на два с половиной тысячелетия вперед. В некотором смысле прямым их продолжением является эволюционная этика Герберта Спенсера. Последнему совершенно чуждо представление об абсолютности этических ценностей или, по крайней мере, их соотнесение с абсолютом, который он не отрицает, но полагает совершенно непознаваемым.

Книга Спенсера «Основания этики» построена по логике «от низшего к высшему». В его теории, опирающейся на исследование поведения представителей животного мира — от одноклеточных до человека,— устанавливаются эмпирически наблюдаемые законы жизни. Из этих законов Спенсер пытается вывести понятие блага как того, к чему стремятся живые существа, демонстрируя свои стремления в поведении. Этика, с точки зрения Спенсера, служит развитию жизни, которую следует изучать, чтобы установить ценностные ориентиры. Мораль, таким образом, не является укорененной в абсолюте, но возникает в процессе развития и приспособления живых существ. Его задача состоит в разработке «рациональной этики», которая путем научного исследования феномена жизни определяет, какое поведение следует считать хорошим, а какое дурным.

Цель поведения живых существ Спенсер усматривает в приспособлении их к внешним условиям, обеспечивающем не только самосохранение индивидов и популяций, но и достижение наибольшей полноты жизни. Развитие человека достигает, по Спенсеру, наибольшей возможной для него высоты, когда его поведение обеспечивает достижение «наибольшей суммы жизни» для себя, для своих детей и для своих братьев. Поведение, способствующее достижению этой цели, субъективно переживается как удовольствие, а успешное достижение цели — как счастье.

Понятие блага Спенсер вполне в духе гедонистически-эвдемонистской традиции определяет как достижение удовольствия и устранение страданий, т. е. в конечном счете как обретение счастья. Хорошее поведение, по Спенсеру,— это приспособление к тому, чтобы получать от жизни как можно большее количество удовольствий при минимуме бедствий. Все остальное содержание человеческой жизни: открытие

истины, создание красоты, достижение свободы — суть лишь средства для конечной цели — удовольствия. Думать иначе означает, по Спенсеру, «принимать средства за цель». В этом смысле этика Спенсера последовательно утилитарна, ибо подчиняет все поведение определенной практической цели, и натуралистична, ибо определяет благо как некое природное явление.

В этике Спенсера субъективное переживание удовольствия объективно служит самосохранению как самого субъекта, так и общества в целом. В частности, духовные стремления, с этой точки зрения, одновременно служат источником удовольствия и средством самосохранения. В этом приспособительное значение ощущения удовольствия, возникшего эволюционным путем за счет естественного отбора. Идеалом человеческой организации в этой системе служит муравейник или улей, когда счастье каждой особи определяется совместной заботой о сохранении целого. Общество в этом случае являет собой сумму составляющих его субъектов, но ни один из субъектов не обладает самодовлеющей полнотой или целостностью в себе. В такой системе невозможно признать справедливость библейского выражения о том, что человек являет образ и подобие Бога, ибо это как раз и значило бы, что человек как личность обладает Божественной полнотой.

Натуралистичность этики Спенсера «сглаживается» тем, что параллельно достижению естественной объективной цели происходит *субъективное переживание идеальных целей*, оправдывающих стремление к выживанию, придающее ему более высокий характер.

Этика Спенсера имеет кроме самосохранения еще и другой эволюционный аспект, состоящий в том, что в процессе исторического развития жизни человека усложняется как его поведение, так и мотивация. Сначала испытываемые человеком удовольствия связаны лишь с простейшими приятными ощущениями, которые постепенно дополняются удовольствиями более высокого уровня, достигаемыми в процессе все более усложняющейся познавательной деятельности. К числу таковых относятся удовлетворение честолюбия или свободолубия, радость от обнаруженной истины, симпатия к другим людям, обладание различными орудиями и вообще материальными средствами, повышение своего общественного статуса. В результате этого расширения источников приятных ощущений средства могут перерасти в цели, ибо то, что сначала возникало как только способ достигать простейших удовольствий: получения пищи, преодоления препятствий — становится само источником удовольствия. В результате этого перерастания возникают «идеальные» удовольствия, например наслаждение скряги от самого

обладания деньгами. Способность воспроизводить в уме чужие удовольствия и страдания, наблюдая их внешние телесные проявления и сопоставляя с собственными внутренними переживаниями, Спенсер называет симпатией. Социальная эволюция должна приводить ко все большей взаимозависимости людей, когда личное благо каждого оказывается в зависимости от блага других и способности сотрудничать с ними.

Тем самым *симпатия становится средством достижения личного практического блага, а на следующем этапе сама становится источником удовольствия*. Таким образом, симпатия, или альтруизм, возникает в качестве полезного для самосохранения особи и вида в целом приспособления. Оказывается, что *человеку бывают выгодны самоограничения в пользу других людей*. Сначала это осознание возникает под влиянием страха наказания властью или Богом, а затем оно переходит в более высокую форму симпатии, несущей награду в ощущении таковой.

Таким образом Спенсер объясняет *возникновение альтруизма* (способности жертвовать собственными прямыми интересами в пользу других ради более высокой выгоды) чисто дарвиновским эволюционным путем *как приспособления, полезного для выживания человеческого рода*. То, что для человека представляется заранее заложенным в его сознание моральным ориентиром, в действительности (с позиции Спенсера) оказывается полезным для человеческого рода приспособлением, сложившимся в ходе эволюции.

Идеи возникновения альтруизма как эволюционного приспособления развивались позднее П. Кропоткиным и В. Эфроимсоном. Легко увидеть перекличку этических идей Спенсера с концепцией разумного эгоизма Н. Г. Чернышевского (сформулированной в романе «Что делать?»). Однако справедливости ради надо указать, что Чернышевский в отличие от Спенсера не разделял идей дарвинизма. Наоборот, он считал, что борьба за существование в условиях высокого перенаселения и недостатка пищи ведет скорее к бедствиям и вырождению, чем к совершенствованию биологического вида, в том числе и человеческого.

МОЖЕТ ЛИ ПРИНЦИП УДОВОЛЬСТВИЯ БЫТЬ ОСНОВОЙ МОРАЛИ?

Возникновение гедонистических и эвдемонистских концепций этики было в свое время крупным достижением философской мысли. Оно позволило рассматривать очевидные с точки зрения простого здра-

вого смысла *блага* (богатство, почести, здоровье, хорошая репутация, высокий социальный статус и т. п.) в контексте их отношения к высшему благу. В этом контексте становится ясно видимой вся относительность и даже иллюзорность этих «очевидных» благ. Элементарное философское обсуждение проблемы показывает, что ни одно из этих благ, каким бы привлекательным оно ни казалось, не может претендовать на роль высшего, а тем более абсолютного блага. Бесспорно, что здоровье есть благо. Однако здоровый человек своего здоровья не замечает, а если он превращает свою жизнь в путь достижения этого *блага*, то этим искажает собственное существование. Ясно, что здоровье нужно для того, чтобы вести активную жизнь, в том числе получать какие-то удовольствия от этой жизни. То же самое или примерно то же самое можно сказать и про другие частные очевидные виды блага.

Кроме того, человеческий опыт давно знал ситуации, когда жертва здоровьем, богатством, репутацией, любым конкретным видом блага оказывалась безусловно этически оправданной. Отсюда уже вытекало, что абсолютное, или высшее, благо не может быть определено натуралистически как один из конкретных видов блага. Категория удовольствия, казалось бы, решает эту проблему. Однако, как видно из стремления стоиков и Аристотеля отождествить удовольствие с добродетелью, подкрепить первое некоей более глубокой опорой, уже тогда возникали сомнения в правомерности абсолютизировать категорию удовольствия.

Попытка свести высшее (абсолютное) благо к удовольствию или даже к счастью вызывает серьезные возражения двух видов. Первое из них состоит в том, что удовольствие как симптом удачного (в том числе и этически точного) действия ошибочно принимается за истинную цель этого действия. Бегун, первым пришедший к финишу, или охотник, сразивший удачным выстрелом дичь, необходимую ему для утоления голода, безусловно испытывает удовольствие. Огромное удовольствие испытывает творец, завершивший создание шедевра (вспомните известную историю завершения «Бориса Годунова», когда его автор в ликовании воскликнул: «Аи да Пушкин, аи да сукин сын!»).

Можно говорить и о радости ученого в тот миг, когда он осознает, что совершил открытие. Но совершенно очевидно, что ни бегун на дистанции (тем более на старте), ни охотник, отслеживающий дичь, не заняты предвкушением грядущей радости. Работа над литературным произведением так же, как и размышление над трудной научной проблемой, не оставляет места в сознании для ликования над грядущим успехом. Теннисист, удачно отразив трудный удар, просто не имеет времени для переживания

удовольствия: ему нужно целиком сосредоточиться на действиях, необходимых для развития успеха. Человек имеет право получить удовольствие от сознания совершенного достойного поступка, но пока поступок не осуществлен, его мысли сосредоточены на том, чтобы совершить этот (порой очень трудный) поступок корректно с моральной точки зрения. *Удовольствие* здесь является скорее *наградой*, чем *мотивацией*, даже если поступающий ясно осознавал, что он будет испытывать положительные эмоции, удачно завершив начатые действия.

Не надо забывать, что моральные оценки играют роль лишь в тех действиях, когда перед человеком стоит осознанный выбор между добром и злом. Само по себе бремя свободного выбора может оказаться достаточно тяжелым и удовольствие доставляет крайне редко. В этической системе И. Канта даже считается, что поступок, непосредственно приносящий радость, не может оцениваться в этических категориях, ибо его побудительной причиной служит не стремление к добродетели, а личное удовольствие. Отнюдь не обязательно занимать столь ригористичную позицию: в ней есть свои минусы, но следует помнить о том, что стремление к удовольствию не столь безобидно, ибо может привести к подмене этически правильного выбора приятным. Можно, правда, привести пример, как комсомольские вожди механико-математического факультета МГУ не засчитывали студентам работу в школьном математическом кружке (деятельность бескорыстную, очень полезную и довольно обременительную) в качестве общественной работы при поступлении в аспирантуру под предлогом, что она, дескать, доставляет удовольствие. Совсем иное, по их мнению, работа агитатором на выборах или сбор членских взносов! Эта грубоватая аналогия должна предостеречь от излишнего этического ригоризма, но, тем не менее, опасность подмены этической ситуации гедонистической вполне реальна.

Не случайно и стоики и Аристотель подчеркивали, что единственное достойное человека удовольствие — это удовольствие от добродетельного поступка. Не удовольствие является критерием хорошего выбора, а только хороший выбор способен доставлять подлинное удовольствие. Можно привести многочисленные примеры христианских мучеников, с радостью шедших на мучительную казнь. Но это было не мазохистское удовольствие от мучений, но радостное сознание того, что они оказались достойными стать жертвой ради некоей высшей ценности.

Второе возражение против эвдемонистского обоснования этики носит еще более глубокий характер. Конечно, есть люди, готовые

получать иллюзорные удовольствия — от наркотиков или даже от искусственного возбуждения электрическими сигналами определенных клеток в мозге. Однако ни один здравомыслящий человек, посмотрев на того, кто фактически выключен из реальности и погружен в мир искусственно возбуждаемых положительных эмоций, не захотел бы поменяться с ним местами. Зигмунд Фрейд пишет о том, что человеком движут два противоположных принципа — удовольствия и реальности. Реальный мир ограничивает возможность человека получать удовольствия и сталкивает его со страданиями. Принцип реальности не менее важен, чем принцип удовольствия, чтобы осуществить полноту человеческого бытия. Путь к правильной и полной жизни сопряжен с необходимостью преодолевать сопротивление реальности, и это сопротивление часто сопряжено с болью и страданием. Поставить принцип удовольствия в качестве единственного регулятора своего поведения означает для человека отказаться от преодоления тех препятствий, которые действительный мир ставит на его жизненном пути, в том числе и на пути его совершенствования в добродетели.

Само существование других людей оказывается таким препятствием. Если рассматривать других лишь как средство для достижения собственного блага, то естественно натолкнуться на серьезное противодействие с их стороны. Даже всевластный тиран, успешно манипулирующий окружающими, испытывает страх перед людьми, мучается подозрениями в тайном сопротивлении его замыслам. Тот же, кто видит в других равновеликие себе личности, безусловно сочтет необходимым соразмерять заботу о личном благе с наличием чужих интересов и стремлений, т. е. будет сознательно считаться с принципом реальности. Ведь и искреннее стремление считаться с благом других или действовать во имя этого блага рискует оказаться ложно понятым и вызвать резкое отталкивание. Такова реальность, с которой приходится считаться. В этом и состоит принцип реальности.

Уход от общественно-политической деятельности, рекомендуемый Эпикуром, это один из способов учета реальности. Такой уход не делает эту реальность несуществующей, но лишь до известной степени смягчает ее неминуемые удары. Боль от сознания дурной реальности снимает лишь наркотик, выключающий контакт с реальностью, или религиозные учения восточного типа, объявляющие реальность иллюзией. Этим религиозные учения такого рода принципиально отличаются от монотеистических религий Священного Писания (иудаизма, христианства, ислама), в которых мир рас-

считается как реально сотворенный Богом и требующий в силу этого в высшей степени серьезного отношения.

Можно сказать, что принцип удовольствия, избранный в качестве единственной путеводной звезды, лишает человека самого главного удовольствия — моральной победы над тем злом, которое существует в мире. А именно эта победа делает человека истинно добродетельным, т. е. моральным существом. Принцип удовольствия, взятый в качестве морального норматива, оказывается саморазрушающимся. Дело не в том, что он негоден как таковой — он просто недостаточен. Но именно так и проявляется в мире зло — как недостаточное, неполное, ненастоящее добро.

АБСОЛЮТИЗМ И РЕАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИХ ТРЕБОВАНИЙ

УСЛОВНОЕ, ОТНОСИТЕЛЬНОЕ И БЕЗУСЛОВНОЕ БЛАГО

В обычной жизни мы время от времени оцениваем нечто как благо, как хороший исход событий. Предпринимая какое-либо действие, мы полагаем его хорошим, если оно привело к хорошему результату — закончилось, по нашей оценке, благополучно, т. е. получением блага. Осмотрев больного, врач может сказать ему: «Вам было бы хорошо несколько дней провести в постели». Что значит здесь оценка «хорошо»? Нельзя же сказать, что при всех условиях для человека хорошо проваляться несколько дней в постели, приостановив любую более важную для него деятельность. Ясно, что речь идет лишь об условном благе, о благе, полезном для достижения некоего другого, более фундаментального блага, т. е. о чем-то, являющемся благом при некоторых предполагаемых условиях. В данном случае врач в силу своей профессии озабочен лишь здоровьем пациента, а не решает за него этическую проблему выбора наилучшего поведения.

Лежать в постели — это хорошо в данной ситуации для выздоровления. Но если на следующий день пациенту предстоит некое важное дело (например, защита диссертации, которую всегда бывает трудно перенести на другой день), то этот пациент вполне может решиться, одевшись потеплее и приняв жаропонижающее средство, выйти из дома и отправиться на заседание ученого совета. (Случай, когда больной настолько слаб, что не может подняться с постели, здесь не нужно рассматривать, ибо личный выбор наилучшего действия тут отсутствует, а совет врача лежать в постели совершенно излишен.) Так что и здоровье в данном случае выступает лишь как **благо** относительное, которым в известных пределах можно поступить ради блага, сочтенного более предпочтительным.

Однако относительность в обоих случаях понимается несколько по-разному.

Лежание в постели есть благо лишь при условии, что оно ведет к здоровью. Само по себе лежание в постели (или принятие лекарства) благом не является. В противоположность этому здоровье, без сомнения, всегда есть благо независимо от ситуации. Но этим благом можно пожертвовать ради чего-то высшего. Это благо безусловное, но относительное, ибо допускает возможность сопоставления с ценностью иных благ, допустимость жертвования этим благом ради более ценного. Ясно, что ценность любого условного блага носит условный (ситуационный) характер, а безусловное благо обладает безусловной ценностью, хотя его можно оценивать относительно других благ. Безусловные блага являются предметом этического рассмотрения, поскольку посягательство на них наносит ущерб их обладателю, а их достижение тем или иным лицом связано с категорией справедливого распределения ресурсов (лекарств, больничных мест, рабочих мест, мест в учебном заведении и т. п.). Относительность этих благ связана с тем, что их допустимо, а часто и необходимо соизмерять друг с другом, когда оказывается, что получение одного из них связано с утратой или ущербом в обладании другим.

Все этические системы ставят вопрос о том, что есть высшее, или абсолютное, благо, относительно которого можно оценивать все остальные блага, служащие лишь средством для его достижения. Именно определением абсолютного, или высшего, блага или отказом от такого определения прежде всего отличаются этические системы друг от друга. Тем не менее, это понятие важно для всех этических воззрений.

Подобно тому как в экономике универсальным мерилom стоимости оказываются деньги или их золотой эквивалент, в этике таким мерилom оказывается высшее благо. Обладание тем или иным благом оценивается относительно последнего. Вот почему столь важную (можно сказать, принципиальную) роль в рассмотренных ранее системах этики играла категория удовольствия, счастья или добродетели как высшего блага. Вместе с тем это высшее благо выбиралось так, чтобы его достижение воспринималось самим субъектом как непосредственно ощутимое благо, как то, к чему ему самому естественно стремиться по своей природе, а не в силу тех или иных теоретических соображений. Чтобы радоваться полученному удовольствию или ощущать счастье, вовсе не требуется изучать этику. Эти стремления свойственны человеческой природе.

УТИЛИТАРНЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ I

Этическая система, основанная на принятии в качестве высшей ценности некоего полезного непосредственно ощутимого блага, может быть названа утилитарной этикой. Утилитарной является этическая система Спенсера, утилитарными являются гедонизм и эвдемонизм в варианте Эпикура. Утилитарной является коммунистическая (классовая) этика, объявляющая благом все, что идет на пользу рабочему классу, а фактически служащая интересам партийной власти, узурпировавшей право говорить от имени класса.

Утилитарность в данном случае оказывается иллюзорной: этическая система строится как утилитарная, но человек, которого призывают действовать на основе этой этики, фактически подавляет собственные интересы. Проблема здесь оказывается гораздо более глубокой. *Любая власть, пытающаяся контролировать этическую сферу, разрушает моральные ценности*, превращая их в инструмент манипуляции. Тем самым общество превращается в аморальное. В нормальном, или моральном, обществе властная структура сама должна контролироваться моральными нормами, но не имеет права формировать их и не должна апеллировать к ним как к инструменту.

Не является последовательно утилитарной этика Аристотеля, ибо она провозглашает высшей ценностью достижение добродетели, указывая, что именно в этом высшее счастье человека. Но человек, не достигший высокого уровня добродетели, вряд ли способен представить себе, что именно в ней заключается счастье и его личная польза. Скорее он увидит в добродетели помеху для достижения эгоистических целей либо удобный способ прикрыть маской добродетели свои корыстные действия. Более того, *счастье не может быть даже признаком достижения добродетельной жизни*, во-первых, потому, что человек гораздо легче воспринимает более простые и проще достижимые виды счастья, а во-вторых, потому, что более добродетельные лучше видят собственное несовершенство и скорее сокрушаются по поводу трудностей осуществления праведной жизни, чем радуются достигнутому ограниченному совершенству.

Но вот что интересно: как бы ни отвечала утилитарная этика персональной интуиции о том, что хорошо то, что помогает лично мне достичь высшего блага, в ней всегда ощущается некоторая стыдливость за присущий ей недостаток альтруизма и она пытается доказать, что альтруизм логически вытекает из принимаемой утилитарной системы. Здесь мы имеем дело с двумя фундаментальными этическими интуициями, видимо, присущими человеку по самой его природе. (С религиозной точки зрения это

объяснимо тем, что человек создан по образу и подобию Бога.) Эти интуиции образуют непосредственно наблюдаемый факт духовной жизни, проявляющийся практически во всех человеческих культурах.

Первая из них состоит в том, что все истинно хорошее и доброе, в конечном счете, в высшей степени полезно, а по-настоящему полезным оказывается только доброе и хорошее. Вторая состоит в том, что имеет место некая симметрия добра, т. е. то, что хорошо по отношению ко мне, в принципе хорошо по отношению к другим, а то, что плохо для меня, не следует совершать и в отношении других. По сути, это означает, что справедливость одинакова для всех, что люди могут быть не равны по здоровью, способностям, богатству и другим возможностям, но все равны перед принципами справедливости. Эту мысль хорошо выразил современный польский священник-доминиканец Мацей Земба: «Мы знаем, что люди разные, но верим, что они равны».

Эта симметрия отчетливо выражена уже в десяти Ветхозаветных заповедях, услышанных Моисеем на горе Синай от самого Бога и записанных им на скрижалях. Заповеди обращены ко всем без исключения, а иудейские пророки сурово обличали за их нарушения не только народ Израиля, но и царей, вплоть до высокочтимого царя Давида (2 Цар. 12: 1—14), создателя многих псалмов, одинаково священных для иудеев и христиан. Но заповеди как раз и построены не по утилитарному принципу: они строго запрещают такие практически полезные вещи, как лжесвидетельство и воровство, а также столь милые сердцу очень многих людей идолопоклонство, прелюбодеяние или просто желание (отнюдь не реализованное) обладать чужим имуществом или женой. Пожалуй, лишь одна из заповедей сформулирована «утилитарно», обещая долголетие за почитание своих родителей. Это, кстати, единственная среди заповедей, формулирующаяся не как запрет, но как положительное указание.

Коммунистическая мораль выходит из этого положения очень просто, путем постулирования, что все, что полезно «передовому классу», его «авангарду — партии» (т. е. все, что служит интересам вождей), в конечном счете выражает интересы всего человечества. А те, кто это отвергают, не входят в состав «прогрессивного человечества», которое одно только и заслуживает, чтобы с ним считаться. Разумеется, такой «выход» интересен лишь как пример не слишком умелой, но хорошо вооруженной демагогии.

Сегодняшние теоретики-неокоммунисты уже не пользуются столь грубыми средствами, но пытаются отстоять точку зрения,

* Русская мысль. 1994. 30 июня — 6 июля.

состоящую в том, что народ как целое не созрел для моральных ориентиров, для моральной проповеди. Общество с таким народом не может быть моральным, но требует управления со стороны компетентной и сильной власти, решающей, что нужно народу и как это обеспечить. В сущности, такая точка зрения выражает презрение к народу как не способному воспринимать духовные истины или хотя бы чувствовать их значимость. Неудача в создании общества, основанного на коммунистической морали, привела продолжателей этого дела к откровенному аморализму, дающему политикам право вообще не придерживаться морали под предлогом аморальности народа.

УТИЛИТАРИЗМ И АЛЬТРУИЗМ f

Интереснее ход мысли Спенсера, основанный на том, что *альтруизм в конечном счете выгоден для самосохранения человечества* и потому возникает в процессе эволюционного развития. Первая часть этого тезиса верна: общество, не способное к альтруизму, разваливается, едва слабеют внешние организующие силы. Развал СССР тому ближайший пример. Но вторая часть об автоматическом появлении альтруизма (справедливости, этической симметрии) в качестве эволюционного приспособления мне лично представляется совсем необоснованной и ниоткуда не вытекающей. Вл. Соловьев иронически формулирует подобный силлогизм так: «Мы произошли от обезьяны, следовательно, будем любить друг друга».

Наиболее интересно решает эту проблему Н. Г. Чернышевский, когда формулирует в романе «Что делать?» этическую систему разумного эгоизма. В сущности, он призывает людей достаточно далеко и разумно просчитывать последствия своих действий, заботясь при этом о достижении собственной выгоды. Тогда само собой окажется, что выгодно поступать с людьми хорошо. Его герой жертвует своим счастьем ради жены и друга, а до этого жертвует для любимой женщины, но еще не жены научной карьерой. Я уже не говорю, что все его герои готовы жертвовать всей своей жизнью ради свободы и счастья народа, но именно это обеспечивает им самим счастливое состояние души. Правда здесь в том, что этические требования в конечном счете разумны.

Однако при чтении романа Чернышевского создается впечатление, что все его герои, несмотря на весь свой декларируемый эгоизм и практицизм, изначально благородны и органически не

способны к дурным поступкам. (Даже революция в финале романа выглядит как веселый пикничок интеллигенции.) Теория разумного эгоизма используется лишь для того, чтобы оправдать нравственную высоту героев романа тем, что она опирается не на какие-то идеальные принципы, а на вполне заземленный практицизм.

Глубоко моральным героям Чернышевского не пришло в голову посчитать все последствия их «революционных мечтаний», повлекших, в конце концов, безумную кровавую баню, которую в недалеком будущем организовал преданный поклонник Чернышевского и читатель его романа — В. Ульянов. Это наводит на мысль, **что** наши возможности просчитать последствия своих решений сугубо ограничены. Именно поэтому необходимы абсолютные моральные запреты. Теория разумного эгоизма, кроме того, плоха своей несимметричностью. Эгоизм бывает разный. У порядочных людей он реализуется в умеренном стремлении к комфорту на честно заработанные средства и искреннем желании улучшать жизнь других людей, а у фанатиков-бандитов он всегда проявлялся в жажде неограниченной власти над людьми и целыми странами и уже поэтому не может быть разумным. Такой эгоизм нельзя оправдать. Нет, стремиться к счастью человечества на потеху собственным эгоистическим страстишкам — это прямая угроза всему человечеству.

В сущности, теория разумного эгоизма не является настоящей этической системой, поскольку в ней нет характеристики того, что есть высшее благо. Фактически концепция разумного эгоизма позволяет самому субъекту решать, что есть благо, а не только выбирать между известными ценностями. Тогда эгоист позволяет хотеть для себя любых благ без всяких ограничений и этических тормозов, а его якобы разумность способна придать самым гнусным эгоистическим стремлениям невероятную эффективность.

ЭТИЧЕСКИЙ АБСОЛЮТИЗМ

Противоположностью утилитаризму служит этический абсолютизм, постулирующий абсолютный характер этических законов, не только не нуждающихся в оправдании пользой, но и прямо не совместимых с таковой. Наиболее полно абсолютизм выражен в этическом учении Иммануила Канта. В нем моральный закон, сравниваемый по своей непреложности с космическими законами, выражается как категорический императив. Во введении в «Критику практического разума» Кант пишет о том, что его

восхищает незыблемость звездного неба над головой и морального закона внутри нас. Категорический императив есть обращенное к каждому человеку нравственное повеление, не зависящее ни от каких конкретных условий места, времени и обстоятельств так же, как законы физики, управляющие движением тел, не зависят от подобных условий.

Более того, Кант всячески подчеркивает, что полезность или приятность доброго дела выводит соответствующий поступок из сферы моральных оценок, ибо такой поступок совершается не по велению абсолютного долга, выраженного категорическим (т. е. не связанным ни с какими ситуационными обстоятельствами) императивом, а по чисто практическим соображениям удобства или полезности.

Следует подчеркнуть, что абсолютизм категорического императива Кант не считает нужным обосновывать религиозными соображениями. *Мораль уже сама по себе является, по Канту, абсолютным нравственным законом*, выражающим безусловный долг человека, который превышает все остальные человеческие обязательства. В этике Канта фактически выражены обе отмеченные выше этические интуиции: необходимость этического поведения для человека состоит в том, что *нарушение категорического императива есть нарушение фундаментального закона человеческой природы, т. е. разрушение этой природы*, а этическая симметрия обеспечивается не только универсальностью императива, но и даже одной из трех приводимых ниже его формулировок. Поэтому если человек, к примеру, солгал ради спасения жизни другого человека (например, чтобы помочь ему скрыться от преследования разбойничьей банды), то он все-таки совершил тягчайшее нарушение морального закона, разрушающее всю сферу нравственного бытия. Категорический императив в этической системе Канта оказывается выше не только пользы и удовольствия, но и милосердия.

ТРИ ФОРМУЛИРОВКИ

КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА

Кант указывает три основные формулировки категорического императива. Первая из них требует всегда поступать так, чтобы твой поступок мог бы стать нравственным образцом для всех, т. е. фактически мог бы быть возведён в ранг универсального морального закона. Этим в корне отрицается возможность в акте выбора опираться на специфику данной конкретной ситуации. Поступок должен иметь, хотя бы в потенции, универсальную значи-

мость. Здесь выражена очень важная идея: в этическом контексте человеческий поступок имеет значение гораздо более широкое, чем ситуация, на которую он воздействует. *Поступок данного человека есть основа для поступков других людей*, невольно видящих в нем образец допустимого. Тем самым мой поступок, если даже он не повредил ни мне, ни окружающим, может оказаться серьезным соблазном для других. Логика в сфере этического часто опирается на характерный силлогизм: «Раз кто-то уже так поступал и это не вызвало прямых дурных последствий или осуждения, то -так поступать допустимо».

В связи с этим стоит привести длинную цитату из послания апостола Павла: «Итак, об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто и что нет иного Бога, кроме Единого... Но не у всех *такое* знание: некоторые и доныне с совестью, *признающей* идолов, едят идоложертвенное как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется. Пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем. Берегитесь однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных» (I Кор. 8: 4, 7—9). Таким образом, в самом поедании пищи, приносимой в жертву языческим идолам, апостол не видит ничего дурного для тех, кто знает, что идолопоклонство — это суеверие. Но те, кто этого не знают, не знают и о том, что едящие знают, и могут принять их поведение за допустимое проявление идолопоклонства. Тут есть важная мысль, отсутствующая у Канта: важен не только поступок, но и его возможные интерпретации окружающими. Так, шуточная ссора между родителями может быть ложно интерпретирована детьми и нанести им серьезный вред.

Если любой поступок имеет универсальное значение, то вред, который я могу своим действием нанести другому, создает дополнительную возможность самому получить аналогичный вред от других, ибо я фактически превратил этот вид действия в разрешенный. Поэтому возникает вторая формулировка категорического императива в форме уходящего в седую древность «золотого правила» этики, *призывающего не делать другим ничего такого, что ты сам не хотел бы претерпеть со стороны других*.

В этом правиле интуиция этической симметрии субъектов выражена наиболее четко. Обратим внимание на то, что это правило выражено в запрещающей, а не рекомендующей формулировке. Ведь можно было бы потребовать делать другому все то, что ты хотел бы, чтобы делали для тебя самого. Но это было бы не очень удачно, ибо я могу хотеть столько всего, сколько я не мог бы сделать другим при всем желании — их для этого, вдобавок, слыш-

ком много. Бернард Шоу заметил однажды про опасность делать ближнему то, чего бы ты хотел для себя: у него может быть иной вкус. А вот не делать другому, что тебе самому неприятно, гораздо безопасней, ибо в худшем случае риск состоит в том, что кто-то не получил желаемого. При этом можно утешить себя тем, что такое странное желание ближнего не могло прийти в твою голову. Наоборот, есть вещи, которые мы полагаем благом для себя, однако они не воспринимаются так другими. Стремясь к подвигу как безусловному благу, мы не имеем моральных оснований требовать такого же стремления от ближних. Более того, опасно ставить ближних в ситуацию, в которой единственным достойным выходом оказывается подвиг, к которому те духовно не подготовлены. Человек может страстно желать отдать себя в жертву за великую идею, но нельзя приносить в жертву других, которые к жертве не готовы. Никто из нас не желал бы превратиться в средство для выполнения чужих целей, хотя общество часто пытается к этому нас вынудить.

Не случайно третья формулировка категорического императива Канта строго запрещает рассматривать и использовать других людей как средство для достижения собственных (пусть самых высоких и общественно значимых) целей. *Человек не может в принципе рассматриваться как инструмент для социальной деятельности*, но сам есть целый мир со своими целями, которые не менее ценны, чем все остальные.. Никто не имеет права управлять (манипулировать) другим как орудием ни от своего имени, ни от имени общества. Эта формулировка категорического императива фактически запрещает использовать дурные средства для достижения сколь угодно великой цели, ибо оправдать такое использование было бы равносильно оправданию дурного поступка в отношении каких-то людей той целью, ради которой он совершается. Но тем самым эти люди рассматривались бы как вспомогательное средство ради достижения некоей цели. Даже простое небрежение интересами других при деятельности, направленной на великую цель («Лес рубят — щепки летят»), есть, по сути, выражение инструментального отношения к другим людям, запрещаемого третьей формулировкой категорического императива.

В этической концепции Канта каждый поступок человека оценивается по абсолютной шкале, т. е. по его соответствию категорическому императиву. Поэтому здесь бессмысленно применять схему рассуждений типа: я сейчас нарушаю категорический императив по мелкому поводу, дабы потом его реализовать в более важном случае. Нарушение требований категорического императива есть его разрушение несущее огромную моральную опасность.

Оценка этого не Зависит от того, что человек в этот момент делал: воровал яблоки в чужом саду или оставил без помощи умирающего. В таком абсолютизме требований ощущается некий ригоризм, некое несоответствие глубинной этической интуиции.

Более того, неясной становится здесь роль совести как носителя этической интуиции. Возникает вопрос: как быть, если голос совести противоречит велениям категорического императива? Все это заставляет усомниться в окончательной правоте и полноте этической системы Канта, заставляет и к ней применить философское сомнение. Надо еще подчеркнуть, что в отличие от рассмотренных античных этических систем, где центр тяжести лежит в достижении определенного состояния души, которое может считаться счастливым или добродетельным, категорический императив ставит акцент на конкретном действии, на оценке поступка и категории морального долга.

ЦЕЛЬ И СРЕДСТВА

Этическая система Канта, вся его концепция этики содержит ту существенную истину, что *мораль нуждается в опоре на какие-то абсолютные принципы, стоящие выше непосредственных человеческих интересов*. Хотя утилитарная этика тоже оперирует понятием высшего блага, или высшей ценности, эта ценность всего лишь утилитарна, она не выходит за человеческие измерения. Ценность следования категорическому императиву не просто выше всех человеческих ценностей, непосредственно ощущаемых как благо. Категорический императив не обещает человеку никакого удовольствия от его исполнения (разве что чувство удовлетворения от исполненного трудного долга). Но этим принижается право человека на стремление получить лично им ценимое благо, поскольку стремление к такому благу лишает его действия моральной ценности.

Если утилитарная этическая система откровенно корыстна и вынуждена оправдываться тем, что она опосредованно способствует альтруистическим поступкам, то этика категорического императива требует бескорыстия практически нечеловеческих масштабов, фактически отказывая субъекту даже в чувстве удовольствия от исполненного долга. Наоборот, утилитарная этика как бы провоцирует использование недоброкачественных средств, поскольку наличие высшей цели, достижение которой обладает абсолютной ценностью, предполагает, что от нее нельзя отказаться, даже если ради нее

приходится поступаться менее значимыми ценностями. В противном случае это означало бы отказ от высшей ценности ради низших, что есть безусловно дурной поступок.

Возникает существенный вопрос: *возможна ли такая абсолютная ценность, достижение которой автоматически исключало бы применение дурных средств?* Если абсолютная ценность такова, то проблема оправдания дурных средств высокой целью снимается сама собой. Остается другая проблема — найти формулировку высшей ценности, обладающей искомым свойством. Эту проблему можно переформулировать следующим образом. Каковы те цели, достижение которых невозможно в принципе с применением дурных средств? Или иначе: какие безусловные ценности саморазрушаются от дурных средств, используемых для их обретения? Таковы условия, предъявляемые к выбору абсолютной ценности, делающие этот выбор исключаящим контрверзу цель — средства. Если этическая система принимает в качестве абсолютной такую ценность, которая отвечает приведенному условию саморазрушения от использования дурных средств, то в такой системе никакие цели не могут оправдывать дурные средства. Цель, состоящая в достижении такого абсолюта, ставила бы перед субъектом не менее абсолютные требования, чем категорический императив, но при этом указывала бы ему непосредственно ощутимый личный выигрыш.

Итак, мы хотим спроектировать этическую систему, в основе которой лежала бы абсолютная ценность, удовлетворяющая следующим условиям:

- а) обладание этой ценностью давало бы человеку непосредственно ощущаемое удовлетворение;
- б) эта ценность исключала бы применение дурных средств, поскольку применение таковых действовало бы на нее разрушительно и ценность становилась бы недостижимой.

Если бы мы указали такую абсолютную ценность, то основанная на ней этическая система сочетала бы в себе достоинства утилитарных и абсолютистских систем. Тем самым было бы возможно преодолеть их противопоставление путем своеобразного синтеза. Ясно, что в качестве такого абсолюта мы не могли бы взять никакую естественную ценность: ни здоровье, ни долгая жизнь, ни отсутствие страданий, ни удовольствие, ни выживание человечества, ни сохранение природы не удовлетворяют второму условию. Стремление достичь одной из таких естественных ценностей, будучи «одобренным» этической системой, вполне может привести к соблазну использовать самые что ни на есть дурные средства.

Так, если выживание человечества превращается в абсолютную ценность, то становятся оправданными проекты стерилизации боль-

шей части населения ради борьбы с губительным перенаселением нашей планеты а для сохранения природы наиболее радикальным и эффективным средством послужило бы коллективное самоубийство человечества. Эти примеры показывают, что естественные ценности нельзя абсолютизировать, ибо тогда они оправдывают заведомо дурные средства. Кантовская этическая система избегает этой трудности полным отказом от установления абсолютной ценности — выполнение морального долга ставится превыше всего.

М. А. Розов предложил принять в качестве абсолютной ценности сохранение культурной памяти — сбережение «генофонда» культуры. Дело в том, что каждый человек является участником своеобразной эстафеты, в которой передаются культурные образцы, перенимаемые участниками путем подражания предыдущим. Ущерб, нанесенный каждому, грозит нарушить эстафету в целом и потому угрожает указанной абсолютной ценности. Сохранение памяти культуры невозможно тем самым с помощью дурных средств.

Недостаток этой идеи построения этики состоит в том, что культурная память в качестве абсолютной ценности не удовлетворяла бы первому из выдвинутых нами условий. Человек не ощущает сохранение культуры в целом как непосредственную личную ценность. Такая ценность для него не утилитарна, ибо недостаточно эгоистична. Она лишь очень опосредованно связана с личными стремлениями и побуждениями отдельного человека. Эта ценность не переживается и даже не предвкушается как доставляющая счастье. Скорее она ощущается как некий абстрактный долг вроде любви к абстрактно представляемому человечеству. *Вообразить себя любящим человечество гораздо проще, чем реально любить окружающих людей (т. е. своих, ближних)*, но это лишь воображаемая, а не действительная любовь.

Человек в состоянии живо представить себе интересы ближних, ощутить личное сочувствие к тем, кто его непосредственно окружает, но ему весьма трудно эмоционально соотнести себя с человечеством как целостностью. Не случайно религиозные заповеди учат любить Бога и ближнего (Лк. 10: 27), но не требуют от нас любви к человечеству. В этом проявляется реализм религии: она требует от человека только то, что ему по силам. Человек в состоянии вступить в личные отношения с ближними и с Богом, но не имеет никаких шансов вступить в такие отношения с человечеством, которое о каждом из нас и не думает вовсе.

В секуляризованной (безрелигиозной) этике вряд ли можно сформулировать абсолютную ценность, исключаящую использование дурных средств для ее достижения. Для такой гарантии и

пришлось вводить категорический императив. В религиозной этике в качестве абсолюта выступает Бог, с которым у человека предполагаются персональные отношения, а в качестве абсолютной ценности — возможность личного общения с Богом, воссоединение с Богом. Непосредственное созерцание Бога, единение с Богом и, в конечном счете, обретение вечной жизни рассматриваются религиозным человеком, находящимся в рамках своей конфессии или обладающим достаточной религиозной интуицией, как высшее благо. При этом любое ущемление интересов другого уменьшает возможности субъекта достигнуть вечной жизни как единения с Богом.

Связь между достижением вечной жизни как абсолютной ценности в христианской системе этики и исполнением моральных законов очень ясно выражена в известном евангельском рассказе о богатом юноше (Мф. 19: 16—22). Этот юноша был воспитан в религиозной системе и полагал вечную жизнь высшей, или абсолютной, ценностью. Поэтому он обратился к Иисусу с вопросом: «Учитель Благий! Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» На что Иисус дал прямой и простой ответ: «Если же хочешь войти в жизнь *вечную*, соблюди заповеди». На последующий вопрос юноши Иисус перечислил эти заповеди: «...не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя». Все эти заповеди имеются в Ветхом Завете. В словах Иисуса есть даже прямая цитата из Ветхозаветной книги Левит (19: 18) о любви к ближнему.

Итак, исполнение морального закона есть необходимое условие обретения жизни вечной. На этом зиждется христианская этика: она выдвигает как стоящую выше всех остальных ценностей ценность жизни вечной, но ее обретение невозможно без соблюдения морального закона в его общечеловеческой формулировке со специальным акцентом на любви к ближнему. При этом в Новозаветной формулировке этой заповеди мерой любви к ближнему оказывается любовь к самому себе: «...возлюби ближнего твоего, как самого себя...» (Мф. 22: 39).

Человеку отнюдь не вменяется в обязанность подавлять в себе стремление к счастью, целиком подчиняясь суровому долгу. Ему следует любить себя настолько, чтобы стремиться обрести для себя абсолютную ценность, и это стремление должно стать мерой любви, к ближнему.

Таким образом, в религиозной этике (в христианстве это наиболее ярко выражено) достижение абсолютной ценности неразрывно связано с полным отказом от дурных действий в отношении других людей.

КОРЫСТНА ЛИ РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА?

Обычно этике религиозного типа и тем, кто ее исповедует, предъявляют упрек в корыстном отношении к добру, ибо любой добрый поступок ими совершается в расчете на награду в виде обетованного вечного блаженства созерцания Бога или, по крайней мере, с присутствующей мыслью о такой награде. В то же время человек, принимающий веление категорического императива, заведомо отказывается от всякой награды.

На это можно ответить, что корысть всегда подразумевает получить как можно больше, затратив как можно меньше. Но абсолютная ценность, предлагаемая в религиозной этике, такова, что любая попытка «сэкономить» на усилиях по ее достижению приводит к безвозвратной утрате всяких шансов. Это с предельной ясностью выражено в упомянутой выше притче о богатом юноше, который знал и, возможно, честно исполнял все заповеди. Во всяком случае, на приведенную выше рекомендацию Иисуса исполнять заповеди он ответил: «...все это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне?» (Мф. 19: 20). Юноша чувствовал, что для жизни вечной недостаточно определенной суммы добрых дел. Однако, услышав, что «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною... отошел с печалью, потому что у него было большое имение» (Мф. 19:21,22).

Нельзя говорить о корысти, когда затрачиваемое не соразмеряется с наградой, когда человек отдает всего себя, чтобы получить блаженство, которое он даже не в состоянии себе представить, а только верит, что это и есть единственное ценное блаженство. Кроме того, в Евангелии (как и в библейских псалмах) неоднократно подчеркивается, что награда дается не по мере заслуг, но по милосердию дающего (ср. притчу о виноградарях (Мф. 20: 1—16) или историю о разбойнике, первым получившим обещание Царства Небесного (Лк. 25: 40—43)).

Корыстное отношение к делу всегда требует гарантий получения искомого результата. Ростовщик — образец корыстного поведения — дает ссуду под залог, ценность которого существенно превышает ценность ссуды. Утилитарная этическая система обычно дает гарантии, что при точном соблюдении ее рекомендаций человек достигнет чаемого счастья. Христианская этика гарантий не дает. Бог не дает нам гарантии не только награды, но и собственного существования. Он требует веры и послушания и одновременно призывает: «стучите и отворится». История библейского праведника

Иова показывает, что праведность не вознаграждается непосредственно, а человек не может предугадать замысел Бога относительно него.

В христианской этике фактически снимается противостояние этического утилитаризма и абсолютизма, ибо абсолютизм этических требований не исключает, но подразумевает абсолютную ценность награды, а награда предполагает абсолютизм безоглядной самоотдачи. Подчеркнем, что в христианской этике абсолютная ценность не принадлежит к числу естественных, достигаемых в посюстороннем мире, но имеет сверхъестественный статус. По-видимому, попытки найти естественную абсолютную ценность, привлекательность которой была бы внятна обычным людям и которая исключала бы использование дурных средств, обречены на провал. Поэтому вне религиозного сознания вряд ли можно найти что-нибудь лучшее, чем этика, разработанная И. Кантом.

РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

ПРИНЦИП СОГЛАСИЯ С ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ

Утилитаризм в этике ставит во главу угла интересы человека, понимаемые фактически без учета окружающей реальности. По крайней мере, эта реальность не становится предметом специального этического рассмотрения, а принцип реальности не входит в расчет. Категорический императив косвенно эту реальность учитывает, придавая абсолютный характер этическим ограничениям, которые он накладывает на практическую деятельность человека. Однако этот императив лишен онтологических оснований, ибо Кант утверждает, что он есть чисто априорная форма практического разума, т. е. встроен в человека наподобие придуманных А. Азимовым «трех законов робототехники», заложенных в программу каждого робота для того, чтобы тот не нанес вреда человеку. Тем не менее, абсолютизм этических норм, выражаемый в категорическом императиве,— это очень важный момент этики, вполне понятный и с точки зрения этического реализма.

Реалистическая этика исходит из того, что моральные нормы не просто принятая условность и не результат приспособления человека в процессе эволюционного развития. Они также и не априорная форма разума. В основе реалистической этики лежит принцип верности действительности. Но при этом действительность подразумевается включающей не только природный мир, но и сверхприродную объективную реальность (мир объективных духовных сущностей) и самого субъекта, подлежащего моральной оценке. С точки зрения реалистической этики мораль требует от человека оставаться в согласии с реальностью, быть верным этой реальности, в том числе собственной человеческой сущности. Иначе говоря, реалистическая этика требует от человека соразмерять свои поступки и их оценки с высшей духовной реальностью, с ограничениями природных и общественных условий и притязаниями

окружающих, а также с велениями совести и правильно понимаемыми собственными интересами. Для этого он обязан использовать свой разум как главную энергию человеческой природы. В конце концов и этический утилитаризм и категорический императив суть плоды человеческого разума, выросшие из стремления осознать роль и задачи человека, его место в реальной жизни. Согласие с реальностью есть основная предпосылка устанавливаемых разумом моральных норм, основанных на познании действительности, включающей в себя самого человека, и (в религиозных терминах) Божьего замысла о нем,

Однако следует помнить, что опора только на готовые плоды человеческого разума может привести к отказу от личного действия на основе разума, характерного для полуобразованности. «Такой человек не умеет исследовать и познавать, он умеет только «понимать» то, что просто и плоско, и — помнить. Он живет заученными формулами, от которых в голове все становится плоско и просто...

Вот откуда у полуобразованных людей эта безмерная притязательность и безответственность... Они не создают сами ничего но заимствуют все у других, перенимая, подражая, подхватывая и повторяя... Тайнственная глубина материального и душевного мира остаётся им недоступной, и всё их воззрение на природу и людей оказывается предметом их суеверия. И нередко бывает так, что чем пошлее их миропонимание, тем фанатичнее они верят в него».

Принцип согласия с реальностью требует не ограничиваться заученными моральными нормами и принципами, но каждый раз, совершая моральный выбор, напрягать все силы собственного разума и прислушиваться к голосу совести, стремясь до конца понять веление моральных норм и заповедей В данном конкретном случае.

Верность действительности есть основной (абсолютный) ориентир реалистической этики, согласно которому субъект этического действия выбирает свой путь. Реалистическая этика переносит фокус внимания с оценки поступка на развитие личности, способной адекватно понимать действительность на основе разума и оставаться верной этой действительности, используя свою волю. Этим самым осуществляется возвращение к Аристотелю на повышенных основаниях.

Реалистическая этика не отрицает сверхъестественного происхождения моральных норм, признает опору на Откровение, но опирается на естественный путь их познания. Тем самым разум постоянно участвует в становлении человека, в его самосовершенствовании, позволяющем в большей степени становиться самим собой, т. е. соответствовать своей истинной природе. Сами моральные нормы фор-

* Ильин И. А. Путь духовного обновления /УСоч.: В 2т. М., 1994. Т. 2. С. 93 — 94.

мируются с помощью разума для того, чтобы правильно поместить человека в мир, дать ориентиры для точного отношения к действительности и тем самым для самосовершенствования.

ПРИНЦИП СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Очень важно обратить внимание на онтологические и гносеологические основания реалистической этики, важные для понимания ее отношения к иным этическим системам. Эти основания трактуются в духе философского реализма св. Фомы Аквинского, полагающего, что каждое бытие имеет свою сущность — то, чем она действительно является (ее «чтойность»). Именно сущность определяет все качества бытия, его признаки или характеристики. Сами по себе эти признаки не могут находиться в отрыве от бытия или действовать сами по себе.

В противоположность своим качествам, или (как принято говорить в томизме) акциденциям, бытие является субъектом существования и действия. Именно в действии проявляется его природа и открываются его потенции. В деятельности актуализируется сущность бытия, в ней возможности становятся действительностью. Бытие в действии является в большей мере собой, реализует себя в максимальной полноте. Это в первую очередь относится к человеку. Благom служит то, что побуждает человека к деятельности, раскрывающей его потенции к совершенствованию, к самостановлению.

Но чтобы стать собой, данное действующее бытие должно разными способами взаимодействовать с иными бытиями по мере возможностей своей природы и в соответствии с ограничениями природы того, с кем оно призвано взаимодействовать. Принципиальным здесь оказывается признание способности человека познавать не только признаки или отдельные черты иного бытия, но и саму сущность этого бытия. Это бытие оказывается для него целью и благом в той мере, в какой оно содействует его совершенствованию. В этом смысле благом оказывается и здоровье, обеспечивающее физические возможности действия, и благополучие, и облегчение страданий, концентрирующих на себе душевные силы, и многое другое. Но лишь моральное благо позволяет улучшать самую суть человека, через него человек становится лучше как человек (а не просто здоровее, умнее или счастливее). *Только нравственное совершенство придает смысл всем остальным видам совершенства* и позволяет обосновать разумный выбор между частными благами. Так, здоровье есть благо в той мере, в какой оно

дает силы для нравственной жизни, а не концентрирует на себе самом все усилия и помыслы. Сохранение жизни есть благо, но не тогда, когда человек жертвует жизнью ради высокой духовной цели. Способность разума постигать сущности позволяет опираться на него при оценке того или иного блага и правильности его выбора. Разум оценивает реальную сущность выбираемого, а не его формальные признаки. Вот почему моральные нормы в реалистической этике не могут быть сформулированы как набор рекомендаций или запретов, опирающихся на те или иные признаки этической ситуации. Именно поэтому разум не может быть ориентирован эгоцентрически, ибо такая ориентация могла бы только обесценить человека, помешать его нравственному совершенству в контексте миропорядка и исказить его отношение к ценностям, которые ему приходится выбирать.

Разумеется, суждения и выборы, осуществляемые на основе разумного постижения сущности окружающего бытия, могут быть лучше или хуже в зависимости от того, насколько проницателен данный конкретный человек. С точки зрения христианской религии разум, просвещенный верой, наделен сверхприродным пониманием действительности, т. е. лучше способен определять основы поведения в свете Божественной благодати.

В реалистической этике целью является не моральность действий, но нравственное совершенство человеческой природы, достигаемое в процессе становления личности. При этом оценки конкретных поступков зависят от конкретного контекста, в котором они осуществляются. Поэтому в реалистической этике бессмыслен вопрос: «Как ты поступишь в такой-то ситуации?» Дело в том, что вопрос о будущем поступке требует обсуждения некоей ситуации, о которой мы в состоянии судить лишь по ее признакам, т. е. по акциденциям, а не по сущности. Увидеть ее сущность можно, лишь оказавшись внутри нее и ощутив личную ответственность за происходящее. Мне приходилось листать «Задачник по этике», содержащий перечень задач типа: «Кого вы будете спасать, если рядом с Вами тонут академик и слесарь?» Более безнравственного и этически дезориентирующего занятия, чем решение подобных задач, трудно придумать, ибо они заранее ориентируют на этический релятивизм и снятие с себя персональной ответственности. Этические задачи нельзя решать отчужденно — как бы за другого. Мы не можем в принципе понять ситуацию за другого и принять за него ответственное решение.

К решению моральных проблем не подготовит никакой тренинг, никакое перечисление признаков морального поведения. Прежде всего надо реально оказаться в ситуации, где бремя свободного

выбора свалилось лично на тебя, и уже тогда определять, что есть лучший выбор в этом случае. Важно только оказаться подготовленным к взятию на себя этого бремени.

В сущности, моральное развитие человека подразумевает целенаправленное саморазвитие и выработку внимательности к Тому, что происходит в действительности: обращенным к нему духовным требованиям, условиям физической возможности и целесообразности тех или иных собственных поступков и влияния, которое они могут оказать на внутренний мир этого человека. Именно внимательность позволяет осознать, что мы очень часто не можем предвидеть дальних последствий собственных действий и что есть поступки, которые недопустимы ни при каких обстоятельствах, ибо они сами по себе искажают человеческую сущность. Такие поступки даже называть небезопасно, ибо назвать их — значит, в известном смысле, признать их допустимость.

НЕУСТРАНИМОСТЬ ПРОИСШЕДШЕГО

Как относиться к действительности, которую я изменить не в силах? Мгновения настоящего неуловимо быстро становятся прошлым. [Прошлое изменить нельзя, с ним можно только считаться, т. е. принимать как данность. Есть три основных типа отношения к действительности, над которой у нас нет никакой власти. Их можно определить как фатализм, цинизм и реализм. Фатализм — этд_слепое_подчинение действительности как неумолимой судьбе, которой можно только подчиниться и постараться по возможности о ней НЕ ДУМАТЬ. Цинизм — это стремление оправдать вседозволенность поступков тем, что они уже ни на что не влияют. Реализм состоит в том, чтобы, не пытаясь изменить не поддающееся изменению (*приняв ситуацию как она есть*), постараться использовать аго_для самосовершенствования. Эти противопоставления довольно ярко иллюстрируются отношением к неминуемости (а особенно грозящей вот-вот наступить) смерти.

Фаталист пытается изгладить из сознания мысль о смерти, вплоть до порыва к самоубийству. (Характерно, что в советской культуре господствовало стремление умолчать о смерти или преодолеть ее иллюзорным стремлением к бессмертию путем пышных похорон у мавзолея — символа фиктивной победы над смертью. Но последнее было участием вождей, а смерть всех остальных обставлялась как можно незаметнее и будничнее.)

Циник пирует перед лицом смерти, стремясь выжать максимум удовольствий из оставшегося ресурса. Тем более, что грозящая гибель позволяет ему не считаться с привычными моральными запретами.

Реалист пытается найти возможности для наиболее полного нравственного бытия. Великим образцом может послужить мученическая смерть о. Максимилиана Кольбе, узника гитлеровского концлагеря уничтожения в Освенциме, который добровольно заменил одного из узников, осужденных на голодную смерть за совершенный перед этим побег из лагеря. Он не только принял смерть за другого, но и до конца утешал тех, кто был заперт с ним в бункере. Из бункера не было слышно обычных для этих ситуаций воплей — умирающие молились. Можно привести и примеры безнадежных больных, старавшихся облегчить страдания не только соседям по койке, но и обслуживающему персоналу.

Сходная ситуация принимать многое как неизбежную необходимость создается идеологическим подавлением, когда даже проявление сочувствия к преследуемым оказывается героическим актом, за которым следует неизбежная расплата.

Фаталист принимает это как данность, «историческую необходимость». Один мой сверстник после вторжения советских войск в Чехословакию сказал мне при встрече совершенно спокойно: «Ну, не удалось подавить сразу, так постепенно придушат». Он произнес это без эмоций, без каких-либо оценок как принятый им факт.

Циник использует обстоятельства, пытаясь получить от системы какие-то блага. Не все циники были доносчиками, часто достаточно было выполнять социальный заказ в литературе, искусстве, науке или просто служить вывеской режима.

Реалисту, как всегда, труднее потому, что для него выбор не столь узок: от прямого сопротивления до стойкого несогласия и поиска минимальных степеней свободы. Важно то, что необходимо найти возможности сохранить свободу, несмотря на многочисленные ловушки, соблазны и трудности определения границы между допустимым компромиссом и полной потерей лица. Словом, реалист находит возможности выбора там, где другие их уже не видят.

АБСОЛЮТИЗМ МОРАЛЬНЫХ ЗАПРЕТОВ

В реалистической этике очень важную роль играет своеобразная асимметрия добра и зла. Когда в некоторой ситуации возникает перспектива совершить добрый поступок то верность действительности требует внимательно просчитать все возможные

последствия этого поступка, поскольку, как говорит пословица, «дорога в ад вымощена добрыми намерениями». То, что кажется поначалу безусловно хорошим, часто приводит к чудовищным непредвиденным последствиям.

Если же перед человеком стоит соблазн совершить явно противоречащий моральным требованиям поступок, реалистическая этика настаивает на том, что *не следует даже рассматривать варианты, оправдывающие этот поступок*. Его не следует совершать ни при каких условиях: здесь действует абсолютный моральный запрет. Как писал Достоевский, даже счастье человечества не стоит единой детской слезинки. Есть вещи, которые нельзя делать ни при каких обстоятельствах, они не могут быть оправданы никакой перспективой будущих благ. Мораль тем и сильна, что формулирует абсолютные запреты, которые не следует преступать никогда. Иначе это не мораль, а беспомощный призыв быть хорошими. Религиозная мораль формулирует такие запреты в заповедях, в определении главных грехов. Но эти запреты не имеют никакой религиозной специфики: они вняты любому нравственно неущербному человеку.

Тут есть один важный практический момент. Когда человек попадает в этически напряженную ситуацию, понимая, что ему предстоит нелегкий и опасный выбор, очень полезно заранее определить для себя, чего не следует делать ни в коем случае. Здесь нужен не конкретный расчет вариантов, а ясное понимание, что «я этого не сделаю никогда, хотя это мне будут настойчиво предлагать». Такая предварительная установка очень помогает *не сделать неоправимый выбор*, которого человек впоследствии будет стыдиться. Хорошие варианты могут подвернуться по дороге, но они легче придут в голову, если, будет *прочно отсечено все, что абсолютно недозволено делать*. Если ты поставил себя в недвусмысленную позицию по отношению к злу, то добро найдет тебя само. Главное — избавиться от искушения в том, что в силу обстоятельств то или иное зло может быть оправдано. Это самая распространенная и самая опасная приманка. Более того, сущность зла в том, что оно маскируется под добро, под то, что в данных условиях выглядит лучшим выходом.

В кодексе врачебной этики есть очень важный принцип — «не навреди». Профессиональный долг врача — бороться за жизнь и здоровье больного. Врачу часто приходится принимать рискованные и ответственные решения, порой выходящие за пределы того, что определяется его опытом и знаниями. Абсолютизм запрета «не навреди» помогает найти границы допустимого профессионального риска, а также то, что требует его врачебный долг.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА И ГУМАНИЗМ

Религиозная этика придает большой вес обязательствам человека перед самим собой, подчеркивая его обязанность восстановить полноту собственной сущности, реализовать собственную личность в ее первозданной целостности.

Между тем, «что я есмь», и тем, «чем я должен быть», проходит линия напряжения. Именно с ней связаны усилия выполнить моральный долг перед самим собой. Разум помогает человеку определить, в чем состоит этот долг, воля побуждает его исполнить. С религиозной (монотеистической) точки зрения человеческая воля испорчена грехопадением. Способна ли испорченная воля человека к усилиям для исполнения нравственного долга? Протестантские вероучения считают разум и волю человека поврежденными настолько, что их не исправить никакими добрыми делами — спасение человека как бы не зависит от его личных усилий. Православное и католическое учение о человеке исходит из представления о соработе человеческих воли и разума с Божественной энергией и благодатью. Согласно этому воззрению благодать прививается к тому здоровому и творческому, что сохранилось в природе человека, и высвобождает силы, которые подспудно в ней таились. Так происходит соработа человека и благодати, возникает синергия, направленная на исцеление и восполнение человеческой природы.

Характерно, что человек обычно оправдывает свои нарушения долга слабостью или испорченностью собственной природы, которую он рассматривает как источник соблазнов и злых склонностей. Психологизм утверждает человека в этом, указывая ему источник дурного воздействия в глубинах его подсознания, а марксизм — в социальных условиях. Религиозная этика исходит из более оптимистической оценки человеческой природы, считая человека способным преодолеть соблазны и дурные склонности. Не исключено, что желание увидеть в объективных обстоятельствах непреодолимый источник зла и соблазна порождено неосознанным стремлением уклониться от обязанности исполнения законов собственной природы путем фактического их отрицания, избежать ответственности за совершаемое зло.

Однако человек не игрушка в руках слепых природных сил, действующих в нем самом, но существо, призванное творить самого себя и сознавать свои возможности совершенствования. У бегая от законов собственной природы, человек убегает от собственной личности и допускает отчуждение этой личности госу-

дарством или обществом. Реалистическая этика считает, что такое отчуждение противоречит реальной сущности человека и может быть преодолено. Религиозная этика подчеркивает необходимость для такого преодоления взаимодействия человеческих усилий и благодати. Религиозная этика может быть естественно выражена в категориях реалистической этики при соответствующем понимании реальности. Человека религиозного реализм в этике заставляет считаться с высшей реальностью как источником законов природы, в том числе и человеческой. Тем самым человек признает допустимость принятия моральных норм сверхъестественного происхождения как выражающих высший уровень действительности.

Религиозная этика выглядит, на первый взгляд, противоречащей позициям гуманизма. Последний рассматривает человека как самодостаточное бытие, содержащее в себе собственные цели. В религиозной этике цель человека — единение с Богом, постижение Бога. С точки зрения гуманизма, целью человека может быть только сам человек: его благополучие, счастье, личное и общественное развитие. С позиций гуманизма, религиозная этика подрывает исконно человеческую нравственность, тормозит всестороннее развитие человека постановкой иллюзорных идеалистических целей. Фактически дело обстоит совершенно противоположным образом, ибо *стремление к Богу* как к цели для любого Его творения *означает достижение высшего совершенства в себе*, т. е. обнаружение в себе абсолютной полноты бытия и блага, поскольку Бог по своей природе и есть абсолютная полнота. Поэтому, чтобы достичь такой цели, бытию не нужно «выходить за пределы самого себя» или «отчуждать себя в пользу Бога». (Отчуждение человека происходит всегда в пользу чего-то чуждого его природе: государственной власти, экономических отношений, идеологии и т. п.) Такое отчуждение противоречило бы цели единения с Богом. Бог как цель всех творений не отвлекает эти творения от задачи собственного совершенства. Такая цель не противоречит достижению полноты человечности, но укореняет человека в должной полноте. Истинное достоинство имеет целью Бога и косвенно являет его совершенство, хотя сам человек может и не сознавать свою настоящую цель. Бог есть цель любого творения независимо от того, что считает оно само.

Правда, говорить о религиозной морали конкретного человека правомерно лишь в том случае, когда он это признает и готов считаться с религиозными рекомендациями той или иной конфессии, основанными на религиозном обосновании целесообразности человеческого существования. Более того, религиозная этика подразумевает отношение человека к Богу как к Личности, а не абстрактному

символу высшего совершенства. Но тут мы уже переходим к рассуждениям из сферы моральной теологии, выходя за рамки философской этики. Само понятие «реалистическая этика» очень удобно именно тем, что оно позволяет говорить о проблемах религиозной этики, оставаясь в пределах философско-критического рассмотрения этических систем.

Следует отметить существенное возражение против религиозной этики, связанное с признанием ею способности Бога помиловать грешника, что нарушает обыденное представление о справедливости как неминуемом воздаянии и за добро, и за зло. Религиозного человека этот упрек не смущает, ибо он видит в нем не этический произвол высшей нравственной власти, но высшую мудрость Бога. Божий суд опирается на факторы, которые человек не в состоянии различить. Милость Божия неразрывно связана с правдой и поддерживает движение человека от зла к добру. Сама возможность помилования способна предотвратить совершение нового зла. Наличие у грешника зернышка надежды на Божественное милосердие способно удержать его от окончательного падения в пропасть. Это верно и в отношении человеческого милосердия, являющегося необходимым дополнением к суровой справедливости, смягчающим ригористичность последней. Иначе справедливость оказалась бы бесчеловечной.

РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

В рамках реалистической этики вполне правомерно ставить проблемы счастья и удовольствия, говорить об интересах конкретного человека. *Стремление к счастью естественно для человека*, хотя представление о том, что человек создан для счастья, как птица для полета, мягко говоря, преувеличивает роль счастья в человеческой жизни. Ясно только, что стремление к счастью живет в глубине человеческой души, оно является, естественным правом человека. Осуществляя моральный выбор человек определяет лишь путь, по которому должен идти. Реалистическая этика дает ясный фундаментальный критерий выбора пути — это должен быть путь к совершенству. Совершенствуясь, человек как бы *дорастает до счастья*. Собственно, сам процесс совершенствования способен дать человеку ощущение счастья. Эти идеи о счастье и о том, что этика указывает путь к истинному счастью, содержатся уже в этике Аристотеля. Реалистическая этика просто идет не-

сколько дальше, усматривая в самом совершенствовании стремление к Абсолюту и признавая важность взаимодействия с Богом на этом пути через обретение благодати. Это утверждение можно сформулировать и в нерелигиозных терминах. А именно совершенствование не только состоит в достижении верности действительности, но и опирается на действительность. За счет совершенствования счастье не покупается, но человек созревает до счастья, как созревают плоды на свету.

При этом очень важно понимать, что счастье — это не сумма удовольствий. Поэтому ощущение удовольствия не может служить нравственным ориентиром, даже если это удовольствие от чистой совести. Удовольствие, радость, удовлетворение — это лишь субъективные блага, которые могут привести к тому, что человек, ориентирующийся на них, получит лишь иллюзию счастья вне объективного блага.

Между субъективным ощущением счастья как получаемого удовольствия и долгом, исполнение которого обеспечивает истинное моральное благо, существует противоречие. Этический реализм позволяет сгладить противоречие между счастьем и долгом, за которым скрывается истинное моральное благо. Христианская этика не отрицает радости и удовольствия как естественных благ, но призывает соразмерять их с высшим благом. Для каждого, кто реально соприкоснулся с христианской этикой, становится очевидным, что высшее духовное благо нельзя непосредственно соизмерить с посюсторонней, т. е. данной эмпирически, шкалой удовольствий и переживаний. Христианская этика отнюдь не рекомендует искать как можно больше удовольствий и как можно меньше неприятностей. Это не ведет к нравственному совершенствованию человека. Секрет в том, что человек способен становиться все более восприимчивым к сложным (духовным) благам, которые Евангелие выдвигает на первый план в программе совершенствования человека. Тем самым для него *открываются новые формы удовлетворения и удовольствия, основанные на соответствии действительности, не сводящейся к миру видимых явлений.* Тем самым психическая жизнь человека приспосабливается к его духовной сущности. Именно на такое приспособление рассчитывает реалистическая этика, ибо оно ведет к наиболее верному соответствию действительности. Чувство удовлетворения приспосабливается к действительности и поэтому само по себе не в состоянии играть роль этического ориентира. Реалистическая этика подчеркивает высшую роль человеческого духа, разума и воли, направляющих к объективному благу. *Этическая оценка основывается на том, в какой мере поступок приближает к объективному благу, а не на том, какое субъективное удовольствие*

при этом достигается. Именно на проблеме объективного блага (верности действительности) фокусирует свое внимание реалистическая этика как практическая наука о действиях человека, его поведении и совершаемых им поступках.

ПРИОРИТЕТ ДУХОВНОГО

Духовные ценности выше материальных в силу их связи с бытием более совершенным, чем бытие материального мира. Именно поэтому этика ставит моральное благо выше любых естественных благ, имеющих в конечном счете материальный источник. *Моральный закон может регулировать поступки лишь на основе признания приоритета духовного над материальным* как принципа устройства действительности. Тем самым этика не может подчиняться экономике, а сознание — общественному (социально-экономическому) бытию. Признание противоположного означало бы отказ от приоритета духовных ценностей, что ведет к подавлению человеческой природы в угоду низшим инстинктам, на которые опираются многие идеологические фетиши. Однако соблазн материальных благ силен и часто заставляет человека предпочесть материальные интересы духовным. Религиозная практика выработала методику защиты от этой опасности, которая называется аскезой.

Аскеза состоит в усилиях восстановить действительную иерархию ценностей путем ограничения собственных стремлений к материальным благам. При этом ощущение духовных ценностей становится более ярким и отчетливым. Аскеза не есть «бегство» от жизни. Наоборот, она призвана обеспечить подлинную полноту жизни и аутентичное переживание ценностей в их действительной, а не кажущейся иерархии. В сущности, только реалист способен всерьез заниматься аскетической практикой. Если аскеза восстанавливает правильное соотношение духовного и материального, то смирение восстанавливает истинную гармонию в мире духовных ценностей, не дает поставить интерпретацию духовных явлений над самими явлениями. Смирение как установка играет фундаментальную роль в человеческой нравственности, но эта установка абсолютно неприемлема для утилитаризма и вообще для утилитарного мышления. Очень ярко идея смирения выражена в требовании К. С. Станиславского к актеру: любить «искусство в себе, а не себя в искусстве».

Реалистическая этика рассматривает человека как общественное существо и придает большой вес проблеме общественного поведения человека. Политика рассматривается как этика коллективной жизни, т. е. феномен, основанный на этических началах. Реалистическая этика не замыкает человека в пределах его персональной активности, направленной на личное нравственное совершенствование. Наоборот, именно этический реализм требует учитывать полноту действительности, в поле взаимодействия с которой осуществляются этически существенные акты, т. е. поступки. Тем самым этика обязана включать и этику коллективной жизни, т. е. включать в поле зрения политику. В настоящем курсе лекций этот круг проблем специально не рассматривается. Мы ограничимся лишь краткими замечаниями.

В отличие от социалистической этики, обрекающей личность на подчинение обществу (по сути дела и человек, по Марксу, есть совокупность общественных отношений и тем самым собственным бытием не обладает), реалистическая этика подходит к обществу с моральными критериями защиты прав личности. По этим критериям допустимым является только то социальное устройство, которое на деле признает полноту бытия каждой личности, обеспечивая свободу и справедливые условия существования для каждого члена этого общества. Что же касается личности, то ее нравственное совершенствование подразумевает исполнение обязательств, вытекающих из занимаемого в общественной структуре положения, в соответствии с моральными требованиями. Реалистическая этика отнюдь не рекомендует человеку ради достижения счастья отказываться от общественных или политических обязанностей (как рекомендовал Эпикур) и не разводит этику и социальную практику в той мере, как это делает этическая система И. Канта.

Реалистическая этика в этом вопросе следует традиции Аристотеля, в которой этика и политика связаны самым тесным образом.

Лекция 5 _____

ПРИНЦИП СОЧУВСТВИЯ

ЭТИКА И ПРАКТИКА

Принцип верности действительности снимает запрет с конкретно-утилитарного использования этических рекомендаций при решении практических задач. Более того, вопреки концепции Канта оказывается, что именно *этика в некоторых случаях является ключом к решению чисто практических проблем человеческого поведения*. Одна из таких проблем — отношение к инакомыслящим.

Для людей, вынужденных участвовать в коллективных действиях, необходимо согласованное представление об этих действиях, их желаемых результатах и возможных нежелательных последствиях. Однако в этих действиях принимают участие люди с очень разными взглядами на происходящее и даже на мир в целом.

Оказалось, что даже *в науке*, которая, казалось бы, имеет дело с фактами и теориями, позволяющими достаточно надежно отделить истинное от ложного и даже сомнительного, *существуют практически не разрешимые споры вокруг разных точек зрения*: Каждая из них имеет достаточный запас аргументов в свою защиту и сторонников, готовых эти аргументы использовать и пополнять новыми.

Известный ученый-биолог Александр Александрович Любищев (1890—1972) на собственном опыте споров о механизмах эволюции живых организмов нашел некоторые *принципы ведения споров о научной истине*. В основе их лежит необходимость прояснения исходных позиций оппонентов. Любищев считал, что если противник не умеет ясно выразить предпосылки, на которых он строит свою аргументацию, то это следует сделать за него. Исходя из этого убеждения, ученый сформулировал различные варианты постулатов, на которых можно строить теорию биологической эво-

люции. В частности, он сформулировал отличия исходных принципов дарвинизма от постулатов альтернативных теорий эволюции. Фактически Любищев показал, что в науке важна не только собственно научная аргументация, но и определенная этика обращения с этой аргументацией. При этом он на личном примере показал образцы этического поведения в научном споре. В сущности, Любищев заставил задуматься над необходимостью учета разных теоретических концепций, когда нет основания принять единственно правильную и опасно не вслушиваться в те моменты, которые привносит в обсуждение неканоническая точка зрения.

Многие беды науки коренятся в пренебрежении фундаментальными этическими ориентирами. Грубо говоря, ничего хорошего не получается, когда кто-то позволяет себе вершить суд над неприемлемыми для него мнениями других людей с позиции некоей окончательно принятой истины, не пытаясь понять, что скрыто за этими (пусть ошибочными или даже дурными) мнениями. Такой человек ставит идею, которой он служит, выше любого личного поиска истины. В сущности, он не видит в других суверенных личностей и не интересуется мотивами их инакомыслия. Ему достаточно самого факта инакомыслия, чтобы с порога отвергнуть чуждое мнение.

Ясно, что такое положение опасно отнюдь не только в науке, и сегодня мы все чаще говорим о необходимости консенсуса, консолидации, разумного компромисса. Речь идет о том, что всем нам следует научиться *не причислять инакомыслящих к людям второго сорта*, с которыми можно как бы и не считаться. (Екатерина II писала о своем супруге: «Он воображал, что все люди держатся с ним одного мнения... и так должно быть».)

Этический подход А. А. Любищева получил глубокое развитие в трудах другого биолога — Сергея Викторовича Мейена (1935— 1987), выдвинувшего новый этический принцип, который он назвал «принципом сочувствия». Суть этого принципа состоит в том, что взаимодействие между людьми требует отнюдь не только понимания четких оснований их рассуждений. Очень часто таких оснований нет вообще, ибо первоначально точка зрения человека (в том числе ученого) основывается лишь на смутных чувствованиях слабого отсвета истины.

Если попытаться за этого человека сформулировать постулаты, на которых зиждется его точка зрения, он, скорее всего, сочтет их искажением или профанацией своих расплывчатых интуиции. Нужно нечто другое — почувствовать тот проблеск истины,

который ощущает этот человек, разделить его чувства, встать в позицию со-чувствия.

В статье «Принцип сочувствия» С. В. Мейен писал: «Надо *мысленно стать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил*». Эти слова — вывод "из многолетнего опыта научных занятий. Мейен был признанным классиком в палеоботанике — науке об ископаемых растениях. В теории эволюции он решительно выступал против абсолютизма дарвиновской концепции естественного отбора. Он считал себя учеником А. А. Любищева и фактически продолжил его критический анализ эволюционных теорий. Этот опыт убедил его в том, что ученые часто не готовы воспринимать другие научные концепции отнюдь не *из-за* недостаточной их аргументированности, а по причине несоответствия исходных установок.

Дарвинисты не принимают доводов сторонников целенаправленной эволюции в духе Л. С. Берга, А. А. Любищева или С. В. Мейена ввиду того, что видят в них отказ от традиционных материалистических воззрений. Характерно, что в спорах лысенковцев с «менделистами-морганистами» или безграмотных душителей квантовой физики с ее защитниками обе стороны пытались доказать, будто они и являются подлинными материалистами. Идеологические установки рассматривались как нечто стоящее выше любых научных аргументов. И это относится не только к стародавним временам.

Принцип сочувствия Мейена отстаивает суверенность науки — ев принципиальную *готовность не считаться с идеологическими догмами* как внешними по отношению к науке, так и развиваемыми в форме идеологии определенных научных школ. С. В. Мейену пришлось на собственном опыте ощутить, какую роль играют предубеждения, мешающие воспринять точку зрения инакомыслящих. Но без такого понимания путь к научной истине перекрывается заранее принятыми убеждениями, полагаемыми более значимыми, чем любая личная творческая мысль, которая заранее обязана втискиваться в жесткие рамки господствующих доктрин.

Принцип сочувствия требует внимательного отношения к рассуждениям оппонента и его исходным установкам. Важно понимать, что в науке всегда остается зазор между тем, что более или менее достоверно установлено, и реальностью. Этот зазор создает условия для проявления свободы мысли и нравственного выбора. В науке, как и в жизни, живая мысль важнее любой догмы, а ценность человеческой личности выше абстрактной идеи.

ПРИНЦИП СОЧУВСТВИЯ КАК МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН

Принцип сочувствия тесно связан с традиционным принципом общечеловеческой морали: «Не делай другому то, чего ты не хотел бы для себя». Этот принцип заставляет видеть в другом не объект, но личность со своими представлениями о мире. Он учит, что любой человек имеет право на собственное мнение, которое нельзя отвергать, не разобравшись в его основаниях, не только ясно им осознаваемых, но и смутно ощущаемых.

Принцип сочувствия требует не просто понимания других людей, но сочувственного (любовного) понимания. Этот принцип как бы еще раз напоминает, что *общность людей держится не на практических интересах, не на моральном долге, но на любви*. В основе морального сознания человека лежит любовь к тем, среди кого он живет. Даже шире: любовь к своей среде обитания, дающая ощущение ценности бытия. Эта любовь распространяется на прошлое, будущее и настоящее.

Пожалуй, самое трудное из этого — утверждение себя в любви к тому, что есть. Прошлое легко идеализировать. Будущее легко вообразить совершенным. Настоящий момент дается нам во всей тяжести своего несовершенства, способного превратить любовь в отвращение, переходящее в ненависть. Осознание этого несовершенства толкает на путь упрощения этических проблем. А это очень опасный путь, чреватый разрушением морали как таковой. Принцип сочувствия хорош именно тем, что в нем нравственная ситуация не сводится к простейшим рекомендациям, а рассматривается как нуждающаяся в предельной мобилизации душевных сил и способностей.

Элементарные рекомендации можно дать не о том, как вести себя морально (никакие рекомендации не освобождают от бремени свободного выбора), но о желательности *избежать этически напряженных ситуаций*. Для этого и самому не надо, по возможности, попадать в ситуации, где велик соблазн дурного выбора, и не надо ставить в эти ситуации других. Погоня за материальными благами, престижем или властью над людьми всегда чревата необходимостью или погрешить против морали, или отказаться от намеченной цели. Аналогичный соблазн содержит в себе предоставляемая человеку власть — это соблазн воспользоваться другим человеком как инструментальным средством, пусть даже и для благой цели. Но в ее благости уверенным быть нельзя никогда, а использовать другого человека как орудие аморально само по себе.

Мораль начинается с понимания соизмеримости людей, с того, чтобы уметь поставить себя на место другого и посмотреть на мир его глазами, разделить его чувства. Именно в этом суть принципа сочувствия Мейена, который можно было бы назвать принципом эмоциональной рефлексии. Человек должен соизмерять себя не с абстрактной идеей, не с требованиями идеологической системы, но с другими людьми. Для этого надо учиться видеть в них образ и подобие Бога. Отсюда сразу вытекает, что никакой человек не может быть средством для других или для общества, или иначе: нельзя рассматривать других как средство для достижения своих целей.

Моральные требования должны стоять выше узкопрактических интересов, иначе они не действенны. Но сами эти требования исполнимы лишь при одном условии. Этим условием является любовь, без которой все требования морали превращаются в формальность. Недаром этический принцип Мейена формулируется через сочувствие, которое есть начало и предпосылка истинной любви к людям. *Через категорию любви мораль получает религиозное основание*, на котором она только и зиждется. (Я не хочу этим сказать, что человек, не признающий себя религиозным, непременно аморален. Отнюдь нет. Я утверждаю лишь то, что моральные нормы не условность, но нечто, предъявляемое человеку со стороны высшей реальности. Поэтому их обязательность не может быть оспорена на основе социальных или биологических исследований.)

В принципе сочувствия есть одна существенная трудность или даже «лоушк а». Он требует сочувствия даже к весьма чуждым для нас и даже объективно дурным способам видения и ощущения мира. Сочувствуя этому, мы рискуем перейти на чуждую нравственную позицию и разделить дурное отношение к миру.

Очень важно поэтому, сочувствуя другому, не отождествлять себя с ним, не терять самоконтроля. Образцом здесь может послужить отношение актера к персонажу, которого он изображает на сцене. Понимая тайные психологические пружины поведения этого персонажа, актер не становится им в полной мере. Играя злого человека, он не превращается в злодея, хотя может ему в чем-то глубоко сочувствовать. Впрочем, в таком «перевоплощении» таятся существенные моральные опасности актерской игры, связанные с признанием фактической допустимости аморализма. Подобные же опасности встречаются и при неосторожном обращении с принципом сочувствия.

Есть два состояния души, особо опасные с этической точки зрения: гордыня и отчаяние (уныние). Гордыня делает человека

неспособным любить хоть что-то вне самого себя, а отчаяние не позволяет принять любовь другого. В сущности, отчаяние — это гордыня наизуворот. Последняя заставляет видеть в себе ценностный абсолютизм, а первое лишает сознания собственной ценности. *Гордыня не оставляет места для раскаяния, отчаяние лишает веры в его действенность.* Именно поэтому гордыня и отчаяние относятся христианской религией к числу самых тяжких смертных грехов. Именно эти грехи являются источником наиболее опасных для человека моральных нарушений. Следование принципу сочувствия помогает бороться с собственной гордыней и преодолевать отчаяние. Тем самым *этот принцип имеет не только нравственный, но и религиозный смысл.* И это неудивительно, ибо сам Сергей Викторович отчетливо сознавал религиозные корни нравственности.

Сокровенный смысл принципа сочувствия заставляет видеть образ Христа в каждом человеке независимо от его убеждений или поведения. Человек может оказаться настолько «не ближним», что любить его мы не способны, но любовь ко Христу помогает отнестись с сочувствием и к «не ближнему» — постараться понять его. Вот почему мне видится в этом принципе важный шаг к созданию этики объединенного ч е л о в е ч е с т в а .

Само требование сочувственного отношения к тому, что представляется чуждым и даже негативным, является развитием «золотого правила» морали, требующего относиться к другому так, как хотелось бы, чтобы относились к тебе самому.

Тем самым следование принципу сочувствия *создает образец отношения к людям в самом трудном случае: когда они не похожи на нас — «не наши».* Принцип сочувствия велит прилагать усилия воли для того, чтобы попытаться увидеть хорошее в чуждом для нас и даже, на первый взгляд, отталкивающем. Это не значит, что мы должны одинаково терпимо относиться к любому поведению, к любым мнениям и вкусам в жизни и в науке. Но нельзя отвергать с порога то, в чем мы не попытались серьезно разобраться.

Можно найти очень интересное сходство между описанным выше принципом сочувствия и тем, что Г. К. Честертон устами своего любимого героя — отца Брауна называет «религиозным упражнением». Авторство этого упражнения он приписывает папе Льву XIII, известному своим окружным посланием (энцикликой) «О вещах новых», где впервые были сформулированы основы социального учения Церкви. Упражнение это состоит в том, чтобы в мыслях целиком отождествить себя с другим человеком, ощутить его намерения и пережить то же самое, что и он. Эта часть

упражнения фактически совпадает с тем, что велит принцип сочувствия. Однако предлагаемое упражнение требует, более того, составить вытекающий из этих намерений и переживаний план действия и тем самым понять, как должен был бы действовать этот человек.

Честертон не употребляет в данном случае слово «сочувствие», ибо оно неуместно в тех ситуациях, о которых идет речь в его рассказах об отце Брауне, где последний выступает в роли детектива, раскрывающего сложнейшие преступления. Впрочем, предоставим слово ему самому, процитировав отрывок из вступления к циклу рассказов «Секрет патера Брауна», где детектив отвечает на вопрос журналиста о том, в чем секрет его успеха в раскрытии запутанных убийств.

«Секрет, видите ли, в том, что это я был убийцей всех этих жертв. Так что, разумеется, я знал, как это было сделано. Я тщательно спланировал каждое из этих преступлений. Я точно продумал, как это могло бы быть сделано и в каком состоянии сознания человек способен это фактически совершить. И если я был совершенно уверен в том, что чувствую в точности так, как это чувствовал сам преступник, то я, несомненно, знал, кем он был...

Это отнюдь не риторическая фигура... Я имею в виду, что я реально ощущал себя как личность, совершающую убийство. Я не убивал людей в материальном смысле, но дело ведь не в этом... Я имею в виду, что я думал и думал про то, как человек может прийти к чему-то подобному, пока не ощущал, что реально становлюсь совершенно подобным ему, за исключением финальной развязки».

Речь идет о предельном исполнении основных требований принципа сочувствия ради специфической цели — раскрытия тайны преступления. Этот способ вживания во внутренний мир позволяет герою рассказов Честертона не только найти истинного виновника, но и убедиться в невиновности других подозреваемых. Более того, понимание внутренней подоплеки преступления дает возможность адекватно отнестись и к самому преступнику. Так что моральный эффект сочувствия достигается и здесь, хотя акцент ставится на том, что понять другого, осознать логику его действий можно лишь через проникновение в его внутренний мир. Этим подчеркивается рефлексивность моральных суждений, их направленность на собственные помыслы и мысли других. То, что практикует патер Браун с целью раскрытия преступлений, является не просто исследовательским приемом, но действительно религиозным упражнением.

Разъяснить данное положение предоставим ему самому: «Это настолько реально как религиозное упражнение, что я предпочел бы не говорить об этом никому... Ни один человек не становится по-настоящему хорошим, пока он не знает, насколько он плох или мог бы оказаться дурным». Здесь заложена глубокая рефлексивность морали: человек может достичь высокого морального уровня, только осознав всю глубину аморальных тенденций в себе самом. Иными словами, моральный статус человека определяется не только его поступками, не только его намерениями, но и его адекватной (т. е. достаточно строгой) оценкой качества своих намерений, проявляющейся в готовности прислушиваться к голосу собственной совести. Именно в силу этого следует подчеркнуть, сколь важен принцип сочувствия не только для понимания чужих ошибок, но и для осознания собственных искушений.

Способность видеть и оценивать мир с точки зрения другого позволяет, кроме всего прочего, распознать, сколь непривлекательно мы часто выглядим в чужих глазах, а это хороший способ понизить обычно завышенную самооценку и соответственно повысить оценку опасности грозящих нам соблазнов, ибо мы, оказывается, не столь хорошо защищены от искушений, как это часто кажется.

Далее мы еще увидим, как подобные соображения можно положить в основу формальной модели этической рефлексии, разработанной В. А. Лефевром.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

АСИММЕТРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Справедливость является специфической категорией этики, использующейся для моральной оценки определенного круга ситуаций, участники которых вступают в отношения, где именно эта категория лучше всего характеризует моральность поведения некоторых из них. Конкретные претензии, предъявляемые к властям, обществу или конкретным людям, очень часто формулируются как упреки в несправедливости. Недостаток милосердия, пренебрежение интересами отдельных людей или целых групп, даже прямая жестокость очень часто замечаются прежде всего как несправедливость. В этом смысле нарушение справедливости играет роль, сходную с нарушением законности: и то и другое явно свидетельствует о разрушении неких фундаментальных структур нравственного поведения. Связь здесь даже более глубокая: *право служит для поддержания справедливости, а основой самого права является заложенная в нем справедливость*. В противном случае право оказывается лишь внешним прикрытием произвола и не заслуживает своего имени.

Часто упреки человека к миру как таковому и даже обвинения Творцу этого мира выглядят как ужас перед чудовищной несправедливостью, которая приносит зло добрым и достойным и вознаграждает самых дурных. Образцом буквально крика о несправедливости мира, перечисляющего все то, чего человек не может стерпеть и потому вынужден рваться к собственной смерти, служит знаменитый 66-й сонет Шекспира, который приводится здесь в одном из неопубликованных вариантов перевода на русский. (Всего мне довелось видеть 18 различных переводов этого сонета на русский язык, среди которых сегодня наиболее известны принадлежащие Б. Пастернаку и С. Маршаку.)

Сонет 66

Пора кончать, мне этот свет постыл. Здесь
милостыню нищим не дают. Здесь правят
полчища немых рыл, И ложь над верой
чистой правит суд.

Здесь мудрецы казенные тупы, Здесь попроно
достоинство наград, Здесь разум на посылках у
толпы, А добродетели ведут здесь в ад.

Здесь правда простоватостью слывет, А доброта
здесь верно служит злу. Здесь красотой
славится урод,

А знание ведет людей во мглу.
Давно б покончил с этим миром счет —
Страх за тебя уйти мне не дает.

Справедливость обладает характерной асимметрией: *это всегда обязанность сильного по отношению к слабому*. Ведь требование справедливости всегда обращено слабейшим к сильнейшему. У слабого просто нет возможности осуществить справедливость по отношению к более сильному. Максимум, что в его силах,— это справедливо судить о нем. Впрочем, трудно требовать от притесняемого справедливых суждений о своем притеснителе: такое превосходит средние человеческие возможности. Другое дело, когда притесняемый неожиданно обретает силу и пытается принудительно восстановить справедливость. Здесь уже на нем лежит бремя обязанности быть справедливым, иначе то, что первоначально ощущалось как восстановление поправленной справедливости, перерастает в несправедливую и жестокую месть, изобильно порождающую поток новых несправедливостей. И здесь асимметрия не нарушена: ситуация стала иной, ибо произошла смена ролей, которую не успел или не захотел осознать получивший неожиданный перевес участник ситуации.

Именно в силу слабости человек вопиет к Богу о справедливости, как библейский праведник Иов, который спрашивал у своих друзей: «...укажите, в чем я погрешил» (Иов. 6:24), а к Богу обращал упреки: «Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?» (Иов. 7: 20). Бог не требует от Иова справедливости, но признает правоту Иова. Отношение Иова и Бога асимметрично, и только Иову важна справедливость Бога, но не наоборот.

Национализм начинается обычно как требование справедливости со стороны ущемленной нации, но он очень часто развивается в сторону несправедливого отношения с ее стороны к другим нациям. Вообще со справедливостью происходят странные вещи. *Стремление к справедливости часто приводит к заведомому ее нарушению.* Особенно когда протест против совершаемой несправедливости превращается в попытку установить справедливость по собственному разумению. В этом есть глубокая причина, которую мы далее постараемся выявить.

КРИТЕРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Начнем с того, что укажем на любопытный парадокс, связанный с категорией справедливости. С одной стороны, несправедливость служит явным признаком этических нарушений и легко обнаруживается, но с другой — очень редко удается договориться, в чем же она фактически заключается. Разные заинтересованные стороны могут трактовать справедливость исходя из очевидных для каждой из сторон, но противоречащих друг другу критериев. К примеру, в приведенном переводе сонета Шекспира в качестве одного из важнейших проявлений несправедливости этого мира указывается бессердечное невнимание к нищим, которым люди отказывают в подаении. Это несколько конкретизирует буквальный смысл соответствующей строки Шекспира, где говорится о том, как тяжело родиться бедняком, вынужденным просить милостыню; в переводе С. Маршака несправедливость мира заключается в том, что в нем существует «достоинство, что просит подаення». Маршак обижен за унижение «достойных», которым в этом несправедливо устроенном мире приходится просить подаення. Недостойных ему как бы и не жаль. Такого разделения нет у Шекспира. В приведенном здесь переводе акцент ставится на том, что величайшая несправедливость — не поделиться своим достоянием с нуждающимся, просящим. Тягостно — не просить милостыню (это слово происходит от «милость», т.е. подаение нищему выражает дар милости), тягостно встречать отказ. Вероятно, в переводе Маршака сказалось его сочувствие к обнищавшей русской интеллигенции, вынужденной жить подаеннями. Но порча мира оказалась более фундаментальной, когда, по словам Галича, «били морду за милосердь».

Дело не в том, кто из переводчиков прав, а в том, что окончательной или даже доказуемой правоты по вопросу о том, что

такое справедливость, нет и быть не может. И это уже заставляет более внимательно относиться к борьбе за справедливость.

Итак, в ситуации, когда речь идет о справедливости, мы различаем, с одной стороны, лицо, общественную структуру или систему, справедливость коих подлежит оценке (будем во всех этих случаях говорить о субъекте справедливости), и с другой — тех, кто выступает в качестве объектов, тех, на кого направлена справедливость или несправедливость субъекта. Ясно, такая оценка имеет в виду, что объекты справедливости находятся в определенной зависимости от субъекта. Отношение между субъектом и любым объектом справедливости в принципе асимметрично, и оценивается только субъект. Но та же справедливость требует поддержания известной симметрии между объектами. Именно заметные отклонения от симметрии оцениваются как типичная несправедливость.

Например, в вузе экзаменатор может быть строгим или либеральным, но несправедливым является тот, кто к одним студентам относится строго, а к другим — либерально, создавая асимметрию в их положении. (Разумеется, речь не идет о том, что студенту, активно работавшему на занятиях, высокая отметка ставится автоматически, а явному лодырю приходится выдерживать допрос с пристрастием — асимметричность здесь породили сами студенты.) Но как гарантировать справедливость самой системы экзаменов? Существует неплохая система проверки и оценки письменных контрольных работ, при которой проверяющий должен только указать степень выполнения каждой из задач: от полного отсутствия решения до безусловно выполненного задания.

Такие степени оцениваются баллами, а сумма этих баллов по заранее сформулированному правилу определяет окончательную отметку. Данная система выработана практикой и применяется на приемных экзаменах в вузы. При этом проверяющие не должны знать имени экзаменуемого. Такая система достаточно справедлива, хотя и не безупречна, например, экзаменующимся могут достаться варианты разной трудности.

Вопрос о справедливости встает особенно остро (более того, это и есть та ситуация, когда категория справедливости оказывается применимой наиболее чисто, т. е. по существу дела) в тех случаях, когда речь идет о *распределении между объектами справедливости ограниченного запаса каких-то ресурсов*.

Справедливость экзаменатора и экзаменационной системы выступает на первый план, когда от экзаменов зависит поступление по конкурсу при ограниченном количестве мест или вакансий. Впрочем, студенты считают экзаменатора справедливым, если уве-

реньг, что он ставит оценки, соответствующие реальным знаниям экзаменующихся. В данном случае справедливость понимается как соответствие воздаяния оцениваемому действию. Но это соответствие очень трудно, а порой и невозможно определить. Спор Иова с Богом нельзя адекватно описать в терминах справедливости. Ресурсы, которыми владеет Бог, в принципе не ограничены. Иов кричит от боли, а его друзья пытаются внушить ему, что в этом проявилась Божественная справедливость. В конце концов, Бог утверждает, что Иов судит о нем вернее, чем его друзья. Вообще справедливость — это неидеальная мера воздаяния за усилия, ибо никто не знает, какова эта мера. *Справедливость* — это *этически верный способ разделить имеющееся* независимо от того, получено ли оно в результате труда претендентов или просто заранее находится в распоряжении субъекта справедливости.

Для того чтобы определить, справедливо ли распределение, нужно заранее иметь точный критерий, по которому ведется раздел, чтобы быть уверенным в справедливости самого критерия, создающего необходимую симметрию между его участниками, иметь возможность убедиться в том, что этот критерий фактически соблюден. *Если критерий отсутствует, то результат раздела всегда можно опротестовать как несправедливый.* Таким он покажется получившим меньшие доли или внесшим в получение результата больше своего труда.

В экономике известно несколько критериев распределения оплаты труда (т. е. результатов труда в их денежном выражении), претендующих на справедливость. Первый из них состоит в том, чтобы оплату разделить пропорционально трудовым усилиям. Это хороший принцип, но он не безупречен, ибо не учитывает, что за счет трудоспособных членов общество морально обязано содержать и неспособных трудиться, которым при таком принципе дележа не причитается ничего. При этом трудоспособные, обремененные большой семьей, оказываются в худшем положении. Другой способ состоит в том, чтобы все поделить поровну. В этом тоже справедливость не достигается и оказывается, что трудовые усилия практически не вознаграждаются. Можно комбинировать оба способа: одну часть заработанного разделить по труду, а другую — поровну между неработающими. Но здесь довольно затруднительно найти идеально справедливое соотношение этих частей, а кроме того, возможно несправедливое преимущество семей с большим количеством неработающих. И все же именно этот (третий) способ является наилучшим приближением к справедливости.

Впрочем, Маркс придумал четвертый способ, снимающий проблему справедливости как таковую. Он сформулировал коммунистический принцип распределения: каждому по потребностям. Этот принцип неявно предполагает, что запас произведенного практически не ограничен — его хватит при любых потребностях. Справедливость здесь достигается за счет создания идеальной ситуации, где понятие справедливости лишается смысла.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ

Какое же решение проблемы справедливости способна предложить этика? Ответ состоит в том, что проблема справедливости в принципе не имеет идеального теоретического решения. Дело в том, что категория справедливости рассудочная, а не разумная. Она не учитывает, что милосердие выше бухгалтерских расчетов справедливости, хотя они до некоторой степени удерживают от произвола. Всегда лучше использовать несколько критериев. Если один из них дает неубедительные результаты, то их можно скорректировать с помощью остальных критериев. И все же разумный (а не только рассудочный) подход к делу показывает, что этические проблемы не поддаются точному и окончательному расчету.

В этических ситуациях всегда остается место для свободного выбора, для свободного выражения милосердия, превышающего любые расчеты. Да, безусловно, те, кто вложил в производство труд и капитал, по справедливости заслуживают пропорционального вознаграждения за эти вложения. Общество может взять часть их труда для обеспечения нетрудоспособных. Но оно вправе взять лишь такую долю, которая не нарушает справедливой оплаты усилий и риска. Никто не может отнять у получивших законную долю права отдавать самим на дела милосердия. Социалистический принцип, когда средства на социальное обеспечение малоимущих и нетрудоспособных распределяет исключительно государство, создает несправедливые привилегии для власть имущих, исключает участие частных лиц и общественных организаций и обезчеловечивает оказание необходимой помощи. Государство отдает в эту сферу ничтожную часть своего дохода, который оно предпочитает расходовать на свое укрепление. Абсолютный контроль государства всей сферы социальной помощи исключает путь использования личных средств на дела милосердия, хотя этот путь может быть очень эффективным. Особенно если такие доброхотные даяния будут гарантировать налоговые льготы. Такой способ поддержания

нетрудоспособных за счет добровольно вносимых средств гораздо справедливее, чем это получилось бы по любому формальному критерию справедливости.

Конечно, здесь всегда окажется, что кто-то дает меньше других. Но мы уже вышли за пределы ситуации, описываемой категорией справедливости, и не брали обязательства создать очередной проект идеально справедливого общества. Справедливость — это лишь грубое приближение к разумному идеалу, а общество может оставаться человеческим, пока в нем справедливость не стала самоцелью и не убила способность к милосердию, когда человек может помогать ближнему, не задумываясь над тем, почему это выпало на его долю, а не на долю более сильного или более богатого.

Справедливость соразмеряет усилия с вознаграждением. Но в добрых делах такой соразмерности не может быть. Нельзя представить себе, чтобы человек, на пути которого встретила старушка, нуждающаяся в его помощи при переходе улицы, стал бы всерьез подсчитывать, сколько старушек он уже перевел через улицу и не перевыполнил ли он уже свои обязательства по этому делу. Подобный расчет не совместим с путем к нравственному совершенству. Именно поэтому нравственное совершенство может быть только бескорыстной целью, не позволяющей соразмерять вкладываемые человеком усилия со справедливо достигаемым состоянием счастья. Не в справедливости тут корень дела.

И все же справедливость очень важна. Точно так же, как обыденный рассудок полезен при решении сложнейших научных и философских проблем, хотя он и недостаточен для постижения возникающих при этом парадоксальных ситуаций. Справедливость, как и обыденный рассудок, дает важные, но упрощенные ориентиры. С ними надо считаться, но на них нельзя полагаться полностью. Однако справедливостью не следует пренебрегать даже тогда, когда эта категория бессильна охарактеризовать данную ситуацию, когда рассудочной справедливости недостаточно и в дело входит любовь.

Любовь в состоянии исправить излишний ригоризм справедливости, ибо любовь всегда готова дать больше, чем велит справедливость. Однако свободная готовность дарить нуждается в известной оглядке на ориентиры справедливости, которые вовремя напоминают, что любовь бывает необдуманна и ради излишеств для одного способна отобрать необходимое у другого. Более того, любовь подчас способствует тому, что ее объект получит не только больше, чем это справедливо, но и тому, что необузданный справедливостью избыток благ пойдет во вред получающему. Хотя

любовь в принципе безрассудна, все же некоторая доля рассудка, основанного на внимании к критериям справедливости, ей не повредит. Это отношение любви и справедливости подобно отношению воображения и логики в отыскании истины. Истина нуждается не только в полете фантазии, но и в тщательной проверке делаемых предположений критериями элементарной логики.

Каждое нарушение критериев справедливости должно озаботить нарушителя, даже если оно обоснованно, ибо необходимость действовать вопреки прямолинейной справедливости сигнализирует о том, что мы имеем дело с ситуацией вынужденного нарушения привычных норм, требующей особого внимания.

Распределение обязанностей перед обществом также может оцениваться по тем или иным критериям справедливости. Разумеется, любой человек может возжелать отдать гораздо более того, что от него требуется по справедливости. Это его право. Но для других это может оказаться немым укором в собственных упущениях. Нельзя без особых на то причин ставить ближних в ситуации, когда на их долю приходится несправедливо больший круг обязанностей.

И следует помнить, что под лозунгами борьбы за справедливость создавались жесточайшие тоталитарные режимы, искажавшие все критерии справедливости, а любовь противостоит ожесточению, сухому законничеству и охраняет от тоталитаризма как подавляющей душу идеологии. Важно еще понимать, что справедливым должен быть человек, а не общество в целом. Достаточно, если общество не вынуждает к несправедливости. Такое понимание способствует отказу от опасных утопических проектов усовершенствования социального строя.

СОВЕСТЬ

СВЕРХРАЗУМНОСТЬ СОВЕСТИ

Совость представляет собой один из наиболее удивительных феноменов. Голос совести предупреждает о моральной недопустимости порой весьма соблазнительных поступков и сурово карает долгими и тяжкими мучениями за неправильно сделанный выбор. Если этика — это наука о навигации в ценностно-ориентированном мире, то совесть — это встроенный в душу человека навигационный прибор, нечто вроде морального компаса. Навигация не учит изготовлению компаса, но объясняет, как им пользоваться для ориентировки в маршруте. Аналогично этому этика не учит тому, что такое совесть, как возникает в нас и почему у того или иного человека может она отсутствовать. Этика объясняет роль совести в нравственной жизни и предупреждает о последствиях тех ситуаций, когда человек пренебрегает ее голосом.

Если справедливость низводит этические решения до уровня рассудочной логики, формулируя четкие критерии, то совесть решает этические проблемы вне разумного обоснования: интуитивно, путем озарения, внутреннего видения ситуации в целом. Критерии справедливости слишком рассудочны и потому недостаточно разумны, *совесть же действует сверхразумно*. В сущности, совесть — это орган моральной интуиции. Вся проблематика справедливости нацелена на то, чтобы найти и обосновать этически удовлетворительное решение, совесть же включается, чтобы удержать от дурного решения, даже если разум находит достаточные аргументы для его обоснования.

Совесть способна наложить вето на решения, принимаемые разумом как вполне удовлетворительные. Вот почему совесть вызывала негативное отношение у рационалистов-просветителей XVIII столетия. Один из видных представителей этого умонастроения — Ж. Ламетри прямо считал одной из важнейших задач человечества освободиться от власти совести. Сам он считал своей

целью восстановление этики Эпикура. Думается, что причина его опасений связана с тем, что существование совести не совместимо с последовательным рационализмом, ибо ее духовная реальность ограничивает претензий разума на абсолютизм, а рационализма — на право быть исчерпывающей философской позицией. Да, конечно, разум может претендовать на обоснование справедливости, на право вырабатывать критерии справедливого социального устройства, даже на формулировку моральных норм, но не может взять на себя роль судьи над совестью. Здесь ему отводится важная, но не столь престижная роль советника, к которому вполне стоит прислушаться.

В сфере ценностей роль совести по отношению к справедливости аналогична той роли, которую интуиция играет относительно разума в сфере познания истины. Аналогия эта проходит достаточно далеко. Подобно тому, как существуют исследователи с особо развитой интуицией, есть нравственно одаренные люди с очень чувствительной совестью. Равно можно говорить о тупицах с очень слабой интуицией и о практически бессовестных людях, бесчувственных к безнравственным деяниям людей и царящему в обществе злу. Совесть позволяет ощутить фальшь и нравственную злокачественность того, что порой выдается обществом за справедливость. Аналогично этому интуиция помогает распознать ошибку в научном рассуждении, т. е. почувствовать недостаточность аргументации. И в то же время опыт честных научных исследований развивает интуицию ученого, а поступки, противостоящие злу, обостряют чувствительность совести к соблазнам. В обществе, где право разрушено, а справедливость попирается, спасти положение могут только люди с особо чувствительной совестью. Таковы библейские пророки, обличавшие неправедность царей и царящих нравов. Только благодаря им сохранился закон в Израиле. Противостояние неправедности и беззаконию тоталитаризма в нашей стране было прежде всего делом людей, в которых громко говорил голос совести.

Таким образом, само *существование справедливости в любом обществе нуждается в совести*, в людях, способных говорить и действовать по совести.

ВСЕГДА ЛИ СЛЕДУЕТ СЛУШАТЬСЯ СОВЕСТИ?

Всегда ли человек обязан слушаться голоса совести? Является ли совесть безошибочным судьей во всех нравственных вопросах? Разумеется, и совесть может ошибаться. И все-таки при всех условиях

послушаться голоса совести предпочтительнее. Лучше *ошибиться по совести, чем оказаться правым вопреки ей*. Важно только уметь отличить голос совести от инстинктивного желания соблюсти свою выгоду и душевный покой. Совесть все равно отравит удовольствие от полученной выгоды.

Совесть позволяет человеку иметь доступную его восприятию абсолютную точку отсчета. В этике Канта такой точкой отсчета служат требования категорического императива, но они не дают конкретных нравственных рекомендаций. В реалистической этике требование верности действительности сильнее, чем диктат категорического императива, хотя и не отменяет его полностью. Совесть помогает понять, в чем состоит верность действительности, какие *запреты эта действительность ставит перед нами*. Вполне можно столкнуться с уникальной ситуацией, когда совесть велит совершить поступок, оправданный лишь в этой ситуации и потому не могущий стать универсальным образцом. Существует научно-фантастический рассказ про христианского проповедника, который поведал очень добрым и отзывчивым инопланетянам о крестном пути Иисуса Христа. Они поняли, что с точки зрения этого проповедника судьба Иисуса прекрасна, и из добрых чувств распяли самого миссионера. Они действовали по прекрасному образцу, не заметив, что подражали не поведению Иисуса, а его палачам. Похоже, что рассудок заглушил в них голос совести, который должен был бы показать, что так поступать нельзя было даже для блага любимого проповедника.

Совесть необходима именно для того, чтобы соблюдать абсолютные моральные запреты, требующие при всех обстоятельствах избегать некоторых действий, сколь целесообразными они ни представлялись бы, какие разумные обоснования для них не возникали бы. *Соблазны всегда имеют разумные основания для того, чтобы им поддаваться*. Например: «Это никому не повредит» (голос совести подсказывает: «Тебе повредит»), или «Это разумный компромисс» (совесть: «...нет, это удобный для тебя компромисс — предлог для неисполнения долга»), или «Это поможет моим ближним» (совесть: «А ты подумал, кому это повредит? А видишь ли ты все последствия этой помощи?»), или что-нибудь еще в том же роде. С точки зрения религиозного человека, совесть говорит по подсказке Бога, но и нерелигиозному понятно, что совесть — это наиболее верный способ видеть действительное положение вещей. Именно поэтому реалистичная этика утверждает необходимость безоговорочно поступать по совести, повиноваться ее запретам.

СОВЕСТЬ И ВНИМАТЕЛЬНОСТЬ

Прислушиваться к голосу совести — значит быть внимательным к действительности и к предпосылкам, которые использует разум в своих оценках. Важное преимущество совести — это ее автоматическое срабатывание в ситуации, грозящей нарушением морального закона. Действие совести подобно глазу, который автоматически фокусируется на важном, слуху, фиксирующему непривычный звук, свидетельствующий об опасности. В некотором смысле *совесть* — это инстинкт этического самосохранения, уберегающий от дурных поступков.

Идеологическая тоталитарная система не совместима с уважением совести отдельных людей, не разрешающей не замечать творимые ужасы. Совестьливый человек не способен радоваться собственным удачам на фоне тотального разрушения ценностей, массовых концлагерей, доносов и т. д. Но и в нормальном государстве, где есть определенный уровень правовых гарантий, именно совесть помогает замечать социальную несправедливость, необходимость поддержки людей, нуждающихся в помощи. Характерно, что в коммунистическую эпоху никто не говорил о социальной несправедливости, о незаконных привилегиях, о нищете провинции и т. п. Сегодня такие голоса звучат очень громко, и это свидетельствует о нравственном оздоровлении общества. При отсутствии достаточного количества людей с развитой совестью любые потуги создать относительно справедливое демократическое общество могут привести только к бесчеловечности, к отчуждению людей. Утопия, обещающая царство справедливости на земле, ведет человечество в крошечный ад — это однозначно показал опыт истории. Но и общество, забывшее о справедливости, потерявшее совесть, тоже обречено на весьма жалкое существование. Разум слишком легко смиряется с принятием таких критериев справедливости, при которых благополучие общества создается за счет страданий большей его части. Совесть не позволяет смириться с этим и заставляет пересматривать слишком рационалистичные представления о справедливости.

Совесть требует от нас быть внимательными к людям и ситуациям. В некотором смысле *совесть* — это обостренная внимательность, позволяющая усмотреть в этически безразличной, на первый взгляд, ситуации необходимость четкой моральной оценки. Когда человек оставил открытым водопроводный кран и не заметил, что в раковине лежит оставленная для мытья миска, через которую вода перельется потом на пол и протечет через потолок нижних соседей, он не сделал дурной выбор, т. е. не предпочитал зло добро.

Он просто был невнимательным. Совесть напоминает о том, что нужно обращать внимание на целый ряд вещей, и это может уберечь от дурного поступка. Внимательность важна и в большом и в малом.

Часто сами условия существования притупляют нравственную внимательность к происходящему вокруг. Жизнь при тоталитарном режиме устроена так, что любое проявление совести в виде сочувствия или сострадания к невинно преследуемым создает ситуацию риска: ставит под угрозу спокойствие сочувствующего и его близких. Инстинкт самосохранения внушает человеку не обращать внимания на совершаемые вокруг злодеяния, заглушает голос совести. Очень соблазнительно уйти от трудного и опасного морального выбора, просто не заметив, что этот выбор поставлен жизнью. Но фактически — это дурной выбор, сделанный как бы неявно, без видимого поступка. *Совесть не дает человеку возможности не заметить стоящий перед ним выбор.* Именно потому идеологические глушилки, подобно радиоглушилкам, не дававшим прорваться вольному слову, специально направлены на подавление голоса совести и предлагают удобные для душевного комфорта объяснения творимого зла в виде исторической необходимости, классовых интересов или принципов типа «лес рубят — щепки летят». У одних людей совесть убаюкивается привилегиями, у других — тяжестью материального существования, требующего непрерывно думать о навалившихся на плечи заботах, отвлекающих внимание от всего остального.

Оставаться внимательным к ценностным измерениям происходящего в мире — это очень важная моральная проблема, а решается она прежде всего с помощью совести, как «органа души», чувствительного даже к неявно выраженным соблазнам. (Подобно тому, как интуиции открываются истины, не замечаемые рассудком.)

Очень важно отметить рефлексивный характер совести, т. е. ее направленность на собственное сознание. Совесть непрерывно оценивает этический характер наших мыслей, указывает на возникающие дурные помыслы или на попытки самооправдания. *Совесть — это последнее препятствие, которое нравственная природа человека ставит перед соблазняющими доводами разума, умело учитывающего объективные выгоды, интересы, потребности.* Ее сила в том, что она не выводит моральную оценку из каких-то исходных предпосылок, которые всегда могут быть поставлены под критическое сомнение, но непосредственно усматривает абсолютную недопустимость некоторых поступков.

Более того, совесть помогает увидеть наши поступки с точки зрения другого человека и осознать, что они даже при самых благих намерениях могут восприниматься другим как посягательство на его интересы. В этом смысле совесть тесно связана с воображением и сочувствием, т. е. со способностью поставить себя на место другого и ощутить его боль. Совесть напоминает нам, что люди, с которыми нам приходится иметь дело, не объекты, которые можно безоговорочно использовать для достижения собственных целей, но субъекты с самостоятельными интересами и целями. Об этом говорит глубинный смысл слова «со-весть», т. е. совместное ведение, понимание того, что поступок не просто личное дело поступающего, а вопрос его отношения к другим суверенным личностям. Совесть помогает не только ориентироваться в мире ценностей, но и ориентироваться относительно ценностей других участников ситуации.

Совесть имеет две функции: предупреждающую и ретроспективную. Внимательность связана с первой из них, когда совесть предупреждает о грозящих соблазнах, о моральной недозволенности поступков, на которые человека подталкивает жизнь или дурные страсти.

Угрызения совести направлены на уже совершенные в прошлом поступки, за которые человек порой стыдится всю свою жизнь.

СОВЕСТЬ И СТЫД

В своей ретроспективной функции совесть выступает как стыд за совершенное. Обычно человек заботится о том, как его оценивают окружающие. Ему присуща определенная стыдливость, заставляющая не афишировать дурные поползновения, считаться с оценками своих поступков в глазах других. Подобное не стоит осуждать как лицемерие. Ведь, не говоря уж о том, что демонстрировать совершаемые или задуманные гадости перед другими достаточно гадко само по себе, такая демонстрация служит соблазном допустимости дурных поступков. Говорят, лицемерие — это дань, которую порок вынужден платить добродетели. Если такова ситуация в обществе, то она свидетельствует о его достаточно высоком моральном уровне. Иначе добродетели пришлось бы платить дань пороку, как это и происходит в бандитских сообществах. Голос совести предупреждает не только о том, что данный поступок недопустим вопреки всем доводам, но и о том, что он может быть воспринят другими как недопустимый. Так, порой бывает оправдана «ложь во спасение».

Но для свидетеля этой лжи, не знающего ее истинной (оправдывающей) причины, вся ситуация будет выглядеть как демонстрация допустимости лжи. Совесть действует как моральная стыдливость, мешающая обнажить перед другими уловку, которая сама по себе вполне прощительна. Впрочем, стыд за совершенный поступок, о котором никто, кроме совершившего, не знает,— это тоже не что иное, как ощущение больной совести. Фактически совесть и есть нравственные внимательность и стыдливость, способность противостоять возникающим жизненным соблазнам и сожалеть о допущенных ошибках.

Совесть помогает трезво осознать критические ситуации, в которые попадает человек и которые уже невозможно изменить в силу необратимости происходящего. Конечно, реалистическое отношение к складывающимся обстоятельствам налагает обязательства на разум, но не все ему по силам. В трагической ситуации человеку свойственно вопрошать: «За что мне выпала такая судьба?!» Это вовсе не выражение человека с религиозным сознанием, как могло бы показаться на первый взгляд. Чаще всего так ставит вопрос человек, отрицающий Бога в силу того, что с ним самим жизнь обошлась несправедливо. Именно совесть прежде всего помогает почувствовать некорректность такой постановки вопроса, во-первых, потому, что совестливый человек остро чувствует свою вину и не станет соразмерять ее с тем, что он воспринимает как наказание. Во-вторых, совесть поможет нерелигиозному человеку осознать неправомерность самого понятия «наказание» без признания существования Того, Кто наказывает. А для человека религиозного важен не вопрос: «За что?», но совсем иной вопрос: «Для чего?», требующий увидеть в реальной ситуации данное ему символическое указание, нуждающееся в осмыслении.

В отличие от фатализма и цинизма реализм требует от субъекта вдумчивой интерпретации складывающейся ситуации и выведения из нее некоего морального урока. Независимо от религиозных убеждений такое отношение оказывается не только этически наилучшим, но и еще наиболее эффективным практически, помогая в известном смысле преодолеть барьер, который данная ситуация ставит перед субъектом. Подчеркнем, что совесть обладает приоритетом, выступая в запретительной функции, единственно ей присущей.

Совесть может потребовать совершения некоторого поступка, но она не дает мотивированного убеждения в необходимости такового. Более того, здесь она легко может ошибиться, ибо не способна рассчитывать далеких последствий этого поступка, которые могут оказаться совсем отличными от ожидаемых. Но авторитет

совести непререкаем, когда она запрещает совершить действия, казалось бы, вполне обоснованные, ибо есть действия, на которые распространяется абсолютный моральный запрет. Даже *назвать такое действие — это почти дурной поступок*, потому что название как бы дает санкцию такому поступку, рассматриваемому как возможный. Совесть избавляет нас от рассуждений об этом поступке как предполагающих его априори возможным. Совесть отрицает эту возможность заранее. И в этом ее сила и преимущество перед разумом, которому требуются время и достаточно мощные усилия, чтобы постичь необходимость моральных запретов. Попытка обойтись разумной системой справедливости, по сути дела, есть, как писал Томас Элиот, мечта создать столь справедливую систему, что уже никому не нужно быть хорошим.

Остановимся еще на проблеме «чистой совести». Если совесть у человека чиста, то это редко свидетельствует о моральном благополучии. Это значит попросту, что совесть молчит, не видит нарушений. Фактически это признак отсутствия работы совести, ее омертвление, т. е. бессовестность. Быть совестливым и иметь «чистую совесть» — понятия противоположные. Дело в том, что чем сильнее в человеке развита совесть, чем она чувствительнее, тем сильнее ее укоры. Известно, что люди с наиболее высокой моралью никогда не имели того, что свойственно обычным грешным людям, — «чистой совести». Есть хороший шуточный вопрос: «Какое чудо не в состоянии совершить ни один святой?» Ответ таков: «Он не в состоянии ощутить свою святость». Именно святым присуще наиболее острое ощущение собственной греховности, ибо их совесть имеет очень низкий порог чувствительности, т. е. их моральная внимательность к себе очень велика, а стыдливость высоко развита.

Что такое суд совести в его предельном проявлении, замечательно выразил поэт Варлам Шаламов в стихотворении, написанном в поселке Туркмен Тверской области, где он до 1956 г. проживал после 17 лет колымской каторги. Казалось бы, человеку, прошедшему ад сталинских лагерей, естественно было бы говорить о возмездии палачам или об их прощении. Однако в авторском примечании к этому стихотворению написано нечто совсем иное: «Нам слишком много прощено». В нем звучит голос совести самого поэта:

Меня застрелят на границе, Границе
совести моей. Кровавый след зальет
страницы, Что так тревожили друзей. -

Когда теряется дорога
• Среди щетинящихся
гор,
Друзья прощают слишком много, Выносят
мягкий приговор.

Но есть посты сторожевые На службе
собственной мечты. Они следят сквозь
вековые Ущербы, боли и тщеты.

Когда в смятенье малодушном Я к страшной
зоне подойду, Они прицелятся послушно,
Пока у них я на виду.

Когда войду в такую зону Уж не моей —
чужой страны, Они поступят по закону,
Закону нашей стороны.

Чтобы короче были муки, Чтобы убить
наверняка, Я отдан в собственные руки, Как
в руки лучшего стрелка.

По справедливости, Шаламов мог бы написать в своем примечании вместо «нам» — «нами» и был бы прав: слишком много прощено виновникам массового террора. По сути, это так и есть. Но Шаламов пишет не о справедливости, а о совести, которая высвечивает лишь собственные вины. Добавление всего одной буквы резко изменило бы смысл всего текста, превратило бы голос совести в требование справедливого возмездия.

Что же касается «чистой совести», то она свидетельствует не о моральном совершенстве, а об отсутствии или слабом развитии стыдливости, т. е. о бесстыдстве.

Лекция 8 _____

МОДЕЛЬ МОРАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ

КАК ОПРЕДЕЛИТЬ МОРАЛЬНЫЙ СТАТУС СУБЪЕКТА?

Мы будем строить формальную математическую модель функционирования совести и отношения человека к голосу своей совести. Эта модель в своих основных чертах разработана известным математиком и психологом Владимиром Александровичем Лефевром, который в 1974 г. эмигрировал в США и в настоящее время работает в Калифорнийском университете. Его работы относятся не только к этике, но и к другим ситуациям ценностного выбора. Нас сейчас интересует только то, что связано с формализацией нравственного поведения человека в ситуации выбора. Здесь имеется в виду, что в мире, где есть добро и зло, человеку постоянно приходится выбирать между тем и другим. Каждый раз, когда нечто (ситуация, поступок, образ ситуации) оценивается по шкале зло — добро, мы будем эту оценку обозначать числовой величиной.

Зло условимся обозначать 0 (нуль), а добро—1 (единица). Промежуточные между нулем и единицей значения выражают то, что мы имеем дело с чем-то промежуточным между добром и злом. Мы будем трактовать оценку как вероятность того, что нечто является добром. Если нечто оценивается величиной x , то можно полагать, что это нечто имеет вероятность x оказаться добром. Соответственно вероятность того, что оно окажется злом, равна $1-x$. Таким образом, оценкой в нашей модели служит вероятность.

Какой смысл имеет здесь слово «вероятность», мы увидим чуть-чуть позже. Если $x = 1$, то это нечто с вероятностью единица (т. е. наверняка) окажется добром, а в случае $x = 0$ — безусловным злом.

Фактически мы будем говорить о вероятностях быть добром или злом в тех случаях, когда это нечто представляет собой:

— мир, в котором находится субъект (внешнее окружение этого субъекта);

— оценку этого мира субъектом (что говорит о состоянии мира его совесть);

— оценку этой оценки или, что то же самое, готовности субъекта считаться с голосом своей совести (качество намерений этого субъекта);

— решение, принимаемое субъектом в этих условиях, или, что равносильно, совершаемый им поступок. В этом случае вероятность того, что совершаемый поступок можно оценить как добро, характеризует моральный статус субъекта.

Заметим, что оценка мира, или голос совести, есть мысль или осознаваемое ощущение субъекта. Возникновение этой оценки не контролируется волей субъекта, ибо совесть действует не по воле этого субъекта, но как самовольно возникающая интуиция. Оценка оценки, или готовность субъекта подчиняться голосу совести, — это уже мысль о мысли, или рефлексия, «догоняющая эту мысль». Отношение субъекта к голосу своей совести есть акт его свободной воли. Основная гипотеза модели Лефевра состоит в том, что *моральный статус субъекта определяется указанными тремя сущностями*: качеством мира, в котором находится субъект, оценкой этого мира, или голосом совести субъекта, и готовностью субъекта последовать рекомендации собственной совести (рефлексией над этой рекомендацией).

Введем необходимые для дальнейших рассуждений обозначения.

Пусть x_1 — это объективная оценка мира, т. е. не оценка его субъектом, действующим в этом мире, а именно объективная оценка, которую может произвести внешний по отношению к субъекту и к его миру наблюдатель, исследующий поведение субъекта в этом мире. (Несколько позже выяснится, как можно выполнить такое измерение.) Оценка x_1 характеризует вероятность появления в мире соблазнов, толкающих субъекта к дурным поступкам. Естественно интерпретировать x_1 как вероятность того, что мир не воздействует на субъекта как соблазн (не провоцирует его на дурной поступок). Случай $x_1 = 1$ означает, что мир, окружающий субъекта, абсолютно хорош: не подвергает субъекта никаким соблазнам. Случай $x_1 = 0$ — это дурной мир, который с единичной вероятностью (т. е. наверняка) провоцирует субъекта поступить дурно. Промежуточные значения x_1 соответствуют миру отчасти хорошему, отчасти дурному.

Пусть x_2 — это оценка мира субъектом, т. е. характеристика голоса совести. Величина x_2 выражает вероятность того, что совесть

оценивает мир как хороший, т. е. не замечает таящихся в нем соблазнов. Мы уже говорили о том, что суждения совести значимы только тогда, когда они предупреждают о дурной ситуации — соблазне дурно поступить. Поэтому правомерно считать, что $1 - x_2$ есть вероятность того, что совесть обнаружит соблазн, предлагаемый миром субъекту.

Пусть x_3 — оценка субъектом своей совести. Она значима только в том случае, когда совесть предупреждает субъекта о грозящем ему соблазне. Тогда x_3 есть вероятность того, что субъект последует такому предупреждению своей совести и тем самым избежит дурного поступка.

Оценку морального статуса субъекта мы обозначим X и будем ее понимать как вероятность того, что субъект не совершит дурного поступка. Наконец, сделаем вслед за Лефевром естественное предположение, что в мире, где отсутствуют соблазны, т. е. в случае $x_1 = 1$ субъект не может совершить дурного поступка. Это предположение Лефевр в своей книге «Формула человека» (М., 1992) называет постулатом незлонамеренности. Содержательно этот постулат означает, что человек совершает дурные поступки только в результате приходящего извне соблазна, а сам по себе не имеет намерений совершать зло.

Вычислим теперь оценку морального статуса X , выразив ее через величины x_1, x_2, x_3 . В теории вероятностей существует так называемая формула полной вероятности, которая в исследуемой ситуации позволяет утверждать следующее. Вероятность X того, что субъект не совершит дурного поступка, складывается из вероятности x_1 того, что субъекту не будет предложен соблазн, умноженной на вероятность того, что субъект при отсутствии соблазна поступит хорошо (которая согласно постулату незлонамеренности равна единице), и вероятности $1 - x_1$ появления соблазна, умноженной на вероятность $1 - x_2$ того, что голос совести предупредит об этом соблазне, и умноженной на вероятность того, что субъект послушается веления своей совести. Иначе говоря,

$$X = x_1 * 1 + (1 - x_1)(1 - x_2)x_3 \quad (1)$$

Это и есть основная формула обсуждаемой модели, или «формула человека».

Посмотрим, что дает эта формула в важных предельных случаях. Если мир плох ($x_1 = 0$) и совесть этого не ощущает, оценивая мир как хороший ($x_2 = 1$), то мы получим $X = 0$, т. е. моральный статус субъекта, находящегося в дурном мире и обладающего бесчувственной совестью (его совесть чиста, т. е. она молчит, не реагируя на угрозу соблазна), оказывается равным нулю. Если же

в дурном мире ($x_1 = 0$) совесть ясно различает соблазн и предупреждает об этом ($x_2 = 0$), то мы имеем $X = x_3$, т. е. качество решения совпадает с качеством намерения субъекта. Иначе говоря, в правильно оцениваемом совестью дурном мире решение субъекта определяется его намерением, т. е. в этих условиях реализуется свобода воли этого субъекта.

При $x_2=1$, т.е. когда совесть признает мир хорошим, мы получим $X = x_1$, т. е. моральный статус субъекта и качество его решений (поступков) совпадают с качеством мира, в котором он живет. (Человек, не различающий в мире зла, поступает ровно настолько плохо, насколько плох сам мир.) Разбор всех этих крайних случаев подтверждает осмысленность выведенной формулы.

В своей книге В. Лефевр дает вывод основной, формулы, не опираясь на вероятностные понятия. Однако при этом он вводит заранее предположение о том, что величина X зависит от каждой из величин x_1 , x_2 , x_3 линейным образом, и пользуется двумя дополнительными постулатами (предположениями):

1) при $x_1=x_2 = 0$ $X=x_3$; 2) при $x_1=0$, $x_2=1$ $X=0$, которые при вероятностном подходе вытекают из полученной без этих предположений формулы. В этом заключается преимущество вероятностной интерпретации. Заметим, что оценка мира совестью X_2 возникает как инстинктивная (интуитивная) реакция совести на окружающую ситуацию, а оценка x_3 той оценки (рефлексия оценки в сознании субъекта) возникает в акте свободной воли субъекта (а это его сознательное намерение: одобрить ли мнение собственной совести (случай $x_3= 1$) или действовать вопреки ему (случай $x_3 = 0$). Понятно, что с увеличением x_3 моральный статус субъекта X возрастает, что соответствует упоминавшемуся в предыдущей лекции этическому принципу: всегда следует подчиняться голосу своей совести. В то же время это и дополнительный довод считать, что *оценка голоса совести субъектом выражает одновременно качество его намерений*: чем выше субъект по собственной воле оценивает суждение совести о ситуации в мире, тем выше его готовность поступить согласно совести, тем лучше качество его намерений.

Описанное нами представление действий субъекта трехуровневой схемой (рефлексивной структурой), включающей объективную оценку качества мира, оценку мира совестью и оценку этой оценки (или оценку готовности учитывать эту оценку), как раз и составляет модель моральной рефлексии, или формальную модель этики. В этой модели, как мы видим, можно выразить моральный статус субъекта X через указанные три параметра x_1 , x_2 и x_3 .

Для интересующихся методологическими нюансами остановимся на одной тонкости, связанной с определением качества мира $x1$. Надо подчеркнуть, что $x1$ — это не оценка мира (т. е. своего окружения) субъектом. Таковой является величина $x2$, выражающая показания совести субъекта о грозящих ему соблазнах, порождаемых его окружением. Величина $x1$ может быть обнаружена внешним наблюдателем, исследующим поведение человека в его окружении. Из нашей основной формулы (1) видно, что $X \geq x1$ и при этом равенство $X = x1$ достигается при $x3 = 0$ или $x2 = 1$. Фиксируя серию поступков субъекта или группы субъектов в том же самом окружении, внешний наблюдатель может определить качество мира $x1$ как нижнюю грань оценок совершаемых поступков, т. е. наблюдаемых в серии экспериментов значений величины X .

ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА РЕФЛЕКСИИ

Рассмотрим случай, когда субъект безусловно слушается голоса совести, т. е. для него всегда $x3 = 1$. В этом случае основная формула упрощается и переходит в выражение морального статуса через две величины:

$$X = x1 + (1 - x1)(1 - x2) = 1 - x2 + x1 * x2 \quad (2)$$

Посмотрим, что означает это выражение для некоторых предельных случаев.

Случай 1: $x1 = 1$ и $x2 = 1$, субъект находится в хорошем окружении (без соблазнов), и совесть позитивно оценивает это окружение. В этом случае $X = 1 - 1 + 1 \cdot 1 = 1$, т. е. моральный статус субъекта максимально высок.

Случай 2: $x1 = 1$ и $x2 = 0$, субъект находится в хорошем окружении, которое он оценивает негативно.

В этом случае $X = 1 - 0 + 0 = 1$, т. е. моральный статус высок, влияние хорошего мира не портится от плохой оценки его совестью. Мир не имеет соблазнов, и дурной поступок субъекта исключается.

Случай 3: $x1 = 0$ и $x2 = 1$, субъект попал в мир из сплошных соблазнов, и совесть, не реагируя на них, оценивает этот мир положительно. В этом случае $X = 1 - 1 + 0 \cdot 1 = 0$, т. е. моральный статус субъекта низок, совесть не защищает его от соблазнов.

Случай 4: $x1 = 0$ и $x2 = 0$, субъект в дурном мире, но совесть его об этом предупредила. В этом случае $X = 1 - 0 + 0 \cdot 0 = 1$, т. е. моральный статус субъекта высок, ибо, несмотря на наличие со-

блазнов, он от них защищен. Разбор этих случаев свидетельствует, что наша формула (2) дает результаты, согласующиеся с этической интуицией, по крайней мере, в случаях, когда субъект следует рекомендациям собственной совести.

Для ценителей математических красот продемонстрируем одну тонкость. Вернемся к основной формуле (1) и с помощью обычных алгебраических преобразований приведем ее к следующему виду:

$$\begin{aligned} X &= (1 - x_1) (1 - x_2) x_3 + x_1 = (1 - x_1 - x_2 + x_1 * x_2) x_3 + x_1 = \\ &= x_3 - x_1 * x_3 - x_2 * x_3 + x_1 * x_2 * x_3 + x_1 \end{aligned}$$

После этого прибавим и вычтем по единице и сгруппируем слагаемые следующим образом:

$$X = 1 - 1 + X_3 - X_2 \cdot X_3 + X_1 - X_1 \cdot X_3 + X_1 \cdot X_2 \cdot X_3 .$$

Теперь снова расставим скобки в тройках слагаемых:

$$X = 1 - (1 - X_3 + x_2 * x_3) + x_1 (1 - x_3 + x_2 \cdot x_3) \cdot$$

Введем теперь обозначение для общего содержимого скобок:

$$X_1 = (1 - x_3 + x_2 \cdot x_3) . \quad (3)$$

Тогда мы получим

$$X = 1 - X_1 + x_1 \cdot X_1 . \quad (4)$$

Система равенств (3) и (4) равносильна основной формуле (1). Заметим, что эти равенства имеют одинаковую формальную структуру, такую же, как и правая часть равенства (2). Если в правой части (2) заменить величины x_1 и x_2 на x_2 и x_3 , то получится правая часть равенства (3). Поэтому величину X_1 можно рассматривать как аналог морального статуса такого субъекта, у которого мир — x_1 заменен его оценкой x_2 , а оценка мира — оценкой оценки.

Правоммерно поэтому сказать, что X_1 — это моральный статус некоего субъекта, существующий только в сознании исходного субъекта. Величина X_1 согласно формуле (4) играет роль скорректированной с учетом величины x_3 оценки мира. Она выражает фактическое влияние совести субъекта на его решение с учетом качества его намерений повиноваться голосу совести. В цитированной книге В. Лефевра вышеуказанные соображения развиваются более детально.

Формулы (3) и (4) выражают рефлексивную структуру морального статуса субъекта: суждение совести x_2 отражается в рефлексии

субъекта. Принципиально здесь то, что рефлексивная структура моральных оценок (прежде всего морального статуса субъекта, проявляющегося в его решениях) оказывается следствием основной формулы (1) и обнаруживается путем установления ее равносильности формулам (3) и (4).

Для иллюстрации сказанного применим эти формулы к анализу морального статуса героя библейской книги Иова, предполагая, что читатель достаточно знаком с ее содержанием. Мир, в котором живет Иов, безусловно плох, ибо через бедствия в этом мире Иову были ниспосланы испытания, которыми сатана пытался склонить его к ропоту и непослушанию. Итак, $x_1 = 0$. Иов адекватно оценивает этот мир как дурной, принимая свое непосредственное ощущение ($x_2 = 0$) за чистую монету ($x_3 = 1$). В этом случае из формулы (1) вытекает, что его статус $X = (1 - 0) (1 - 0) 1 + 0 = 1$, т. е. моральный статус Иова максимально высок.

Друзья Иова оценивают этот дурной мир ($x_1 = 0$) как справедливый, т.е. хороший ($x_2 = 1$), и принимают эту оценку как истинную ($x_3 = 1$). Для них согласно (1) моральный статус равен

$$X = (1 - 0) (1 - 1) 1 + 0 = 0.$$

Итак, моральный статус друзей Иова, упорно с ним спорящих, предельно низок.

Друзья пытаются убедить Иова принять их оценку мира $X_2 = 1$. Это невозможно, поскольку совесть не подчиняется воле человека. Но можно воздействовать на намерения Иова (на его x_3) путем внушения ему необходимости перестать слушать собственную совесть и признать мир справедливым. Для этого Иову следовало бы признать себя грешником, заслуженно несущим свои бедствия в качестве справедливой кары. Если бы Иов послушался своих друзей и по собственной воле сменил бы свою оценку голоса совести так, чтобы стало $x_3 = 0$, то у него возникло бы новое видение мира, а его моральный статус оказался бы равным:

$$X = (1 - 0) (1 - 0) 0 + 0 = 0.$$

Послушав друзей, Иов резко понизил бы свой моральный статус. Но он остается при своих убеждениях, и Бог подтверждает его правоту, говоря его друзьям, «что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов. 42: 8). В этом примере ясно видно, что для оценки морального статуса субъекта важно не только, как непосредственно реагирует на мир его совесть, но и как он рефлексивно оценивает суждение совести.

В описываемой формальной модели рефлексивный характер этики становится самоочевидным. Именно математическая мета-

физика делает наглядными философские представления о логике формирования моральных оценок. Формальная этика не менее правомерна, чем формальная (математическая) логика, завоевавшая себе все права на существование.

Основная идея формальной этики связана с представлением о том, что знание о мире — это не пассивный слепок с происходящих в нем событий, а активно формируемое самим познающим субъектом представление о мире и собственном отношении к этому миру. Еще в 60-е годы (до отъезда в США) В. Лефевр занимался описанием поведения субъектов в конфликтной ситуации, учитывая не только складывающуюся ситуацию, но и представления субъектов о ней, представления об этих представлениях и т. д. Для этой цели ему пришлось разработать формальный аппарат для представления структуры многоступенчатой рефлексии, учитывающей образы ситуации в сознании разных субъектов, образы образов и т. д. Только очень простые конфликтные ситуации решаются без рефлексии — без представления о намерениях и планах противника. Лишь заурядный шахматист может интересоваться только положением фигур на доске. Изогранный шахматист думает и о том, каким это положение выглядит с точки зрения его противника. Более того, он постарается представить себе, чего противник от него ожидает. В статье М. Д. Ионова* очень детально вскрыт рефлексивный характер решения военно-стратегических задач.

Именно опыт формального описания таких рефлексивных структур помог Лефевру открыть структуру этической рефлексии. Я даже думаю, что этика оказалась для Лефевра удачной находкой для применения его идеи формальной структуры рефлексии. Наиболее интересная формализация была им разработана впоследствии специально для описания этических проблем на основе идеи комбинирования оценок x_1 , x_2 и x_3 для вычисления морального статуса субъекта, хотя он и не использовал приведенную здесь трактовку этих оценок как вероятностей.

АЛГЕБРА КОМБИНИРОВАНИЯ ДОБРА И ЗЛА

До сих пор мы рассматривали состояние мира или ситуацию, в которую попадает субъект, как некий монолит, подлежащий общей оценке. Однако часто приходится разделять саму ситуацию на нечто данное заранее и то, что в нее вносится действиями самого субъекта, например средствами, которые он намерен применить.

*См. Прикладная эргономика. 1994. №1.

Более того, состояние мира может определяться отношением субъекта к другому субъекту, представляющему источник некоторой опасности. Поэтому встает вопрос о том, как субъект способен оценивать ситуацию, являющуюся комбинацией ситуаций.

Речь идет о том, как фактически может реагировать совесть субъекта на мир, состоящий из двух или более компонентов, каждый из которых она в состоянии оценить по шкале добра и зла. Мы хотим найти логические возможности такого комбинирования оценок. Как установил В. Лефевр, теоретически возможны лишь два способа комбинирования, которые мы ниже обсудим. Очень важно, что эти два способа фактически реализуются в поведении людей, как это показали интересные эксперименты, описанные В. Лефевром в книге «Алгебра совести», опубликованной на английском языке в 1982 г. Эти два способа комбинирования моральных оценок определяют существование двух систем морали, причем каждый человек обычно тяготеет к одной из них. Более того, в том или ином обществе обычно доминирует одна из этих систем.

Итак, рассмотрим мир, являющийся смешением, или комбинацией, двух ситуаций, каждая из которых оценивается совестью как зло или добро.

Ясно, что комбинация двух хороших ситуаций — это хорошая ситуация («кашу маслом не испортишь»). Точно так же и комбинация двух дурных ситуаций может быть только чем-то очень дурным. Однако комбинирование двух различно оцениваемых ситуаций может, как оказалось, оцениваться на основе двух противоположных принципов. Первый из них состоит в том, что «ложка дегтя портит бочку меда», или

$$\text{добро} + \text{зло} = \text{зло}.$$

Второй формулируется как «хорошее не испортишь», или

$$\text{добро} + \text{зло} = \text{добро}.$$

Рассмотрим теперь случай, когда качество двух комбинируемых компонентов оценивается соответственно величинами x и y . Вспомним, что качество мира объективно оценивалось как вероятность того, что из этого мира к субъекту не придет соблазн — импульс к дурному поступку.

Оценка x качества первого компонента выражает вероятность отсутствия идущего от него соблазна, а y есть вероятность отсутствия соблазна, идущего от второго компонента. Если эти соблазны порождаются обоими компонентами независимо друг от друга, то вероятность отсутствия соблазна от их комбинации выражается

произведением $xу$. Таков первый из возможных способов комбинирования ситуаций. При этом способе соблазн отсутствует, если его не порождают оба компонента.

Возможен и другой способ комбинирования, когда соблазн возникает лишь тогда, когда он исходит от обоих компонентов. Тогда перемножаются вероятности наличия соблазнов и вероятность появления соблазна будет выражаться как $(1 - x)(1 - y)$.

В таком случае дополнение к этому произведению

$$1 - (1 - x)(1 - y) = x + y - xy$$

оказывается вероятностью отсутствия соблазна при комбинировании этих ситуаций.

Эти два способа комбинирования моральных оценок определяют две возможные этические системы.

В первой этической системе отвергается компромисс добра и зла. Комбинация ситуаций с оценками x и y оценивается как $xу$, т. е. при $x = 0$ или при $y = 0$ эта оценка (произведение) обращается в нуль. *Во второй системе компромисс между добром и злом оценивается позитивно, а именно комбинация ситуаций оценивается величиной $x + y - xy$.* При $x = 0$ эта оценка обращается в y , а при $y = 0$ — в x , т. е. оценка комбинации не хуже оценки любой из составляющих. Принадлежность того или иного субъекта к одной из этих систем может быть проверена с помощью психологических тестов. Такие тесты были составлены В. Лефевром и предлагались группам испытуемых. Оказалось, что принадлежность испытуемых к той или иной системе можно четко выделить. Более того, выявляется преимущественная принадлежность к той или иной системе для групп, составленных из людей определенной культуры.

Вот пример одного из таких тестов: «Считаете ли Вы хорошим делом подсказать на квалификационном или конкурсном экзамене правильный ответ человеку, не способному справиться с заданием?» Ясно, что подсказка искажает результат экзамена, но в ее основе лежит доброе желание помочь человеку в трудной и важной для него ситуации. Ответ «нет» характерен для первой этической системы, ответ «да» — для второй. Здесь очень важно, что ответы должны даваться без долгих размышлений: они выдают механизм действия совести как этической интуиции субъекта. Реально он может так не поступить, важно здесь то, как его совесть оценивает происходящее.

В каждой из двух этических систем есть свои «герои» и «слабаки». «Герой» первой системы откажется подсказывать, даже если в подсказке нуждается его близкий друг и такой отказ грозит разрывом дружеских отношений. «Слабак» подскажет именно по-

тому, что ему не хватит выдержки поступить в соответствии с велением собственной совести. «Герой» второй системы будет подсказывать с риском быть изгнанным с экзамена, что чревато для него крупными неприятностями. «Слабак» второй системы не рискнет подсказать именно из-за страха понести наказание, но не потому, что считает дурным подсказывать.

Различие между «героем» и «слабаком» в том, что первый стремится не делать зло в силу того, что оно дурно, а «слабак» исключительно вследствие страха наказания, т. е. следует не «автоматизму» этической системы, а вынуждающим обстоятельствам. Но само различие добра и зла оба понимают одинаково — по правилам той системы, к которой они оба принадлежат.

В «Алгебре совести» математически установлена связь между способом комбинирования добра и зла и отношением субъекта к другим субъектам, которые являются для него источником опасности. *Представители первой системы предпочитают искать компромисс со своим противником.* (Это Очень родственно христианскому принципу ненавидеть грех, но быть терпимым к грешнику.) Наоборот, представитель второй системы четко ориентирован на беспощадную конфронтацию с тем, чья угроза для него даже маловероятна.

Все это выглядит, на первый взгляд, парадоксально, но в формальной модели эта связь между способом комбинирования добра и зла и предпочтением компромисса или конфронтации с потенциальным или реальным противником устанавливается как математическая теорема (это впервые показано в книге «Алгебра совести»).

Кроме экспериментов на оценку допустимости комбинирования добра со злом В. Лефевр использовал тесты, показывающие то, насколько испытуемые признают самооценку компромисса. Один из таких тестов предлагал человеку представить себя главой группы захвата, призванной освободить пассажирский самолет от террористов. В этом случае надо было выбрать между немедленным открытием огня и переговорами. Представители первой системы, как правило, считали нужным попробовать найти компромисс в процессе переговоров, а те, кто исповедовали вторую систему, безоговорочно предпочитали вооруженные действия, т. е. немедленную конфронтацию с угонщиками.

Впрочем, суть дела легко разъяснить и без всякой математики. Субъект, негативно оценивающий комбинирование добра со злом, будет осторожен и при защите достигнутого добра или средств его достижения. Он должен заботиться о том, чтобы не породить новое зло, которое испортит имеющееся добро. Эта моральная установка

воплощается в стремлении осуществить компромисс и в высокой оценке самого принципа компромисса. Субъект, принадлежащий второй моральной системе, будучи уверен, что его добро не испортится при добавлении зла, стремится любой ценой защитить то, что он уже имеет, не заботясь о качестве используемых для этого средств. Тем самым он ориентирован заранее на агрессивную самооборону и конфронтацию с любым потенциальным противником, руководствуясь правилом «не поступаться принципами, или добро должно быть с кулаками».

Из сказанного нельзя сделать однозначный вывод о том, что общество нуждается лишь в представителях первой моральной системы. Реальное общество нуждается в определенной пропорции тех и других. В тех, кто поддерживает моральный климат сотрудничества, и в тех, кто четко реагирует на опасность. У А. Куприна в рассказе «Суламифь» приводится апокриф о суде царя Соломона. К царю приходят два брата, претендующие на имущество скончавшегося отца. Царь предлагает им странное состязание в стрельбе из лука: кто точнее попадет в труп отца. Один из братьев стрелять отказался, и наследство царь присудил ему. Второго же, стрелявшего, брата царь берет на службу в свою стражу. Однако в том обществе, где основную часть составляют представители второй системы, происходит самоуничтожение ее «героев», непрерывно вступающих в конфронтацию друг с другом. В результате начинает доминировать слабый тип и общество резко деградирует.

Остается добавить, что сам Лефевр проводил свои тесты в США с представителями западной культуры и недавними эмигрантами из бывшего СССР. Американцы в большинстве оказались представителями первой моральной системы, эмигранты в основном относились ко второй. Считая себя противниками советской системы ценностей, они обращались с новыми ценностями по той системе их комбинирования, которую они впитали на родине. Последнее обстоятельство стоит иметь в виду всем нам, считающим себя покинувшими Советский Союз в силу того, что он безнадежно рухнул политически. Культурное, духовное наследие слишком живо, чтобы с ним можно было не считаться. Сравнительно просто сменить сами ценности, но гораздо труднее сменить способ их комбинирования. Он гораздо глубже заложен в человеческом сознании и продолжает определять логику ценностного поведения даже после того, как субъект сменил свою ценностную систему. Нетерпимость к инакомыслию, воспитанная при коммунизме, очень легко переходит в ксенофобию на этнической или религиозной почве.

Наконец, не мешает сделать очевидную оговорку, что всякая формальная схема, помогая ясно выделить существенные черты изучаемого феномена, всегда огрубляет этот феномен, утрачивая важные нюансы. Одно дело, когда две системы комбинирования ценностей проявляются в сфере относительных ценностей, другое — когда человек сталкивается с соблазном преступить абсолютный моральный запрет для достижения очень значимого для него блага. Конечно **же**, не всякий, кто с легким сердцем подсказывает на экзамене, столь же просто пойдет ради денег убивать. Четким примером второй системы комбинирования добра со злом является убийство Раскольниковым старухи процентщицы. Хотя в этой ситуации есть и другой не менее важный момент: Раскольникову важно убедиться в собственной способности «преступить мораль» — проявить себя сверхчеловеком. Он даже на эту тему тиснул статейку в каком-то журнальчике. В примере из рассказа Куприна один из братьев, выстреливший в труп отца, все же только символический отцеубийца, и ниоткуда не следует, что он был готов реально убить своего родителя.

Внедрение в обществе второй системы комбинирования добра и зла становится катастрофической опасностью в том случае, когда в этом обществе утрачивается представление об абсолютизме моральных запретов, когда объявляются предрассудками и категорический императив, и религиозные заповеди. В этом случае мораль подчиняется практическим интересам и ее действие разрушительно.

СВОБОДА И МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН

ОГРАНИЧИВАЕТ ЛИ МОРАЛЬ СВОБОДУ?

Сама способность морального поведения, по сути дела, зиждется на присущей человеку свободе. Если человек не обладал бы свободой, если последняя не входила бы в онтологическую сущность человека, то он не мог бы быть субъектом поступка. Такой человек действовал бы не по собственной воле, а по внешнему понуждению, и его внутреннее ощущение совершенного поступка, т. е. осуществленного ценностного выбора, являлось бы лишь иллюзией. Тогда надо было бы говорить не о требованиях, предъявляемых моральным законом, которым по собственной воле надо либо следовать, либо отказаться от них, но о механизмах, обуславливающих поведение человека. Стоит заметить, что следование моральному закону как долгу и отказ выполнять этот долг — это еще не все альтернативы: человек может не осознавать наличие долга или не заметить этих требований в конкретной ситуации. В этом случае речь идет не о дурной воле, а о неспособности разума осознать реальную ситуацию. Важно то, что только свобода воли дает возможность осмысленно говорить о выборе между теми или иными благами, о личной моральной ответственности человека за свой ценностный выбор и способности оценивать свои поступки. Собственно, и *совершить поступок можно лишь при условии, когда поступающий свободно выбирает между различными вариантами своих действий*. В противном случае эти действия обуславливались бы неумолимыми природными или социальными факторами, однозначно определяющими поведение и мысли человека. Это были бы, строго говоря, не действия данного человека, а происходящие изменения его состояния под влиянием тех или иных сил, но не его свободного хотения. Поступок возможен только тогда, когда у поступающего есть свободный выбор. Парадокс состоит в том, что следование закону, ощущаемое

как долг, казалось бы, так же избавляет человека от бремени свободного выбора, как и природные ограничения. Когда поступок уже совершен, на этом исходная свобода кончается и он становится неустранимой реальностью. Есть и другого рода ограничение свободы, про которое говорится, что моральный человек столь же не может совершить дурной поступок, как если бы такой был запрещен объективными законами природы. В некотором смысле любой закон (природный или моральный) накладывает определенные ограничения на свободу действий субъекта морали. Но все же это несколько иное ограничение. Оно принимается по собственной воле. При этом *свобода остается предпосылкой морального поведения*. На этой предпосылке основывается и этика как наука о человеке.

При анализе понятия свободы мы вынуждены апеллировать к теологическим рассуждениям, ибо смысл этого понятия может быть выявлен лишь в теологических категориях. Никакой научный или философский подход не дает возможности вывести наличие свободы из натуральных категорий. Философско-теологический анализ понятия свободы можно найти в статье профессора Папской Теологической Академии в Кракове Войцеха Гертыха (Вопросы философии. 1994. №1), являющейся изложением его доклада на симпозиуме «Наука и вера» (Новосибирск, июнь 1991 г.).

Хорошо известен мысленный эксперимент, приписываемый французскому философу Ж. Буридану, жившему в XIV в. Он состоит в том, чтобы вообразить осла, стоящего ровно посередине между двумя абсолютно одинаковыми охапками сена. Поскольку нет никаких оснований предпочесть одну из них, постольку этот осел обречен на голодную смерть. Этот эксперимент призван доказать существование свободы воли, которая дает возможность выбрать одну из охапок без всяких разумных оснований. Этим как бы доказывается, что свобода есть категория, относящаяся только к сфере воли, но не к сфере разума. Однако сама исходная ситуация в этом эксперименте выбрана так, что в ней разуму совершенно нечего делать. Буридан рассуждает в традиции У. Оккама, понимавшего свободу как категорию, относящуюся исключительно к сфере воли и не связанную с разумом.

Сегодня мы пытаемся восстановить в правах самоценность свободы, преодолеть представление о том, что это лишь «осознанная необходимость». Но при этом сама категория свободы не подвергается достаточно серьезному анализу. Ясно одно: представлять себе свободу как «осознанную необходимость» — значит навсегда от нее отказаться, поставить человека в один ряд с физическими предметами, подчиняющимися неумолимым природ-

ным законам как неоспоримо и необходимо: Этому представлению противопоставляется понимание свободы как потенциальной способности человека к свободному выбору любой альтернативы, не запрещаемой природными 'законами. В этом случае *осуществление дурного или хорошего выбора равно ограничивает человеческую свободу* и снимает возможность дальнейшего выбора. Таким ограничителем оказывается, в частности, моральный закон, предъявляющий к субъекту категорические требования. Свобода и м-оральный закон оказываются, в определенном смысле, не совместимыми. Принятие требований морального закона отбирает у человека свободу дурного выбора. *Закон оказывается фактором, детерминирующим поведение.* Такова исходная контроверза: «свобода или моральный закон», анализу которой посвящена данная лекция.

Выход из этой контроверзы многие мыслители (в их числе и Н. Бердяев) усматривают в том, что человеку дается исходная свобода, чтобы осуществить моральный выбор и тут же отказаться "от этой свободы ради высшего блага. В религиозных категориях эту точку зрения можно выразить так: Бог создал человека свободным, ожидая от него, что тот использует возможность свободного выбора для того, чтобы возвратиться к Богу. Критикуя эту точку зрения в упомянутой выше статье, В. Гертых резонно замечает, что в этом случае Бог выступает в роли источника внешних обязательств, который «по мере необходимости великодушно снисходит до помощи» человеку. В статье В. Гертыха фактически показывается, что указанная контроверза исчезает, если вернуться к исходному пониманию свободы и морального закона, выраженному в «Сумме теологии» св. Фомы Аквинского. Именно это понимание излагается далее.

ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННАЯ СВОБОДА

В основе морального учения св. Фомы лежит понятие «ценностно-ориентированной» свободы. Впоследствии У. Оккам заменил его понятием «ценностно-безразличной» свободы, которое и вошло в современную философскую традицию. Свобода в первом (томистском) смысле одновременно принадлежит к сфере воли и сфере разума. Ценностно-безразличная свобода не связана ни со способностью различения добра и зла, ни с естественной склонностью к

добру и истине. Поясним это с помощью такой метафоры. Представим себе человека в теплом и спокойном море, связанного цепями, к которым привязана пудовая гиря. Он несвободен и идет ко дну. Вот с него сняли цепи, он всплывает на поверхность и может теперь плыть куда угодно, самостоятельно ориентируясь и выбирая свой путь. Однако ему не столь легко опуститься теперь на дно, для этого потребуются специфические усилия. Его свобода в том, что тяжесть уже не тянет его на дно и он может свободно плавать на поверхности моря, где естественный закон способствует его свободе передвижений. Согласно учению св. Фомы это и есть свобода, основанная на ценностном выборе.

С позиции томизма, *свобода — это отсутствие принудительного давления как возможность отдаться естественной склонности к добру и реализовать присущую человеку способность к творческому развитию*. Свободный выбор происходит на основе разума. Моральный закон — это менее всего требование долга. Точнее, моральный закон может нечто предписывать, но это скорее относится к воспитанию привычки к добру. Моральный закон учит различать добро и зло. Следовательно, *моральный закон обращен не только к воле, но и к разуму*. Но самое главное в учении св. Фомы то, что *моральный закон не подавляет свободу и чувство собственного достоинства*.

Согласно Аквинату человеческие поступки делятся на две группы: те, которые регулируются моральным законом, и те, которые лежат в сфере человеческой инициативы. Именно в последних можно усмотреть присутствие Бога. Сама идея, что свобода ценностно-ориентирована, вызывает у некоторых современных философов ассоциацию с марксистским определением свободы как осознанной необходимости (выполнять волю Бога). Но все дело в том, что воля Бога не есть принуждение (не порождает необходимость), но есть вызов к сотворчеству. Как освобожденный от пут пловец может плыть по своей воле, так и свободный от тяжести зла человек способен спонтанно осуществлять акты любви, привязанности и самопожертвования во взаимодействии с благодатью и **н а основе разума**.

В этическом учении св. Фомы вообще отсутствует понятие долга, нет ничего аналогичного категорическому императиву Канта и т. п. Бог действует в сознании человека не как диктатор, требующий соблюдения моральных инвектив, но как сотворец, благодатно вдохновляющий свободное творчество, осуществляемое в нравственном действии. Человек реализует себя в конкретных актах любви, дружбы и милосердия. Он не является ни марионеткой, управляемой Богом, ни брошенным на произвол обстоятельств созданием.

Моральный закон использует требования и запреты только применительно к начальному уровню развития человека для его воспитания и усвоения морали, т. е. превращает мораль в неотъемлемую личностную установку. Исполнение закона подразумевает его сознательную рациональную интерпретацию в каждой конкретной ситуации. Человек, считал Фома Аквинат, живет не только в мире вещей, но и в мире, поляризованном, пронизанном силовыми линиями добра и зла, по которым можно и должно ориентироваться с помощью разума и совести. Поэтому и свободу он понимал как свободное ориентирование в этом мире, а несвободу — как утрату данной способности.

Сегодняшняя этическая мысль чаще всего опирается на ценностно-безразличное понятие свободы и потому вынуждена «ограничивать» свободу моральным законом, «пытаться поставить свободу на место» или прямо отрицать право человека на свободу. Следует подчеркнуть, что в этическом учении св. Фомы *свободу невозможно ограничивать моральным законом*, ибо это противоречило бы последнему.

УКОРЕНЕННОСТЬ СВОБОДЫ В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВА ТОМИСТСКОЙ ЭТИКИ

Современная философия (фрейдизм, марксизм, экзистенциализм и т. д.) обнаружила в человеческой природе множество коренных дефектов. В этом смысле она прямо продолжает пессимистическую традицию ряда давних и осужденных Церковью ересей, согласно которым мир принадлежит дьяволу.

Гностические учения трактовали человеческую природу как безнадежно испорченную, поскольку, с их точки зрения, мир был сотворен дурными силами, а не всеблагим Творцом. Фрейдизм обнаружил исконное зло в человеческом подсознании и всевозможных комплексах. Марксизм — в отчуждении, в том, что сознание человека определяется его бытием в дурном обществе, и т. д.

Антропология св. Фомы в высшей степени оптимистична (как оптимистично в своих основах христианство): она предполагает в человеке здоровую основу. Современная наука знает многое о порче человека и утратила перспективу, в которой можно различить его Божественное достоинство, реализующееся в способности свободного сотворчества с Богом. Возвращение к истокам томизма оказывается путем к преодолению помех, к обретению духовной свободе.

боды, обретению человеком самого себя как творения, в котором Творец запечатлел свой образ и свое подобие. Это не только поиск духовных ресурсов в прошлом, но и путь к обретению новой рациональности на прочном фундаменте.

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению принципиального для этики соотношения свободы и закона. Фома Аквинат убежден, что свобода имеет объективное основание в антропологии и, в конечном счете, в метафизике творения. Эту проблематику он разбирает в своем знаменитом труде «Сумма теологии», написанном именно как обобщающий теологический трактат, опирающийся на Откровение и имеющий своим предметом Бога. Часть «Суммы теологии» специально посвящается вопросам морали. Однако ее предметом служит не мораль как таковая, но действие Бога в моральной жизни человека. Эта жизнь, с позиции теологической концепции св. Фомы, не есть автономная деятельность человека, направленная на возвращение к Богу как Абсолютному бытию, но есть активное сотрудничество человека с Богом. В рамках этой концепции Фома Аквинат ставит и разрешает ряд вопросов следующего типа.

Каким образом человек проявляет свою свободу? Чем она определяется? Ограничена ли свобода моральным законом? Каково основание этого закона? Накладывает ли последний такие обязательства, которые воспринимаются как враждебные индивидуальной свободе? Какова роль теологической рефлексии, рассматривающей самооткровение Бога в качестве своей отправной посылки, в осмыслении этих проблем: увеличивает ли она сферу нравственной свободы или сужает ее?

Основная мысль, лежащая в основе ответов на эти вопросы, состоит в том, что *развитие личной свободы человека зависит от спасительной помощи Бога., даваемой посредством морального закона и благодати.*

Согласно Аквинату воля — это присущая человеку духовная побудительная способность, отличная от чувственных побудительных сил, которой свойственно покоиться во благе, данном ей разумом. Именно благо побуждает движение воли.* Волю дарует. Создатель вместе с естественной склонностью к благу, которое и является источником ее спонтанных движений. Без этого божественного дара человеческая воля не была бы способна что-нибудь сделать. Следовательно, направленность воли определяется всем тем, что соответствует человеческой природе. Сюда входит конечная цель человека — дающее блаженство созерцание Бога, познание истины, сохранение бытия и жизни. Вообще все, что составляет объект приложения человеческих способностей.

ЕСТЕСТВЕННАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ К БЛАГУ

В томистском этическом учении очень важна предпосылка о том, что естественная устремленность воли определяется лишь высшим благом, тогда как никакое отдельное благо не способно непосредственно определять движение воли. Только высшее благо, понимаемое как вечное блаженство, *придает воле определенную направленность*. Движение воли к этой дели, которое не сопровождается каким-либо выбором или оценкой разума, является в высшей степени свободным в той мере, в какой воля следует своему естественному предназначению. Направленность воли к благу, отличному от высшего, зависит от рационального и интуитивного представления об этом благе, которое и движет волей. Человек с помощью разума сам выбирает конкретную цель веления. Но в конечном итоге выбор зависит от Бога, который посредством благодати присутствует в движении воли. Такая зависимость не означает, что это присутствие как-то ограничивает свободу воли. Свобода воли не состоит в абсолютной независимости. Она *состоит в напряжении всех ее внутренних сил для достижения естественной для нее цели*. Как истина не является отчужденной от разума, а напротив, его наиболее естественной средой, так к высшее благо не умаляет достоинства воли, а позволяет ей Сконцентрироваться на том, что составляет ее естественную цель.

Таким образом, деятельность Создателя, направленная на человеческую волю, обеспечивающая следование человека естественным наклонностям и укрепляющая волю благодатью, не отменяет ее свободы. Эта свобода уважаема Богом, и Он не управляет волей, но проявляется в ней изнутри. При таком отношении с благодатью человеческая воля действует и в согласии с собой и в согласии с Богом. Представление об этой естественной направленности воли к благу является существенным для понимания человеческой свободы и ее отношений с моральным законом.

То, что человек способен по своей воле отрицать бытие Бога как источник подлинного блаженства, интерпретируется Аквином не как раскрытие или величие человеческой свободы, но как признак ее слабости или неполноты. С такой точки зрения, ангелы, не способные грешить, обладают большей свободой, чем люди. Естественная склонность ко всеобщему благу не является достаточно могущественной, чтобы утвердить человека в состоянии постоянного свободного выбора, ведущего к благу. Только божественный сво-

бодный выбор является столь могущественным, чтобы исключить возможность греха.

Если воля склоняется ко злу, то это всегда происходит за счет того, что какое-то зло является нам в образе добра. Подчас воля увлекается различными непосредственно ощущаемыми частными благами в ущерб действительному благу, которое можно выявить только с помощью усилий разума. Отказ от этих усилий есть отказ от свободы. Выбор подлинно свободен только в том случае, когда он опирается на разум. Руководство эмоциями со стороны разума, в котором осуществляется свобода, является, так сказать, политичным, а не деспотичным руководством, поскольку эмоции сохраняют способность выйти из-под контроля разума. В последнем случае внутренняя свобода уменьшается. Следовательно, внезапные движения чувств, предшествующие рациональным суждениям, находятся за пределами царства свободного выбора, за пределами свободы и ответственности.

В лекции о совести подчеркивалась ее неподконтрольность разуму, а это может вызвать некоторые недоумения в связи с только что сказанным. Все дело в том, что, на мой взгляд, совесть не относится к сфере эмоций: она действует, скорее, как «орган» познания, а не переживания. Совесть — это моральная интуиция, и в этом смысле она разумна, хотя не рассудочна. По отношению к эмоциям совесть выступает как часть разума или, по меньшей мере, его «лояльный партнер», участвующий в освобождении человека от неволи подавляющих его свободу эмоций.

СВОБОДНЫЙ ВЫБОР--АКТ ВОЛИ И РАЗУМА

В некотором смысле движение воли проистекает из нее самой. Под этим имеется в виду, что когда воля направлена на некую цель или на получение средств достижения этой цели, она приводит в движение самое себя. Но движение воли, будучи внутренним, должно также исходить из внешнего источника, обеспечивающего волю способностью воления. Этим внешним источником может быть только Создатель воли.

Для описания того, как действие воли определяется ее сущностью, Аквинат не использует современное выражение «свободная воля», но предпочитает говорить о «свободе выбора». Такой выбор не является только актом независимой воли. В нем участвуют

взаимно руководящие друг другом разум и воля. В ситуации подлинно свободного выбора решение принимается прежде всего разумом, подготавливающим для этого почву. Человек не всегда свободен в совершении своего выбора, но сам выбор свободен, поскольку зависит от решения, принимаемого на основе разума. Свободный выбор, таким образом, не предшествует разуму и воле, а следует за ними.

Достоинство независимой личности заключается не только в осуществлении действия, но и в способности распознать правильную цель, а также средства, которые к ней приводят. Это выявление цели и средств осуществляется разумом, который дает свои указания и определяет условия их реализации. Тем самым разум устанавливает то, что выступает для воли объектом устремления.

Однако сам выбор реализуется информированной волей. Воля движет разумом, предписывая ему принимать решения, а разум движет волей, предоставляя ей верные цели. Обе способности диалектическим образом соотносены друг с другом.

Такое соединение рациональной и волевой природы выбора, казалось бы, ограничивает его свободу. Так и получается, если свободу понимать как ценностно-безразличную, игнорирующую объективные требования реальности. Свобода в таком понимании может быть противопоставлена абсолютно свободной воле Бога. Однако совсем не так обстоит дело, если принять томистскую концепцию ценностно-ориентированной свободы. Свобода человеческого выбора состоит в том, чтобы осуществить его в соответствии с истинной моральной природой человека, укорененной в Боге. Способность видеть эту объективную природу и принимать решение, опираясь на разум, контролирующий действия воли, составляет источник достоинства личности.

Следовательно, способность, регулирующая нравственную жизнь,— это практический разум, оценивающий действие, которое следует осуществлять, а затем принимающий решение, которому воля может последовать или не последовать. Свободный выбор опирается на естественную руководящую способность разума. Выбор является вполне человеческим и свободным, когда к нему подключены все интеллектуальные способности человека. Аквинат не считает свободной ситуацию, при которой руководящая роль разума вытесняется страхом или эмоциональной энергией, иррациональным образом влекущими за собой чувство долга, возбужденное внешним произволом. Совесть является необходимым компонентом практического разума, а не чувства, хотя у полноценной личности она поддерживается соответствующими чувствами.

ПУТЬ ОБРЕТЕНИЯ СВОБОДЫ

Свобода не дается человеку как нечто готовое, но нуждается в развитии. *Человек достигает свободы по мере того, как он осуществляет акты свободного выбора*, воспринимая ценности, которые он сам научается распознавать. Внутренняя свобода увеличивается только при стабильной и правильной ориентации человека, на основании которой далее может вырасти постижение Бога. Постоянное столкновение с ситуациями конкретного выбора между добром и злом развивает привычку упорно двигаться по направлению к конкретному благу. Привычка отдавать предпочтение благу воспитывает в человеке добродетель, в силу которой выбор становится необременительным, творческим и возбуждающим удовольствие.

Если к этому процессу подключается акт веры, предполагающий поддержку и просвещение Божественной благодатью, то творческая деятельность становится актом укорененной добродетели, несущей на себе печать Бога. Руководящая миссия разума находит поддержку в добродетели благоразумия, которая присутствует во всех других добродетелях. Каждый акт добродетели требует творческой и свободной поддержки со стороны разума. В этом акте реализуется свобода, которая обеспечивается личным благоразумием. Эти действия практического разума облегчаются благодаря зароненной в человеке добродетели милосердия, которая как дар Божий вдохновляет свободные действия, выходящие за пределы расчетов благоразумия. Действия, которые осуществляются свободно благодаря Святому Духу, исключительно благотворны и кладут начало благоразумию, даруемому Богом. В разделах «Суммы теологии» о привычках и добродетелях показано, как человек и Бог в человеке движутся к моральности, придавая этому движению свободно выбранное направление и стабильность. *Привычка к приобретенной или внушенной добродетели развивает в человеке свободу выбора как внутреннюю свободу зрелой личности.* Свобода составляет способность человека к совершению поступков и ведет к зрелости личности. Подлинная свобода, согласно Аквинату, принадлежит и к сфере разума, и к сфере воли.

Впоследствии возникли другие интерпретации свободы как безразличной по отношению к ценностям. В таких теориях свобода касается исключительно воли, что обедняет само понятие свободы. В противоположность этому ценностно-ориентированная свобода коренится в естественной склонности человека к добру и истине.

Ценностно-ориентированная свобода сначала дается человеку в зачаточной..форме и лишь впоследствии развивается путем упражнения и самодисциплины.

Безразличная к ценностям свобода осуществляется в каждом отдельном действии, которое воспринимается в изоляции от других и безотносительно к финалу. Ценностно-ориентированная свобода объединяет отдельные действия на основе стремления к выбранной цели, обеспечивает их целостность. Для развития такой свободы добродетель необходима. Если же свободу понимать как ценностно-безразличную, то придется признать, что добродетель уменьшает абсолютную свободу выбора, ибо мешает «утонуть» под тяжестью зла.

Для свободы ценностно-ориентированной моральный закон — это необходимое условие ее развития, так как существует связь между свободой и склонностью к благу и истине, внутренне присущей человеческой воле. Для ценностно-безразличной свободы моральный закон оказывается врагом, с которым она находится в состоянии постоянного противостояния. Ценностно-ориентированная свобода ведет к морали, основанной на стремлении к благоразумию и на творческом характере добродетелей, открытом спасительному духу Евангелия. Ценностно-безразличная свобода ведет к нравственности, основанной на законе как жестком предписании.

С монотеистической религиозной точки зрения слабость свободного выбора перед лицом привлекательности чувственных потребностей и бегство от свободы, необходимой для творческого развития добродетели, есть следствие первородного греха. Для развития личной свободы и подтверждения добродетельности своего свободного выбора человек нуждается в поддержке благодати. Конечно, он может совершать добрые поступки, но чтобы не впасть во грех и проявить упорство в стремлении к добру, ему необходима укрепляющая благодать. Без нее невозможно достичь милосердия, которое приводит к Божественному благу, посылаемому Богом. *Свободный выбор осуществляется в соответствии с естественной склонностью к благу, но сама по себе эта склонность не располагает достаточными ресурсами для достижения этого блага.* Ведь и для женщины естественно вынашивать ребенка, однако она не может выполнить своего естественного предназначения без вмешательства мужчины. Точно так же и ; человеческой природе необходима благодать, чтобы достичь своего естественного совершенства.

МУДРОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ

Перейдем от собственно этической (философской) проблематики к богословским проблемам, касающимся действия благодати. Такой переход диктуется самим предметом рассмотрения. Феномен свободы не является естественно возникшим: он может быть осознан исключительно в богословском контексте. Мы здесь опираемся на томистское богословие, но в действительности речь идет об общехристианской богословской традиции, хотя эта традиция и получила различные исторические воплощения. Сказанное ниже может быть переизложено на основе понятия энергии, что могло бы послужить сближению традиции томистского богословия с богословием св. Григория Паламы.

Воздействие Божественного милосердия, изливаемого на нас Святым Духом (Рим. 5: 5), отнюдь не уменьшает свободы, а, напротив, увеличивает ее. Посредством Божественного проникновения в сущность человеческой души улучшается работа разума и воли. Это происходит прежде всего благодаря двум сверхъестественным, но сотворенным дарам: мудрости и милосердию. Воспринимая сверхъестественный нисходящий свыше свет, *дар мудрости не отвергает естественных прав разума*, не ослепляет своим светом и *не лишает его руководящей роли*. Он возвышает разум, открывая его Божественную перспективу. Предначертания Божественной мудрости привлекательны и убедительны, хотя они не всегда рационально объяснимы и нуждаются в постижении верой.

Аналогичным образом *милосердие не подавляет волю Божественной любовью, но обнаруживает в воле ее естественную склонность к тому, что дано разуму мудростью*, а это приносит сердцу мир и радость, устанавливающиеся тогда, когда воля достигает нужной для этого цели. Когда благодать воздействует на волю, она усиливает влекущую силу любви, которая движет волей. Св. Фома рассматривает благодать как увеличение спонтанности действия, активизацию воли, а не как источник дополнительной энергии для выполнения обязательств, налагаемых некоей внешней силой. Познание в вере благодати Святого Духа восстанавливает первоначальное непосредственное стремление воли к благу. Эта коррекция нужна, когда воля действует вопреки самой себе, вопреки тому, чего она на самом деле желает.

Таким образом, когда воля подвижима Святым Духом, это не уменьшает ее достоинства и свободы, она не поглощается высшим источником энергии, но, напротив, обнаруживает свои собственные источники,¹ до тех пор скрытые. Она возвышается настолько, что становится способной обрести вечную жизнь. Фактически возникает

синергия — взаимодействие благодати как Божественной энергии с энергией человеческой воли. Такая соработа не нарушает свободы воли. Добрые дела, являющиеся следствием присутствия Святого Духа, являются совершенно добровольными. Будучи глубоко личностным, зароненный в душу закон любви направляет человека таким образом, что цель действия воспринимается как порожденная самой любящей волей; этот закон делает душу в высшей степени свободной.

СВОБОДА И МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН

Чтобы рассмотреть связь свободы с налагаемым на человека моральным законом, следует выяснить природу этого закона. Согласно Аквинату *основанием морального закона является не условное соглашение и не воля законодателя, но объективная природа вещей*, которая разумна в силу разумности творения. Закон разумен, поскольку разумна реальность, и поэтому закон апеллирует к разуму субъекта. (Закон, который является прихотью законодателя, игнорирующего гармонию мира, не является обязательным. Он искажает принцип законодательства.)

Нормативность морального закона всегда обращена к разуму, выполняющему функцию внутреннего морального компаса. Преобразование общих указаний закона в конкретное сознательное решение исключает догматизм. Моральный закон может правильно функционировать только тогда, когда он включен в сознание субъекта (вживлен в это сознание), когда он успешно руководит разумом, а разум, в свою очередь, изнутри, в силу своего авторитета, управляет нравственной жизнью. Если моральный закон не стал органической частью субъекта, то внеразумное подчинение ему, основанное на страхе или фарисейском чувстве долга, исключает полное использование человеческих способностей. Аквинат осознавал, что моральный закон может быть использован неправильно, что случается тогда, когда подчинение его предписаниям воспринимается человеком как источник успокоительного оправдания и порождает ложное чувство надежности и безопасности.

Моральный закон не должен лишать человека его моральной независимости, заменяя освоение ценностей подчинением закону. *Главное, ради чего дается закон,— это воспитание, основанное на познании.* Закон показывает, что правильно, а что неправильно, и, следовательно, учит распознавать грех. Негативная формулировка девяти из десяти заповедей исключает то, что запрещено,

оставляя все остальные пути свободными. Для Аквината грех — это действие без необходимой связи с разумом. Грех резко отличен от ошибки, при которой неправильное действие добровольно. Грех по своему существу является действием, в котором отсутствуют необходимый порядок, форма или мера, установленные разумом. Отсутствие необходимой меры влечет отказ от Божественного установления. Любой грех состоит в отказе от некоего сотворенного блага и, по крайней мере, в неявном отступлении от Божественного установления. Теолог видит в грехе преступление против Бога, философ — против разума. Таким образом, главная задача закона регулятивная; она заключается в том, чтобы наставлять, образовывать разум, который должен формировать рациональные действия. Следовательно, моральный закон шаг за шагом ведет человека к добродетели, помогая освободиться от грехов и направляя к праведным делам. Цель морального закона формируется на основе двух ценностей: одной — вечного блаженства, составляющего высшую цель человека, другой — общего блага. Закон не создает обязательства, он обнаруживает таковое в достижении этих ценностей. Вечное блаженство с Богом достигается через милосердие.

В основании морального закона лежит Божественный закон, выражающий Божественное провидение, которое правит во всей Вселенной. Этот вечный закон, хотя и пребывает в Божественном разуме, проявляется себя через естественный порядок, который был придан всему сотворенному. Этот порядок может быть понят человеком через изучение глубинных намерений, заложенных во всем, что существует, и обладающих особой внутренней логикой. Несмотря на последствия первородного греха, эта логика, хотя и не без некоторых сложностей, может быть обнаружена. Через моральный закон человек способен понять Божественные установления. Этот закон учит, что есть добро, а что — зло. Кроме того, он является основанием человеческих законов, диктующих практический характер действий в области политики. Он лежит и в основе установления справедливости, в определении того, что следует делать, а чего следует избегать.

Высшая цель человека выходит за пределы естественного порядка. Следовательно, сверхъестественное руководство является необходимым. Божественный закон устраняет сомнения, возникающие в процессе постижения естественного морального закона. Он распространяется на внутренние движения, на которые не распространяется человеческий закон, и запрещает любое зло. Это руководство Бога процессом постижения закона имеет два аспекта, аналогичные разным отношениям отца семейства к детям и взрослым. Сначала Богом был дан Старый Закон, так как люди были

еще далеки от совершенства. Этот Старый Закон, содержащийся в Ветхом Завете, состоит из морального закона, который сформулирован в десяти заповедях, и культового закона, который описывал религиозные ритуалы Израиля. За Старым Законом последовал закон Нового Завета, который вкладывает милосердие в сердца тех, кто был возвышен до уровня более глубокого восприятия Божественного провидения.

МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН ЕВАНГЕЛИЯ

Решающий момент Нового Закона заключен в благодати Святого Духа, которая дана тем, кто верит в Христа. Новый Закон включает еще и вторичный писанный компонент, зафиксированный в Священном Писании, который создает предрасположенность к восприятию благодати Святого Духа и научает тому, как использовать благодать. Этот вторичный компонент состоит из написанного текста Евангелия, наиболее важным моментом которого является Нагорная проповедь. Помимо этого в него входят еще и учение Церкви, а также другие видимые средства, которые Бог мог использовать для установления личностных отношений с людьми. По существу, Новый Закон — это не просто собрание нормативных текстов, содержащихся в Евангелии, но полная внутренняя переориентация, совершаемая Богом, вселяющимся в сердца людей и ведущим их изнутри к высшему милосердию и блаженству.

Новый Закон — закон о свободе. В моральной теологии Аквината небольшой трактат о Новом Законе играет центральную роль. В нем выявляется стержень Божественного вмешательства в человеческую деятельность, демонстрируется способ, которым Бог, действуя в сердцах людей, освобождает эти сердца, чтобы они были способны служить милосердию и свободе человека. Аквинат описывает эту духовную реальность, само существование которой обязано воплощению и искуплению, как Новый Закон. Слово «Новый» здесь понимается не как исторический термин. Св. Фома отнюдь не считает, что человечество со времен Христа уже достигло стадии духовной зрелости. Переход от системы Старого Закона к системе Нового, где внутреннее движение Святого Духа становится источником руководства,— это исторический момент в духовном развитии каждого индивида. Но в то же время некоторые христиане идут к нему слишком медленно.

Человеческие поступки можно разделить на две группы. Первая состоит из тех, которые запрещены или, наоборот, обязательны в

силу морального закона, а вторая — это те, что лежат в сфере человеческой инициативы. Согласно Аквинату в том широком поле поступков, которые нельзя охарактеризовать в терминах запрета и долга, реализуется именно тот способ поведения разумного существа, в котором может быть усмотрено присутствие Бога.

В современной дидактической традиции доминирует мировоззрение, основанное на долге, которое можно было бы назвать легалистским. Поэтому эта традиция сосредоточивается исключительно на первом типе поступков, тем самым выпуская из виду наиболее человеческие из них и одновременно наиболее полно выражающие Божественное в человеческой деятельности. Предписательная (легалистская) установка оставляет в стороне исследование счастья, дружбы, силы духа, призвания. *Нас нельзя обязать стремиться к счастью.* Желание счастья заключено внутри нас независимо от каких-либо обязательств. Точно так же свободно возникает дружба, не являющаяся исполнением долга. Безусловно, дружба сопряжена с определенными обязательствами, но ее нельзя установить через предписание. Она принадлежит явлениям совсем другого порядка, связанным с радостью самоотдачи. Кроме того, следует сказать, что легалистская интерпретация морали ограничивает и использование Священного Писания. Она не позволяет увидеть красоту Нового Завета, так как опирается главным образом на десять заповедей Старого Завета. Новый Завет говорит другим языком. Он говорит о блаженстве, новом рождении, пасхальной радости, Святом Духе, обитающем в человеческой душе, о Божественном милосердии, проникающем в сердца людей. Сугубо повелевающие тексты Нового Завета коротки и немногочисленны. Легалистская интерпретация нравственности догматична и неизменна. Она более рационалистична, чем духовна, и абстрагируется от личностных взаимоотношений с Богом и людьми. История моральной теологии показывает неблагоприятное влияние, которое оказали номинализм и Кант на то, что принято считать христианским моральным учением. Святоотеческая и средневековая интерпретация нравственности была более свободной — она открывала душу дару Божественной благодати.

В «Сумме теологии» действиям, вытекающим из спонтанного милосердия и продиктованным привлекательностью свободного выбора, отдается предпочтение перед теми поступками, которые регулируются жесткими предписаниями. Моральный синтез Аквината строится на представлении о свободной творческой добродетели, которая проистекает из внутреннего осознания даров Святого Духа, действующего через Новый Закон, а не только

из повиновения заповедям. Добровольные человеческие поступки говорят нам о Боге как источнике любви больше, чем предписания.

Вместе с тем ограниченная роль морального закона не означает, что добродетельный человек может без него обойтись. Закон действует извне, но после того, как он помогает понять, что есть зло, а что есть добро, и заменяется устойчивой привычкой, сама *добродетель становится правилом. Тот, кто отвергает зло не потому, что оно запрещено, а потому, что это зло, действительно свободен.* Следовательно, отношение между внешним законом и добродетелью не есть отношение между директивой и исполнением. Добродетель возникает из внутреннего состояния души, которая преобразается благодатью Святого Духа. В' определенный момент внешний закон, ниспосылаемый Богом, становится недостаточным в своей инструктивной роли и заменяется действием благодати Святого Духа.

Изложенное в этой лекции полезно сопоставить с очень глубокой концепцией Б. П. Вышеславцева, вскрывающей не только недостатки, но и соблазны, связанные с жестким моральным законом, и показывающей фундаментальную роль сознательного и творческого формирования человека как целостной моральной личности. В этой концепции влияние разума на волю раскрывается как воздействие на собственное подсознание, гармонизирующее первоначальный хаос подсознательных желаний .

*См.: *Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса.* М., 1994. С. 38—85.

КАК ВОЗМОЖНА МОРАЛЬ?

(Вместо послесловия)

Может показаться странным, что после достаточно долгого обсуждения этических проблем, связанных именно с феноменом морали как ориентира человеческих нравов, после слова «мораль» ставится вопросительный знак. Этим как бы ставится под сомнение само существование морали как объекта, который изучает этика. Исследователю следует сомневаться во многом, но вряд ли стоит заниматься изучением объекта, в существование которого он принципиально не верит.

С моралью как с предметом этики дело обстоит сложнее: ее существование по-разному понимается в разных этических системах. В одних (как в эволюционной этике Спенсера) мораль понимается как субъективное переживание практически целесообразного способа поведения или даже как избыточный способ говорить о разумном поведении (принцип разумного эгоизма Чернышевского). Иными словами, мораль понимается как особый способ описания полезных правил человеческого общежития, а не как самостоятельный феномен, присущий человеку.

При таком понимании моральный закон имеет условный характер. Он представляется как система исторически возникших в жизни общества правил или образцов нормативного поведения. Общество предъявляет своим членам некие моральные требования и заставляет оценивать свои поступки в моральных терминах, поскольку без этих требований общество не смогло бы устойчиво существовать. В сущности, такое воззрение на природу морального закона означает признание того, что общественное бытие определяет общественное (да и личное тоже) сознание. Этот постулат марксистской философии влечет за собой условность морали, ее зависимость от исторических условий развития общества. Мораль рассматривается не как нечто, заключающееся в самой природе человека, но как следствие естественно-исторического развития об-

щества, как результат формирования человеческого сознания в горниле общественных процессов.

Моральный закон в таком его понимании утрачивает всякое самостоятельное значение и теряет самостоятельную обязывающую силу. Он оказывается лишь средством воздействия общества на человека. В той мере, в какой человек не соглашается быть объектом манипуляции со стороны общества, он готов преступить моральный закон.

Более того, бунт против общественной морали выглядит в глазах этого человека утверждением собственного достоинства. Ф. М. Достоевский в романе «Преступление и наказание» рассматривает преступление Раскольникова именно в этом ключе: как утверждение им собственного права не подчиниться внешнему давлению моральных запретов, поскольку именно так он воспринимает моральный закон.

При таком «условном» понимании морали совесть невозможно рассматривать как внутренний «прибор» или «орган души», объективно оценивающий моральную опасность соблазна или моральное качество совершенного поступка. Действие совести следует тогда рассматривать как воспроизведение воспитанных обществом оценок или распознавание того, как следует в данном обществе относиться к тем или иным возникающим перед человеком ситуациям. При подобных взглядах совесть оказывается естественным объектом воспитания и может быть отчуждена. Вполне логично, например, объявить партию «умом, честью и совестью эпохи». Тогда в многопартийном обществе можно было бы выбирать совесть себе по вкусу — в зависимости от партийной принадлежности. Это окончательно и откровенно утвердило бы относительность морали и ее зависимость от действующих в обществе сил. Такое понимание морали естественно вытекает из заранее принятой установки объяснять высшее через низшее, часто формулируемой как «первичность материи». Эта установка не вытекает ни из каких разумных доводов, но является предметом весьма примитивной и плоской веры.

Однако возможна и другая точка зрения на природу морали, утверждающая абсолютизм морального закона, его неподвластность «общественному бытию». Она предоставляет возможность судить это бытие на основании моральных критериев, а голос совести считать абсолютным ориентиром в мире моральных ценностей. Абсолютистская точка зрения может быть выражена в варианте кантовской этики как наличие категорического императива, не зависящего ни от каких особенностей наличного бытия, ни от каких прагматических целей и ценностей.

Возможна и религиозная интерпретация морального абсолютизма, основанная на признании укорененности морали в Божественном Законе. Исполнять требования морали в этом случае означает действовать согласно тому, что требует от человека реальность, в которую включается и моральное достоинство человека, и высшая духовная реальность.

При таком подходе совесть — это внимательность к реальности, позволяющая оценивать конкретную ситуацию не только чисто практически, не только с точки зрения удовлетворения собственных прямых интересов, но и с точки зрения смысла этой ситуации в контексте высшей реальности.

Если при релятивистском подходе мораль фактически отрицается, ибо условная мораль — это лишь способ на другом языке говорить о своих практических интересах, то в рамках абсолютистской точки зрения мораль утверждается как особое проявление объективной духовной реальности.

Итак, на вопрос о том, как возможна мораль, история этики отвечает двояко. В соответствии с одним из мнений мораль возможна как артефакт, как некий способ говорить о том, что является правильным поведением человека в контексте общественного бытия, т. е. способствующим сохранению этого бытия. Согласно другому — мораль лежит в особом духовном измерении и не сводится к практическим интересам общественного бытия, являясь чем-то безусловным, выражающим абсолютные ценности.

Как решить, которое из этих двух воззрений правильно? Дает ли сама этика какие-то средства, чтобы получить однозначный, недвусмысленный и убедительный ответ на то, какова истинная природа морали, в какой мере она определяется историческим развитием общества, а в какой — имеет абсолютный характер? Поясним только, что речь идет о природе морали как особого человеческого феномена, а не о воззрениях на мораль. А то, что воззрения на мораль развиваются, видно хотя бы из исторической смены этических учений. Но ведь из того, что физика развивается еще более бурно и в ней неоднократно сменялись представления об устройстве и законах природного мира, отнюдь не вытекает, что этот мир менялся за время человеческой истории. Конечно, развитие этики могло бы повлиять на моральные ориентиры человечества в том случае, если эти ориентиры принять условно или если они представляют собой лишь исторический взгляд на основы нравственного поведения. Но если эти основы укоренены в самой природе человека, то развитие этики способно повлиять на уровень познания этих основ, но не на природу человека. Развитие этики как философской дисциплины позволяет по-новому артикулировать

моральные феномены, глубже понимать их структуру и природу как нечто реально существующее.

Все же мне представляется напрасным ожидание того, что ответ на вопрос о природе морали мы можем найти в рамках собственно этики как науки о морали. Похоже, что мы имеем дело с типичным методологическим порочным кругом. Дело в том, что метод исследования того или иного феномена выбирается исходя из явных или неявных предположений о природе этого феномена. В используемом методе уже заключается предположение о том, как устроено на глубинном уровне изучаемое явление или какова природа исследуемого объекта. Соответственно избранный метод как бы заранее навязывает этому объекту вполне определенную природу, предполагаемую использованием данного метода. Эта взаимозависимость метода и представлений об объекте, к изучению которого прилагается данный метод, как раз и определяет методологический порочный круг, мешающий выйти за пределы тех представлений о объекте, которые заранее заложены в методе исследования, и применить метод, не соответствующий заранее принятым представлениям о природе объекта.

Есть одна общая черта, присущая всем подходам к построению этических систем. Мораль всегда рассматривается как феномен сознания, позволяющий выносить суждения о должном для человека. Если мы заранее рассматриваем сознание как предопределенное или обусловленное бытием, то мы обрекаем себя на то, чтобы искать в конкретных условиях бытия источник моральных суждений. Тем самым исследователь ориентирует себя на выявление конкретно-исторических отличий в оценках собственных поступков и намерений. Такие отличия успешно выявляются, но при этом не обращается внимания на глубинную общность оценок, на содержащиеся в них моральные инварианты.

Наоборот, исходная установка на выявление устойчивых абсолютных моральных ориентиров, на отказ от сведения этических феноменов к механизмам адаптации к внешним условиям заранее исключает представления об относительности или условности моральных норм. Таким образом, при построении этической концепции вопрос сводится к выбору исходных установок, определяющих метод изучения морали. Именно в этих установках неявно содержится ответ на вопрос, как возможна мораль или в каком смысле можно говорить об ее объективном существовании. Сам же выбор установок относится не к этике, но к мировоззрению, а мировоззрение не меняется под воздействием только логических аргументов. Такая смена связана с изменением личности в целом,

она требует коренной ломки сложившихся представлений о реальности.

Поэтому, хотя все содержание предыдущих лекций было направлено на то, чтобы утвердить и обосновать абсолютистскую точку зрения на природу морали, автор не обольщается надеждой, что ему удалось переубедить тех, кто уверен в условном характере моральных норм как возникших в естественно-историческом процессе развития культуры в качестве средства организации социального взаимодействия людей, позволяющего им стремиться к сотрудничеству и взаимопомощи. Однако было бы бесполезно высказать некоторые итоговые соображения о тех следствиях, к которым приводит принятие одной из альтернативных точек зрения на природу морали.

Прежде всего посмотрим, к каким следствиям приводит принятие условной точки зрения на мораль. Такие представления предполагают, что человек в принципе не является свободным существом, но его выбор, в конечном счете, предопределен его бытием — воздействующими на него факторами материального мира как природного, так и социального. В этом случае моральные нормы играют роль своеобразного «наркоза», помогающего справиться с фрустрацией от вынужденного дискомфортного выбора путем его «оправдания» как соответствующего морали. В такой ситуации человек должен ощущать требования морального закона фактически как абсолютные, т. е. стоящие над всеми остальными требованиями. Человек, не свободный и не способный задумываться над сутью вещей, может и не заметить этого противоречия между фактической условностью морального закона и вытекающим из этого релятивизмом (относительностью, приспособленностью к ситуации) моральных требований и абсолютизмом в их применении. Однако свободомыслящий человек это противоречие замечает. Осознав условность морали, он идет на бунт, ибо не находит достаточных оснований, чтобы признать абсолютизм морального закона. Например, если человек задумывается над тем, что государство, партия или другие властные структуры используют условную мораль как инструмент манипуляции людьми, то это дает ему импульс к отказу от подчинения такой морали. А поскольку никакой другой морали он не знает, то и к отказу от любой морали. Современный аморализм — это естественное следствие ложного морализма тоталитарного общества. Следствие планомерного разрушения традиционной религиозной морали под флагом «освобождения человека».

Поэтому никакие потуги реставрации коммунистической идеологии не в силах противодействовать аморализму.

Аморализм четко выражается расхожей фразой: «Если Бога нет, все позволено». Если моральные требования лишены абсолютных оснований, человек волен их нарушать без зазрения совести, ибо совесть в этом случае дает только те показания, которые ей внушаются хранителями условной морали, а не служит абсолютным ориентиром.

Все это означает, что релятивистская точка зрения на мораль как на культурно-историческую условность, как на порождение природно-социального бытия человека приводит к разрушению власти морального закона над человеком, к уничтожению морали как таковой. Лишая человека опоры на абсолют, моральный релятивизм разрушает основу морали — абсолютный характер моральных запретов. Как правило, этот вывод воспринимается как обвинение атеистов в аморализме. В действительности для такого обвинения нет оснований. С абсолютистской точки зрения, знание морали присуще природе каждого человека, или иначе: моральный закон вписан Богом в сердце каждого из людей. Атеистические убеждения не разрушают человеческую природу, но искажают ее осознание. На самом деле не сторонник абсолютной морали (будь то кантианец или религиозный моралист) лишает атеиста права на моральное достоинство, но именно атеист посягает на это право, отрицая абсолютизм оснований морального закона.

Интересно то, что люди, отрицающие абсолютизм морали (и тем самым фактически самую мораль), резко возражают против обвинений в распространении аморализма. Казалось бы, какая может быть мораль, если классовые интересы объявляются выше любых общечеловеческих моральных ценностей, а достоинство конкретной личности сводится к нулю ради интересов государства! Тем не менее люди, проповедующие эту антимораль, чувствуют себя оскорбленными, если указать на полный аморализм такой позиции. Я не стал бы здесь заниматься упреками в противоречивости такой позиции. Она меня, скорее, радует, ибо означает отказ от последовательного аморализма. Она изобличает в человеке, теоретически отрицающем мораль как абсолютный ориентир, подспудную уверенность, что именно мораль осуществляет последний (разумеется, в земных условиях) суд над нашими поступками, что именно к морали дано апеллировать человеку, исчерпавшему все средства опоры на земное могущество.

Именно поэтому даже практически наиболее аморальные люди, фактически отрицающие любую безусловную мораль, лишь в самых крайних случаях готовы явно признать свое отрицание морального

закона. Если, например, некто, занимая пост атамана разбойничьей шайки, угрожающей безопасности и свободе целого мира, сумел эту шайку разоружить, то, с моральной точки зрения, он не предатель, а герой. Но сам факт, что члены этой шайки готовы обвинить своего бывшего атамана в нарушении моральных принципов, свидетельствует о том, что даже им не чуждо представление о моральном абсолютизме. Это самое сильное свидетельство — оно исходит от прямых противников морального абсолютизма.

Разумеется, у морального релятивизма есть одно серьезное практическое преимущество. Он делает жизнь более комфортной. Условность морали, принятая как руководящий принцип, помогает избежать дискомфортных переживаний, связанных с трудностью выполнять абсолютистские моральные требования, которые не удастся смягчить ссылкой на особенности переживаемой субъектом ситуации. Приходится выбирать между моральным достоинством и комфортом. Условная мораль спасает от дискомфорта, доходящего до полной фрустрации. Но стоит задать себе вопрос: способна ли она сохранить моральное достоинство человека? Лично я уверенно ответил бы словом «нет». Абсолютизм свойствен одинаково этике Канта и религиозной этике. Разница между ними в том, что этика Канта принципиально разделяет пропастью следование моральному императиву и достижение счастья, а христианская этика полагает жесткое выполнение моральных запретов необходимым, хотя и не достаточным условием обретения вечного блаженства. (Одного исполнения моральных заповедей мало — требуется еще пребывание в полноте Божественной любви.)

Итак, на поставленный в заголовке вопрос предлагаются два ответа. Мораль возможна как следование абсолютным требованиям категорического императива или как осознанное стремление к обретению вечного блаженства, заставляющее с не меньшей неуклонностью следовать моральным нормам. Разница в том, что в последнем случае человек, фактически стремясь осуществить свои личные (можно даже сказать — эгоистические) цели, соблюдает в силу природы этих целей моральные нормы. Важно здесь то, что идеалом моральности, или добродетели, в христианской этической системе оказывается отнюдь не исполнение долга, но достижение такого состояния, когда человек избегает зла не в силу моральных запретов, но в силу того, что это — зло. Следуя религиозной морали, человек достигает той свободы от зла, когда им руководят не закон, но правильно ориентированная воля и способный различать добро и зло разум. Абсолютизм морали определяется абсолютизмом принятой в этой системе ценности — жизни вечной.

Трудность состоит лишь в том, что руководствоваться религиозной моралью может лишь тот, для кого ее основания обладают реальностью, а не воспринимаются лишь как красивая метафора. Нельзя руководствоваться несуществующей ценностью — это несерьезно. Гораздо естественнее тогда принять за основание морали неукоснительность выполнения морального долга, как не связанного ни с какой наградой, а, наоборот, требующего серьезных жертв. Подобная позиция достаточно сурова, но она, по крайней мере, последовательна и не требует внутреннего принятия каких бы то ни было религиозных догматических положений. Во всяком случае, так возможна мораль для неверующих, хотя признание того, что моральные требования к человеку составляют категорический императив, обладающий абсолютным приоритетом над всеми его стремлениями, само по себе есть акт веры. Разумеется, эта вера имеет определенные основания в духовном опыте человечества и в ней есть, по меньшей мере, философская последовательность. Про нее не скажешь словами апостола Павла относительно веры в «Христа распятого»: «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...» (1 Кор. 1: 23). Против веры в самодовлеющий абсолютизм категорического императива можно привести лишь один серьезный аргумент: не столь часто бывает, чтобы человек следовал велению морального долга. Гораздо чаще мы руководствуемся обычаями или сиюминутными интересами. На это можно возразить лишь одно: почему же мы именно случаи, когда человек выполняет свой долг до конца, считаем героическими, образцовыми, достойными подражания? Почему так дискомфортно для нас признать даже в глубине души самому себе в том, что мы фактически нарушаем веление долга? И наконец, во что бы мы превратились, утратив сознание абсолютности этого долга? Впрочем, тоталитарные режимы XX в. дали в буквальном смысле «убийственные» образцы того, на что способен человек, которому общество сумело внушить независимость от морального закона.

Абсолютизм морали не может быть выведен из повседневной практики, но эта практика служит хорошим «доказательством от противного», демонстрируя весьма наглядно, что происходит, когда категорический императив «отменяется». Абсолютизм морального закона можно либо принять за аксиому (как это делает Кант), либо вывести из более высокой, чем мораль, реальности, познать которую можно лишь через религиозный опыт. В первом случае мы считаем моральность фундаментальным свойством самой по себе человеческой природы, во втором — вложенной в эту природу Богом. Во всяком случае, только моральная сущность человека, а не наблюдаемые феномены человеческого поведения открывает путь к ответу на поставленный в заголовке этой лекции вопрос.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Большая этика//Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984.
- .. *Войтыла К.* Основания этики//Вопросы философии. 1991. № 1. С. 29-60.
- Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994.
- т *Тертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского//Вопросы философии. 1994. № 1.
- Джусани Л.* Сущность христианской нравственности. Милан, 1980.
- Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
- Лефевр В.* Формула человека. М., 1992. *Лососий Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. *Мейен С. В.* Принцип сочувствия//Пути в незнаемое. М., 1977. *Философский словарь*. М., 1983. + *Шеман Р.* Основные понятия этики. М., 1993.
- Шрейдер Ю. А.* Человеческая рефлексия и две системы этики//Вопросы философии. 1990. № 7.
- г *Шрейдер Ю. А.* Учение св. Фомы Аквинского и проблемы современного общества//Теология. 1993. № 1.
- Шрейдер Ю. А.* Обладать свободой или быть свободным//Знание — сила. 1993. № 3.
- Шрейдер Ю. А.* Вероятностная интерпретация «формулы человека»//Прикладная эргономика. 1994. № 1.
- v *Шрейдер Ю. А.* Инстинкт совести//Химия и жизнь. 1994. № 1.

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ

. А

^ Абсолютная ценность — ценность *абсолютного блага*, превышающая любые иные ценности.

+ Абсолютное благо — благо, имеющее абсолютную ценность независимо от конкретной ситуации, не нуждающееся в оправдании необходимостью для достижения иного блага. В монотеистических религиях А. б. — это единение с Богом и обретение жизни вечной. ^ Альтруизм — готовность бескорыстно действовать ради блага других даже в ущерб собственным интересам, если это велит моральный долг или сострадание.

Апатия — бесстрашие, нечувствительность к страданиям или способность быть независимым от внешних обстоятельств, идеал состояния души в этической системе стоиков.

4, Атараксия •*- невозмутимость; согласно этической системе Эпикура идеальное душевное состояние, достигаемое избавлением от страха, ограничением в потребностях и удалением от общественных дел.

Б

- Безусловное благо — благо само по себе, а не при определенных условиях как средство достижения другого блага. .н Бескорыстие — способность совершать поступки без расчета на вознаграждение, соразмерное затраченным усилиям. ^ Благо — объективная ценность для человека. Субъективно связано с чувством удовлетворения от его достижения или получения.

*В некоторых определениях использованы мысли св. Фомы Аквинского, папы Иоанна Павла II, Ларошфуко и Р. Шпемана.

Благодать — сверхъестественная (идущая от Бога) поддержка, укрепляющая установку человека на освобождение от зла и преодоление соблазнов и помогающая это осуществить. -ц **Благоразумие** — добродетель, помогающая избежать дурных крайностей и не совершать опрометчивых поступков. Входит в число основных христианских добродетелей.

Блаженство — состояние, даруемое, по учению ряда религий, как награда праведным. По христианскому учению, связано с пребыванием в Царстве Небесном (см. Мф. 5: 3—11).

В

Вина — нарушение заповедей или морального закона, совершенное сознательно или по небрежности (невнимательности).

~(- **Внимательность** — способность всматриваться в действительность и различать в ней неочевидные, но этически значимые моменты. **Этическая В.** есть необходимая предпосылка чувствительной совести, позволяющей прогнозировать этическую опасность возникающих перед субъектом ситуаций и находить морально верные способы поведения.

. **Воля** — духовная сила, направленная на достижение познанного разумом добра. **В.** также побуждает разум к постижению истины и добра.

-V Высшее благо — см. Абсолютное благо.

Г

-^ **Гедонизм** — этическая система, принимающая в качестве абсолютного блага удовольствие, достигаемое субъектом. **Г.** исходит из того, что объективное содержание наших стремлений и поступков есть лишь средство для достижения удовольствия от их результата или даже самого процесса деятельности.

Грех — добровольное нарушение заповедей, основанное на своеволии, т. е. нежелании считаться с волей Бога. **Г.** может превратиться в состояние души, ведущее к отпадению от Бога.

А

4 Декалог — десять заповедей Моисея, полученных им на горе Синай (Исх, 20: 2—17), ставших основой иудейской и христианской морали.

•\ Добро — то, что способствует моральному совершенствованию человека и спасению его души.

Добровольность (поступка) — отсутствие внешнего принуждения, заставляющего совершить этот *поступок* вопреки собственной воле, v
Добродетель — состояние души, в котором человек нацелен на правильный моральный выбор и способен его совершать. Д. в религиозном смысле — отсутствие состояния греха и пребывание в единении с Богом. По Аристотелю, счастье состоит в том, чтобы жить добродетельно.

-{-Долг — представление субъекта о *должном* в конкретной жизненной ситуации.

•^ Должное — то, что рекомендуется моральным или религиозным законом и вменяется человеку в обязанность его *совестью*.

Е

л Естественный моральный закон — само собой разумеющиеся представления о морали, не опирающиеся на авторитет религиозного закона.

З

•+- Закон в морали — система моральных правил, позволяющих отличать добро от зла и давать моральную оценку совершенным поступкам и вариантам предстоящего выбора. ^ Заповеди — моральные правила, основанные на Откровении, предписываемые религиозным учением. В христианстве различаются заповеди закона (см. Декалог) и заповеди любви (Мф. 22: 37—39). •^ Зло — то, что способствует моральной деградации человека, толкает к дурным поступкам и, соблазняя к совершению греха, губит душу. З. обычно выступает под личиной ложного добра, пытаясь подменить собой истинное добро.

-^-, Золотой середины принцип — в этике Аристотеля представление о том, что каждая добродетель находится в середине между двумя крайностями. Фундаментальную роль играет *благоразумие*, лежащее между распущенностью и бесчувственностью к удовольствиям.

И

-f- Императив — требование, предъявляемое к человеку обстоятельствами или *моральным законом*.

Интенция — ориентация воли на совершение определенных поступков.

К

Казуистика — искусство разбора сложных ситуаций (казусов), требующих моральной оценки и выяснения того, как в них следует поступать.

Казус — уникальная ситуация, требующая для этической оценки изолированного анализа.

•f- Категорический императив — требование, предъявляемое человеку моральным законом независимо от конкретных жизненных обстоятельств. Например, К. и. требует от человека, чтобы каждый его поступок мог стать универсальным прецедентом.

Компромисс — ситуация, в которой ее участники частично поступаются собственными интересами ради общего согласия и возможности частично удовлетворить свои интересы, не потерпев морального урона.

Конфронтация — ситуация противостояния, в которой участники, добываясь достижения собственных интересов, не желают считаться с интересами других. Участники К. полагают свое достоинство в том, чтобы выйти из нее ничем не поступившись.

Л

Легалистское мировоззрение — представление о том, что моральное поведение целиком основано на долге исполнения морального закона, а не на основе свободы и любви.

-V- Лицемерие — это, по выражению Ларошфуко, «дань, которую порок платит добродетели», пытаясь под нее маскироваться. Необходимость лицемерить свидетельствует, что данное общество все же ценит добродетель выше порока.

j. Личность — ответственный и свободный человек, способный совершать поступки и осознавать их моральные последствия, готовый совершать усилия, чтобы не оказаться игрушкой манипулирующих им внешних сил. С религиозной точки зрения, человек является Л., поскольку он есть образ и подобие Бога (Быт, 1: 26). ^-. Любовь — фундамент христианской этики, имеющей онтологическое основание в Л. Бога и заповедях Иисуса Христа (Мф. 22: 37—39).

М

^~ Милосердие — высшая бескорыстная форма *любви*, свободная от эгоистических стремлений и не нуждающаяся во внешних мотивациях.

Мораль — общечеловеческие нормы и образцы поведения, принятые в некотором обществе.

^_ Моральное (нравственное) богословие — раздел богословия, изучающий проявление Бога в действиях и сознании человека, а также религиозные основания морали.

•Y- Моральные нормы — характеристики соответствия поведения человека требованиям *морального закона* и транслируемым в обществе образцам морального поведения.

-J- Моральный закон — совокупность *моральных норм*, религиозных *заповедей* и образцов поведения, определяющих допустимое с моральной точки зрения поведение субъекта, л. Моральный статус субъекта — показатель соответствия поведения и намерений человека нормам морали.

Н

-V Намерение — внутренняя ориентация субъекта на совершение определенного поступка в рамках некоторой ситуации. ^, Натуральное благо — благо, связанное с получением природных вещей и социальных преимуществ, обеспечивающих самосохранение, воспроизводство и счастье субъекта.

Неустранимость происшедшего — невозможность превратить происшедшее в небывшее (изменить прошлое), заставляющая смотреть в глаза реальности, в которую мы погружены. •-\- Нравы — принятые в обществе способы поведения и принципы моральных оценок.

О

.f Ответственность — способность ощущать свою вину за дурной поступок и нести покаяние за него.

-(Относительное благо — благо, ценность которого требуется соразмерять с более высокими видами блага и которым допустимо пожертвовать для достижения более высоких ценностей.

. Ошибка — неправильная оценка ситуации, приводящая к дурному поступку.

« П

Порок — сознательный отказ от *добродетели*. -)- Поступок — действие или акт мысли, осуществленные на основе сознательного свободного выбора, за которые человек несет моральную *ответственность*.

.f- Практический разум — разум, позволяющий ответственно совершать практические действия, предусматривать их возможные последствия и давать моральную оценку своим поступкам и мыслям. •ч- Принцип реальности — убеждение в том, что нельзя жить иллюзиями, даже если они обеспечивают человеку ощущение счастья, т. е. отказ от удовлетворения, достигаемого разрывом с реальностью.

Принцип согласия с действительностью — основной принцип *реалистической этики*, принимающей моральные нормы не как условность договора, но как учет требований объективной действительности, включающей объективную духовную реальность, внутренний мир субъекта и внешнюю материальную действительность.

Принцип сочувствия — установка на воспроизведение в собственном сознании точки зрения на мир и эмоций другого субъекта, чтобы найти путь к общему пониманию проблемы и аргументов.

Р

*. Разум — способность осознавать мир в понятиях и совершать логические умозаключения об этом мире.

^ Разумного эгоизма принцип — представление о том, что человек, разумно отстаивающий собственные интересы, фактически поступает глубоко морально, ибо понимает невыгоду нарушения чужих интересов.

-^ Рациональная этика — попытка рационального обоснования моральных ценностей обычно путем их сведения к пользе для субъекта или человечества.

-у Реализм — принятие как реальности всего того, что уже произошло и неотменимо существует, и поиск в этой реальности морально лучшего решения.

j. Реалистическая этика — этическая система, ставящая во главу угла *принцип согласия с действительностью*, включающей самого субъекта и окружающую его материальную и духовную реальность. Рефлексия — анализ акта мышления, в котором этот акт становится объектом догоняющей его мысли.

•f- Решение — выбор, свободно сделанный субъектом на основе сопоставления ценностей возможных альтернатив.

^. Риск — отсутствие гарантии того, что хорошее решение приведет к хорошему результату.

С

г Самосохранение — *натуральное благо*, к которому человек обычно склонен стремиться, хотя это стремление может вступать в противоречие с моральными требованиями.

f Свобода — отсутствие принудительного давления, т. е. возможность отдаться естественным склонностям. С. есть условие творческого развития личности и морального поведения. •L Свобода воли — безусловность человеческих стремлений и принимаемых решений естественными причинами. Благодаря С. в. человек выходит за пределы природной предопределенности. 4. Свобода выбора — возможность совершить выбор по собственному предпочтению, а не под давлением обстоятельств или страстей.

Синергия — активное соучастие человека с Богом в деле спасения, подразумевающее активные усилия человека в преодолении греха и готовность принять помощь Бога.

^ Соблазн — ситуация, толкающая человека к аморальному поведению (поступку) или греху ради достижения какого-либо *натурального* блага"или ради извращенного удовольствия совершить дурное дело.

«-) Совесть — способность практического разума интуитивно оценивать верность субъекта моральному закону и обнаруживать подстерегающие его соблазны. С. реализует этическую внимательность и осуществляет контроль над решениями, которые предлагает разум. С. может действовать прогностически, предупреждая о моральной опасности, и ретроспективно как угрызания совести. j- Справедливость — соблюдение естественной симметрии при распределении ограниченного ресурса натуральных благ между людьми независимо от личных симпатий, интересов и выгоды.

- Средство — действие, выполняемое ради достижения желаемой цели, или необходимые для этих действий материальные или человеческие ресурсы.

Стоицизм — пантеистическое философское учение, признающее идеальным состоянием человека *апатию* и рекомендующее человеку строить жизнь путем сознательного подчинения закону природы (логосу).

Стыд — внутренний дискомфорт, испытываемый субъектом в результате нарушения моральных норм. С. может проявляться как угрызания *совести*. Для морально неразвитого субъекта уровень С. связан с тем, что это нарушение становится явным.

Счастье — абсолютное благо в эвдемонистических системах этики и фактически в любых натуралистических системах этики. Аристотель свел С. к достижению добродетельной жизни.

У

Удовольствие — высшее благо в этике *гедонизма*. Состояние У. может достигаться в результате получения какого-то натурального

блага. Стремление к У. может вступить в противоречие с *принципом реальности*.

. Условное благо — то, что обладает ценностью лишь постольку, поскольку необходимо для безусловного блага.

•f Утилитаризм — этическая система, основанная на представлении о полезности как основной ценности, которая оправдывает стремление к другим ценностям как полезным для выживания (приспособления) индивида и (или) общества. У. видит в моральных нормах полезный регулятор деятельности.

Ф

^ Фанатизм — готовность пренебречь любыми ценностями (в том числе и моральными) ради выгоды или самоутверждения некоторой группировки.

Фатализм — установка на предопределение, обреченность судьбе, детерминированной прошлым или высшей волей.

Х

^- Христианская этика — этика, основанная на заповедях Иисуса Христа о любви к Богу и любви к ближним, а также на Евангельской проповеди.

Ц

•f- Цели — те блага, которых субъект стремится в конечном счете достигнуть в результате совершаемых им действий.

Ценностно-безразличная свобода — свобода выбора, рассматриваемая безотносительно к ценностям имеющихся альтернатив. При таком понимании свободы ценность самого выбора стоит выше выбираемых ценностей, а совершенный выбор — дурной или хороший — уменьшает свободу выбирающего.

Ценностно-ориентированная свобода — свобода выбора, соотнесенная с разумной оценкой выбираемых альтернатив и понимаемая как свобода от соблазна дурного выбора. Добрый выбор увеличивает свободу в этом смысле, а дурной ее ограничивает. 4- Ценность — характеристика сравнительного достоинства того или иного блага.

^ Цинизм — подчинение моральных требований личной выгоде или удовольствию и стремление оправдать собственные дурные

действия их неизбежностью или общепринятостью, отказ от моральной самооценки.

• Ч

,L, Честность — сознательное стремление избегать обмана и самообмана.

1 Честь — установка на утверждение собственного достоинства за счет соблюдения системы моральных норм (кодекса чести), принятых в данном кругу.

Э

- Эвдемонизм — этическая система, считающая высшим благом достижение счастливой жизни.

- },,, Эволюционная этика — этическая система, объясняющая возникновение моральных ценностей и норм как имеющих приспособительное значение в процессе эволюции, идущей на основе естественного отбора. Эта концепция впервые была предложена Г. Спенсером, а затем развивалась П. Кропоткиным и В. Эфро-имсоном.

- }• Эгоизм — установка на обеспечение собственных интересов за счет полного или частичного пренебрежения чужими. v Эпикуреизм — разновидность эвдемонизма, указывающая путь счастливой жизни в отказе от притязаний на успех и минимизации страданий через состояние *апатии*.

„ Этика — философская наука, изучающая мораль и различные этические системы ее обоснования, основания этих систем и логическую структуру понятий, описывающих моральные феномены, коллизии и ситуации.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
<i>Лекция 1. Введение в предмет этики ..</i>	9
Этика, мораль и нравы	9
Этика — как философская рефлексия	
о морали.....	15
Многообразие этических систем	16
Иерархия ценностей: цели и средства	19
<i>Лекция 2. Истинное благо:</i>	
различные представления	21
Удовольствие или счастье?	21
Счастье быть добродетельным.....	23
Принцип золотой середины.....	24
Эволюционная этика	26
Может ли принцип удовольствия быть	
основой морали?	28
<i>Лекция 3. Абсолютизм и реализм этических</i>	
требований	33
Условное, относительное	
и безусловное благо	33
Утилитарные этические системы	35
Утилитаризм и альтруизм	37
Этический абсолютизм	38
Три формулировки категорического	
императива	39
Цель и средства	42
Корыстна ли религиозная этика?	46
<i>Лекция 4. Реалистическая этика</i>	48
Принцип согласия с действительностью	48
Принцип становления личности	50
Неустранимость происшедшего	52
Абсолютизм моральных запретов	53
Религиозная этика и гуманизм	55
Реалистическое отношение к счастью	57
Приоритет духовного	59

<i>Лекция. 5. Принцип сочувствия</i>	61
Этика и практика	61
Принцип сочувствия как моральный закон ..	64
<i>Лекция 6. Справедливость</i>	69
Асимметрия справедливости.....	69
Критерии справедливости.....	71
Справедливость и милосердие	74
<i>Лекция 7. Совесть</i>	77
Сверхразумность совести	77
Всегда ли следует слушаться совести?	78
Совесть и внимательность	80
Совесть и стыд	82
<i>Лекция 8. Модель моральной рефлексии</i>	86
Как определить моральный статус субъекта?	86
Формальная структура рефлексии .,	90
Алгебра комбинирования добра и зла.....	93
<i>Лекция 9. Свобода и моральный закон</i>	99
Ограничивает ли мораль свободу?	99
Ценностно-ориентированная свобода.....	101
Укорененность свободы в природе человека как основа томистской этики	103
Естественная направленность к благу.....	105
Свободный выбор — акт воли и разума.....	106
Путь обретения свободы	108
Мудрость и милосердие	110
Свобода и моральный закон	111
Моральный закон Евангелия	113
<i>Лекция 10. Как возможна мораль? (Вместо послесловия)</i>	116
Литература	124
Словарь основных понятий	125

Учебное пособие

Шрейдер Юлий Анатольевич

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

Зав. редакционно-издательским

отделом Т. И. Балашова

Редактор *О. И. Процент*

Художник *Б. В. Сурков*

Художественный редактор *В. И. Пономаренко*

Технический редактор *И. В. Пронина*

Корректор *Л. Е. Кронская*

Оригинал-макет сверстан в Компьютерном
центре МИРОСа

Н/К

Изд. № ФЗО(ОЗ). Подписано в печать 24.10.1994.

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Тайме».

Печать офсетная. Объем 8,5 печ. л. Тираж 20 000 экз.

Заказ № 705. Цена договорная

Московский институт развития образовательных систем 109004 Москва,
Нижняя Радищевская ул., д. 10.

Издание подготовлено совместно с ассоциацией
„Полиграфист“. Москва, ул. Прянишникова, 2а
(Лицензия ЛР № 040577 от 26.01.93)

Московская типография № 6 Комитета Российской
Федерации по печати, 109088, Москва, Ж-88, Южнопортовая
ул., 24



К чему стремится человек —
к удовольствию или счастью?
Для чего он живет —
для высшего блага
или собственной выгоды?
Что выбирает — свободу
или справедливость? На эти
и многие другие вопросы
дает ответ этика —
философская наука
о поведении человека.

