

Российская Академия наук
Институт философии

Р.Г. Апресян

ИДЕЯ МОРАЛИ

И БАЗОВЫЕ НОРМАТИВНО-ЭТИЧЕСКИЕ
ПРОГРАММЫ

Москва
1995

Ответственный редактор
доктор философских наук *А.А.Гусейнов*

Рецензенты:
доктор филос. наук *В.И.Толстых*
кандидат филос. наук *Н.И.Петякшева*

В авторской редакции

А-77

**АПРЕСЯН Р.Г. Идея морали и базовые
нормативно-этические программы. - М.,
1995. - 353 с.**

В книге анализируется природа и императивно-ценностное содержание морали. Раскрывая источники морали, автор уделяет особое внимание родовому опыту человека (в частности выраженному в отношениях матери и ребенка), который послужил социокультурным образцом важнейших нравственных императивов - *золотого правила* и *заповеди любви*. Соответственно моральный идеал рассматривается как феномен, *трансцендентный* преходящему социальному опыту, утверждающий универсальные и абсолютные ценности. На основе разнообразного материала в книге реконструируются основные типы реального морального сознания, основанные на ценностях наслаждения (гедонизм), пользы и успеха (утилитаризм), личного совершенствования (перфекционизм), сострадания и милосердной любви (альтруизм).

Книга рассчитана на специалистов в области философии и теории культуры, преподавателей гуманитарных наук.

ISBN 5-201-01862-9

© Р.Г.Апресян, 1995
© ИФРАН, 1995

**Матушке моей -
Цогик Гегамовне Апресян (Парсамян)
посвящаю**

Признательность

Идеи, получившие развитие в этой книге, разрабатывались мною в течение ряда лет, и я многим обязан тем людям, рядом с которыми я работал все это время. Я выражаю признательность коллегам на кафедре этики философского факультета Московского университета им.Ломоносова и в секторе этики Института философии РАН.

Я "обкатывал" свои взгляды в курсах, читавшихся на философском, историческом и экономическом факультетах МГУ им.Ломоносова в 1980-1987 г., в театральном училище им.Щепкина в 1982-1983 г., в "Университете марксизма-ленинизма" при МГУ им.Ломоносова в 1985-1988 г., на историческом факультете Московского государственного педагогического института в 1989-1990 г., на философском факультете и в Евангелической семинарии университета им. Уилфрида Лойера (Канада) в 1991 г., на философско-методологическом факультете Российского открытого университета в 1992-1993 г. Своим вольным и невольным слушателям я благодарен за скептицизм, критические вопросы и просто оказанное мне внимание. С докладом "Идеи морали" я выступал в различных университетах и центрах. Дискуссии, возникавшие в ходе этих выступлений, очень помогли мне точнее сформулировать многие положения этой книги.

Идеи, содержащиеся в данном исследовании, в разное время обсуждались, критиковались и положительно или отрицательно провозглашались разными людьми. Я не взялся бы перечислить всех. Однако отдельно я хочу выразить свою признательность А.А.Гусейнову, Л.Гроаку (L.Groarke), М.В.Колтыгиной, А.Н.Корабельникову, Б.О.Николаичеву, О.О'Нил (O.O'Neill), Э.Олденквисту (A.Oldenquist), В.Ш.Шаварскому (Z.Schawarski) за ту идейную и личную поддержку, которую они оказывали мне на разных этапах моей работы. Я благодарю А.К.Судакова за многочисленные конструктивные замечания по последнему варианту рукописи книги, а О.В.Аргемьеву, С.П.Гурко, Л.С.Давыдову, М.А.Корто, М.В.Лескинен за помощь, оказанную мне при подготовке книги к печати.

Введение

Понятие морали является неизменно привлекательным для тех, кто связал свои профессиональные интересы с морально-философскими исследованиями. Однако и эти исследования, и любимое моральными философами понятие воспринимается многими сориентированными на "строгую" науку интеллектуалами как архаизм, игра в слова, почти утратившие свою предметную определенность: слово "мораль" считается ушедшим из обиходного языка, и его употребление, тем более "всерьез", как термина, встречает недоверие.

Настороженность в отношении рассуждения о морали характеризует определенное состояние моральной атмосферы в обществе, состояние общественных нравов. Этот скепсис весьма знаменателен. По-своему в нем проявляется та действительная связь, что чем больше общество и люди утрачивают в своей духовной жизни, тем более личным и сокровенным становится для человека то, что охватывается понятием морали. Я говорю о смысловых представлениях и конечных основаниях при принятии кардинальных решений, об оправдательных и осудительных высказываниях. Духовная жизнь сама по себе неоднозначна, ценности культуры допускают различное толкование, но там и тогда, где и когда публично провозглашаемые ценности и принципы прямо противоречат здравому смыслу и чувству пристойности, духовная, идейная (в исконом, а не идеологизированном смысле этого слова) жизнь оказывается обреченной на раскол, на невятность. В этих условиях моральное чувство, естественно, отказывается доверять публично звучащим словам о морали, и подсказывает видеть в них выражение лживости и лицемерия. Человек

согласен лишь *молчать* о морали, ибо рассуждение о ней в любом случае представляется фальшивым, неприличным, безнравственным.

Впрочем, недоверие к этическим понятиям и выражающим их словам, усмотрение в "звучащей" морали лишь неискренности и своскорыстного стремления одних поживиться за счет других, сохранив приличное выражение лица, не говоря уже о пигилистическом отказе от морали, — характерны для социальных и духовных кризисов всех времен, что многократно подтверждалось в истории культуры и легко просматривается на материале истории мысли. Что же касается нашего времени и нашего общества, скепсис относительно морального рассуждения связан и с традициями описания и анализа нравственности, которые сложились за тридцать лет развития советской этики. С одной стороны, мораль сводилась исключительно к сумме определенных принципов, фактически канонизированных властью. Соответственно этика служила одним из средств философского санкционирования идеологической деятельности властвующей олигархии и одновременно была разповидностью этой идеологической деятельности, важным каналом пропаганды. С другой стороны, в противоположность идеологизированию и морализаторству или по крайней мере в отличие от них развивалась философская этика в собственном смысле этого слова — как метаэтика, учение о специфике и функциях морали, основах нравственного воспитания. Работая в этом направлении, некоторые советские авторы пришли к интересным и важным результатам, хотя разработанные теоретические понятия морали были настолько абстрактными, что этика перестала восприниматься как философия жизни, как учение, обращенное к человеческой практике. Это не значит, что житейские, мировоззренческие, социально-политические коллизии не присутствовали в этических рассуждениях и схемах. Однако присутствие это было весьма своеобразным: реальная ситуация в обществе, в

частности те условия, в которые был поставлен теоретик, определяли не предмет этического исследования, а его характер. Теоретическая этика, стремясь избавиться от навязываемой ей идеологической роли, вынуждена была сама уходить от жизненных проблем и строить при этом такое понятие морали, которое было бы "независимым" от них. Этим можно объяснить тот факт, что наиболее популярной фигурой в позитивных (а не только историко-философских или критических) этических исследованиях был Кант (порой более ценный, чем обязательный Маркс; что, правда, не признавалось, или как правило скрывалось этическими писателями): концепция автономной морали при умелом ее построении позволяла сохранять автономию и автору концепции.

1. Разнообразие образов морали

Обиходная моральная лексика свидетельствует о том, что слово "мораль" действительно малоупотребительно и в то же время многозначно. При этом значения слов "мораль", "моральный" на первый взгляд размыты; по сравнению с ними слова "добро", "справедливость" или "совесть" кажутся более определенными. Но если разобраться в контекстах выражений, содержащих слово "мораль" или, скорее, "моральный", мы увидим, что разброс значений не так уж велик, и синонимичные параллели отнюдь не многообразны.

Так, "мораль басни" выражает внутренний, отвлеченный от ее содержания, поучительный смысл. Этот смысловой оттенок морали как поучения сохраняется и в раздраженном "читать морали": не просто поучать, но поучать назидательно, нудно. Особняком стоит выражение "морально устареть", обозначающее несоответствие действующего оборудования или проектных разработок и идей современным технологическим и научным стандартам. В выражениях типа "морально расстроиться",

"быть морально неготовым", "морально выдержать" и т.п. под словом "мораль" подразумевается душевная, психическая жизнь; подмена в этих выражениях определения "моральный" определением "психологический" не изменит их смысла. В фиксированном словосочетании "*моральные стимулы к труду*" речь идет о личностном, духовном элементе в трудовой мотивации. В выражении "*моральный кодекс*" слово "мораль" ассоциируется с навязываемыми извне установлениями, чуть ли не обязательными к выполнению, но выполнять которые нужно добровольно, а значит сознательно, идейно. "*Моральный поступок*" чаще всего понимается как поступок, совершенный из высоких побуждений. Однако "*аморальный поступок*" редко понимается как низкий, циничный, непорядочный поступок вообще, но скорее связывается с нарушением определенных норм взаимоотношений между мужчиной и женщиной; "*аморалка*" могла иногда обозначать предполагаемый к "товарищескому" (публичному) обсуждению вскрытый случай "распития спиртных напитков" в рабочее время, но такое понимание этого слова еще надо уточнить, поскольку в первую очередь оно предполагает обнаруженный факт нарушения норм так называемой "*половой морали*". Подобно последней, в связках "*семейно-бытовая мораль*" или "*трудовая мораль*", или "*профессиональная мораль (этика)*" слово "мораль" обозначает сумму принятых или рекомендуемых норм и правил в определенной сфере жизни. Наконец, слово "мораль" употребляется в значениях, наиболее адекватных этике, а именно, как синоним сокровенного, лично-интимного или ценностного, возвышенного, духовного. Но это уже те смыслы, которые все-таки предназначены для внутреннего рассуждения. Именно о так понятой морали перестало быть принятым высказываться, спорить.

Во всех этих различных значениях в употреблении слова "мораль" мне видится определенная близость. Так или иначе *мораль, моральное* - это то, что отлично от

видимой реальности, непосредственно данной действительности, более того, что осмысливает эту действительность, задает ей определенный идеальный стандарт (в ценностно положительном или отрицательном контексте); это очень важный смысловой оттенок обиходного употребления данного слова.

Следует отметить, что такое понимание морали относится не характерно только для обычной речи. В обществоведении, а нередко и в этически не специфицированной философии, термины "мораль", "этика" употребляются для обозначения сферы *ценностей*, сферы *мотивов* (в широком смысле этого слова) индивидуального поведения вообще. Такое расширительное понимание разрушает традиции концептуально четкого толкования морали, выработанные в истории философской этики от Аристотеля до Канта, а именно, морали как специфицированного, отдельного феномена духовной жизни. Вместе с тем, этико-публицистические и морально-философские представления о нравственности укладываются в более широкий, по сравнению с обычным языком, семантический ряд, - если иметь в виду не понятия морали, обнаруживаемые в классификации или хотя бы в диалоге школ, а именно обобщенные представления, выстроенные в один ряд, предложенные в перечислении.

Не самое известное, но достаточно одиозное понимание морали сводит ее к уловке, обману, "нудной бредне" (Ш.Фурье), служащей для развлечения себя и пользования другими. Возвышенность, всеобщность морали - всего лишь химера (Гельвеций), выражение деградации, "жизненной дистрофии" (Ф.Ницше); такую мораль здоровая личность или здоровый, прогрессивный класс непременно должны преодолеть (С.Г.Нечаев). Оставим в данном случае положительный ницшеанский мотив сверхчеловека или революционистский мотив прогрессивного развития. Образ морали как запрета, рестрикции - один из наиболее распространенных в истории мысли. Рафинированно теоретическое представле-

ние о морали как регуляции поведения, в частности, регуляции, ориентирующей на должное, является лишь разновидностью понимания морали как ограничения, сдерживания человека в некоторых его потребностях и склонностях, контроль за ними.

В рестриктивном понимании морали различимы несколько подходов и несколько уровней. Первое, это нигилизм, гедонистический протест против морали, навязывающей "принцип реальности", который накладывает запрет (ограничения) на получение каких-либо или даже некоторых удовольствий. Впрочем, для гедоника любое универсальное выражение культуры рестриктивно; он находит угрозу даже в либерализме, ибо либерализм ратует не просто за свободу, но свободу разума, которая, конечно же, чревата своеобразным господством - господством разума, а в этом нигилистическое сознание усматривает всего лишь "новую тиранию" (М.Штирнер). Для гедонистически ориентированной личности главное - возможность неограниченного саморазвития (как оно понимается, другой вопрос), мораль же как упорядочивающее правило, всеобщий образец воспринимается не более как опска.

Второе, в протесте против запретительности или непремисности нормы содержится собственно нравственный пафос - индивидуализированного, самобытного, критического отношения к бытующим и стихийно воспроизводимым в правах общепринятых норм поведения. Мораль, таким образом, понимается как восстание против обыденности, как возможность творческого самоосуществления личности. Добродетель не подвластна правилу, она сама себе правило (П.Жанс).

Третье, в рестриктивном понимании морали содержится трезвая констатация необходимости целесообразного взаимодействия в обществе как относительно едином организме. Понимание морали как совокупности "правил поведения" (Г.Спенсер, Дж.С.Милль, Э.Дюркгейм) помещает мораль в более общую систему

(природы, общества) и критерием моральности действий является их адекватность потребностям и целям системы.

Четвертое, регулятивность морали интерпретируется не как сила индивидуального контроля за поведением граждан, но как вырабатываемый самими людьми и закрепляемый в "*общественном договоре*" механизм интериндивидуального взаимодействия, поддерживающий "паритет свобод". В различных контрактных концепциях морали, начиная с ранних, у софистов и Эпикура, до классического их выражения у Т.Гоббса и Ж.-Ж.Руссо или современного у Дж.Роулса, моральная регуляция как система требований и запретов предстает как бы горизонтальной в отличие от государственного законодательства структурой, являющейся по сути дела сетью взаимных обязательств, которые люди как граждане одного государства взяли на себя с целью поддержания целостности системы и справедливого удовлетворения интересов всех граждан. В этом смысле *мораль конвенциональна, вариативна и по-своему пруденциальна*.

Пятое, определяющим признаком моральной регуляции в большей степени является побудительность, чем запретительность, ибо моральное требование не предполагает угрозы, ее санкция носит идеальный характер, оно обращено к человеку как сознательному и свободному субъекту (И.Кант, Г.В.Ф.Гегель). Это уточнение не выводит мораль за пределы рестриктивности; в постановке вопроса о характере моральной регулятивности лишь меняются акценты: ограничение, запрет остается в тени, на первый план выступает побуждение. Любое нормирование, коль скоро устанавливается определенный стандарт, пусть даже в форме отвлеченно декларированного идеала, указывает тем самым и на недопустимое, то есть запретное. Любое нормирование, иными словами, представляет собой ограничение конкретных действий обобщенным опытом таких действий, в мо-

рали и аналогичных ценностно-регулятивных системах - аксиоматизированным опытом культуры. В области социальной этики, ключевые представления которой связаны с правами и обязанностями (обязательствами) человека, индивидуальная свобода личности во многом выражается в уважении к чужой свободе, и это уважение заключается в том, что личность накладывает определенные ограничения на собственные действия.

Шестое, взаимо- и само-ограничения, вменяемые моралью, указывают на ту ее особенность, что требования и нормы нравственности задают *форму волеия*. От человека прямо зависит, исполнит он требование или нет. Исполняя требование, он как бы сам провозглашает его. Впрочем, эта особенность неинституционализированных форм нормативной регуляции деятельности была понята задолго до дифференцированных дефиниций морали: "<...> Не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую" (Рим. 2:13-15). Вместе с тем все ограничения, которые человек добровольно накладывает на себя, и действия, которые он совершает во исполнение требования, имеют моральный смысл при том неизменном условии, что он действует в уверенности своей правоты.

Таким образом, сколь непривлекательной ни была рестриктивная концепция морали, именно она в различных своих вариантах содержит идеи упорядочивания, взаимодействия, договора, свободы и противостоит своеправию, произволу.

Согласно другой этико-философской традиции, мораль предстает как дихотомия *добра и зла*, как такая сторона деятельности, в которой проявляются стремление человека к добру и отвращение от зла. При таком подходе к морали теоретика интересует не то, каким образом мораль действует, каков характер требования, какие социальные и культурные механизмы гарантируют

его реализацию, каким должен быть человек как субъект нравственности и т.п., а то, что совершает человек, к каким результатам приводят его поступки. Другое дело, что идея добра непременно наталкивает на вопрос о том, как "производится" добро, но это именно другое дело, вторичный, подчиненный вопрос. Утилитарианство¹ (в широком значении этого понятия) усматривает достоинство своего подхода в том, что оно, в отличие от "формального" кантианства, имеет, что предложить человеку в качестве положительного нравственного закона. Однако содержательность указания на добро и зло в нормативной этике довольно относительна. Если принять во внимание разнообразие нравственных принципов, которые берутся за основу при определении добра (добро как наслаждение, прибыль, польза, общее благо, слава, солидарность, совершенство, человечность и т.д.), станет ясно, что определение морали через противоположность добра и зла задаст методологический принцип, направление исследования. Само добро необходимо еще содержательно прояснить; это - не "конечное" понятие морали (морального сознания и этики) и его необходимо соотнести с более общими принципами, с идеалом.

Более определенное понятие морали устанавливается на пути соотношения добра и зла с теми общими целями-ценностями, на которые человек ориентируется в своих действиях. Это возможно на основе различения частного и общего блага и анализа разнонаправленных интересов (склонностей, эмоций) человека. В этом случае моральность усматривается, во-первых, опять-таки, в ограничении эгоистической мотивации общественным

¹ Целесообразность восстановления этого непривычного для современного русского читателя термина оправдана необходимостью различения морально-философской традиции, берущей начало от И.Бентама и Дж.С.Милля и использующей понятие пользы (utility) в смысле счастья, и системы моральных воззрений, основанной на принципе пользы, - утилитаризма.

договором, или разумом (Т.Гоббс), во-вторых, в разумном сочетании себялюбивых и благожелательных склонностей (Шефтсбери считал, что и те, и другие склонности изначально присущи человеку, то есть одинаково естественны), в-третьих, в отказе от эгоизма и исключительно альтруистической самореализации (А.Шопенгауэр).

Эти дистинкции оказываются продолженными в метафизических прояснениях природы человека и сущностных характеристиках его бытия. Человек двойствен по природе (эта идея может высказываться в концептуально различных формах), и пространство морали открывается по ту сторону этой двойственности, в борьбе имманентного и трансцендентного начал (обыденного и духовного, эмпирического и идеального, дьявольского и божественного, суетного и вечного). Августин, Кант или Бердяев, каждый по-своему, размышляя над этой проблемой, пытались разрешить ее именно как ключевую этическую проблему и усматривали, таким образом, основной вопрос морали, во-первых, в самом факте этого внутреннего противоречия человеческого существования и в том, как этот факт оборачивается в возможности его свободы, а во-вторых, в том, как человек в конкретных деяниях по поводу частных обстоятельств может реализовать общий, идеальный принцип морали, каким образом вообще человек приобщается к *абсолюту*.

Таковы наиболее типичные, хотя, повторяю, не типологизированные, но только перечисленные представления о морали, встречающиеся в истории моральной философии и в более или менее явном виде присутствующие в современной западной, равно и советской литературе. Такое перечисление, в котором мыслительный материал разных эпох сочленяется по рубрикам, выделенным в соответствии с задачами отдельного исследования, несет в себе элемент интеллектуального произвола. В одной из известных своих работ Э.Макинтайр сетовал на то, что моральных философов

прошлого часто воспринимают как участников одной дискуссии по поводу в общем одного предмета, рассматривая Платона, Юма, Милля, да и еще себя самого, автора исследования, как современников, забывая, что Платон жил в Афинах, а Юм был шотландцем². Слова Макинтайра о "в общем одном предмете" очень важны, поскольку история моральной философии такова, что *понятие морали* в принятом сегодня или близком ему виде вырабатывается относительно поздно, и строго говоря, у Платона, Августина или Монтеня не было представления о морали, которое на концептуальном уровне может быть соотнесено с кантовским или миллевским. Такое соотнесение - результат не только реконструкции, но известной модернизации допоевропейской этической мысли. Как следствие этой процедуры развитие моральной философии предстает в виде действительно единого историко-мыслительного процесса, действующие лица и герои которого, конечно, не современники, но собеседники, участники диалога, точнее, коллоквиума, в который, кстати говоря, уже успел включиться и сам Макинтайр. Предложенное выше перечисление различных представлений морали - отзвук этого коллоквиума, засвидетельствованный здесь с целью указать на те контранункты в истории философской мысли, которые положительно или отрицательно определили основные мотивы предлагаемого исследования.

2. Функциональный и субстанциальный подходы к анализу морали

В традиционной европейской философии анализ моральных явлений (того, что на протяжении последних трех веков было обозначено понятием "мораль") явно

² См.: MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*. Univ. of Notre Dame, 1984. P. 11.

или неявно базировался на выяснении природы морали (то есть ее объективных источников, характера ее внутренних и внешних проявлений, того, что говорит она человеку о должных и добрых деяниях). Возьмем ли мы Аристотеля, Хатчессона или Канта, мы увидим, что анализ *форм* существования и функционирования морали всегда сочетался (даже у Канта!) с рассмотрением ее *содержания*, определением того, что человек должен делать и как он должен жить. С развитием в XIX и в особенности XX веках методологии частных гуманитарных и социальных наук - социологии, антропологии, социальной психологии, - а также с освоением огромного по разнообразию культурно-исторического, этнографического материала, доминирующими стали вопросы функционирования морали. Именно формы актуализации морали в требованиях, суждениях, мотивах представляли в качестве субстрата единого исторического развития нравственности. Содержание же требований, суждений, мотивов относилось более к области субъективного, социально или даже ситуативно детерминированного, исторически и/или культурно изменчивого, стало быть того, что не может рассматриваться как предмет *научного* изучения философской этикой, что является предметом этнографии, сравнительной или исторической социологии. Содержание морали было таким образом отнесено к нравам, спутано с правами.

Впрочем, когда речь идет о морали, вообще о культуре, механизмах ее наследования, индивидуального и индивидуально-массового воспроизведения, изменения и обогащения, понятия "*содержание*" и "*форма*" требуют дополнительного осмысления. "Механизмы" морали и, шире, культуры, носят обобщенный, универсализированный характер, они "сконструированы" таким образом, что могут применяться различными лицами в различных обстоятельствах. Именно благодаря тому, что одинаковые механизмы применяются в различных ситуациях, одни и те же правила (нормы, установления)

актуальны в отношении различных действий, становится возможным единое пространство морали, культуры вообще; многообразие охватывается единством. Поэтому моральное или культурное действие (можно говорить и об операции, технических приемах, специфицировав проблему в отношении практической культуры как системы навыков) является таковым не в силу того, что некто совершил это действие; ведь некто мог стремиться к своим частным целям, и действие лишь случайно совпало с тем, что требуется культурой. Действие морально, культурно лишь в контексте морали, культуры. Понимание этого давно выработано в истории мысли, хотя в отечественной литературе последних десятилетий оно было более ассимилировано в философско-культурологических, нежели этических исследованиях³. В характерной форме, хотя и не специально, решался этот вопрос Аристотелем: проводя различие между добродетельными действиями и "прочими искусствами", он указывал, что добродетельным, в частности справедливым и благоразумным, является поступок, совершаемый не просто потому, что человек уже почерпнул какие-то знания о таких поступках, а благодаря *навыку* совершать такие поступки, и именно *навыку* совершать справедливые и благородные поступки - совершать их сознательно, преднамеренно и последовательно. Концептуально разработал эту проблему Кант, что выразилось в его тезисе о том, что сущность морали состоит не в содержании, не в материи поступка, то есть не в том, что собственно человек совершает и к каким целям стремится, а в том, как, какой нормой поступок управляется, то есть в его форме.

³ В этическом ракурсе этот вопрос специально и по различным поводам рассматривал *О.Г. Дробницкий* (См.: *Понятие морали. Историко-критический очерк*. М., 1974.). См. также: *Баткин Л.М.* *Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности*. М., 1989.

Правда, различие между формой и содержанием отнюдь не совпадает с очевидной границей между нормой (требованием), с одной стороны, и деянием - с другой. Это различие подвижно и относительно. Возьмем для примера слова В.С.Соловьева: "Христианский принцип обязанности, или нравственного служения <...>"⁴. В *этическом* плане отношения обязанности формальны. Они без сомнения содержательны, если рассматривать их в рамках общего исследования человеческих взаимоотношений, одну из разновидностей которых они представляют. Между индивидами *N* и *M* может не быть никаких отношений или могут быть какие-то отношения. Во втором случае это могут быть негативные отношения, отношения непримиримости и вражды, либо же позитивные отношения, которые условно можно назвать отношениями взаимозависимости. Последние могут управляться материальным интересом, чувственным влечением, дружественностью, а также, наряду с прочим, обязанностью, которая предполагает отношения, весьма специфические по сравнению с названными отношениями. В этом сопоставлении обязанность выступает как *содержательно* определенное отношение. Но достаточно уточнить, о какой обязанности идет речь, что и делает в вышеприведенной цитате В.С.Соловьев: *христианский принцип обязанности, обязанность служения*, как отношение обязанности окажется лишь формой, которая наполняется определенным содержанием и предстает в виде принципа, отличного от других принципов, например, принципа чести. В то же время, принцип служения задает своим содержанием определенные рамки практическим действиям, но управляет действиями опосредствованно, через варьирующийся набор рекомендаций и норм. Иными словами, он *содержателен* как принцип действия, но как принцип задает рекоменда-

⁴ Соловьев В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 271.

дациям и нормам, непосредственно регулирующим поступки людей, *форму*, наполняющуюся разнообразным в зависимости от социальных, житейских, индивидуальных обстоятельств содержанием.

Современная этика как правило отвлскается от этой динамики содержания и формы и останавливается на анализе нравственных форм, интересуясь тем, как они действуют, какую роль играют в жизни общества и человека, каким образом утверждают себя в отношениях между людьми и т.д., иными словами, как мораль функционирует. Возможно, отталкиваясь от кантовского различения формы и материи деяния, моральная философия выработала парадигму, согласно которой мораль - это и есть совокупность признаков функционирования морали как особого феномена, отличного от феноменов аналогичного рода. Как бы ни понималась мораль - как способ нормативной регуляции, как социальный институт, как язык суждений, как способ познания и т.п., - всегда речь идет о том, как мораль функционирует, то есть каковы ее механизмы, каков ее "инструментарий". Если мораль, к примеру, понимается как способ регуляции поведения людей, то возникает задача показать, какова форма моральных требований, как эти требования предъявляются, как они обосновываются, как обеспечивается их действенность. Если мораль понимается как тип высказываний, или язык суждений, значит необходимо раскрыть природу этих суждений, сравнив их с суждениями других видов. Если мораль понимается как способ познания, предстоит показать, каковы особенности этого познания, то есть каков субъект и объект познания, характер знания, его категориальный аппарат и т.д. Все специфические характеристики так или иначе понимаемой морали содержательны, но направлены они на раскрытие особенностей функционирования морали, то есть особенностей форм ее существования во взаимодействии с рядом разнообразных внешних факторов.

Ценность функционального подхода сама по себе не вызывает сомнения. Этот подход позволяет проанализировать объект исследования в целостности, в контексте его связей с объектами иного вида⁵, однако при этом внутреннее содержание объекта отходит на задний план. Функциональный подход целесообразен, когда познавательная задача заключается в выяснении "механики" действия объекта. В изучении морали этот подход может удовлетворить социолога, интересующегося особенностями действия нравственных норм в сравнении с нормами другого рода, или психолога, желающего понять характер мотивации личности в ситуации морального выбора или в ситуации пруденциального выбора; можно предположить такой интерес у политолога, раскрывшего, что в решении политических задач целесообразна активизация у граждан "морального пафоса". Моральный же философ вставший на путь функционального исследования нравственности, останется лишь около нее. Хотя можно будет с уверенностью сказать, что он понял "пружины" и "приводные ремни" нравственности, - ее "двигатель", ее *душа* останутся для него тайной.

При функциональном подходе не представляется возможным теоретически прояснить ценностно-императивную предметность морали, критерий моральности⁶.

⁵ См.: Марков Ю.Г. Функциональный подход в современной науке // Вопр. философии. 1981. № 8. С. 148; см. также: Судачков К.В. Функциональная система // Вопр. философии. 1984. № 10. С. 73-78.

⁶ В советской этике, в той ее части, которая все-таки была связана с рассмотрением содержательных проблем, теоретический вопрос о критерии морали был подменен идеологическим вопросом о критерии коммунистической нравственности, или вопросом о том, что служит построению нового общества. В самой же идеологии произошла подмена иного рода: вопрос о критерии морали свелся к вопросу о лояльности властям. Идеология выполнила свою роль, внесла содержательную определенность в рассуждение о морали, точнее, *околоморальное* рассуждение, - но

Правда, концепции морали, авторов которых интересовало в первую очередь то, как мораль функционирует, каждая по своему содержали критерий морали. Так, в рамках понимания морали как способа социальной регуляции поведения к морали относились поступки, отношения, суждения, в которых человек выступал как свободный агент, или которые предполагали свободу человека. Эта интегральная характеристика морали конкретизировалась в связи со статусом морали, особенностью присущих ей требований и санкций, сферой их действий и т.д.

В отечественной литературе эта концепция была последовательно и теоретически обоснованно представлена О.Г.Дробницким. Но и здесь критерий морали относится больше к тому, как функционирует мораль, нежели к тому, что она есть по своему содержанию. Сам О.Г.Дробницкий неоднократно ставил вопрос *о содержательно-теоретическом определении морали*⁷. Но как он понимал такое определение? Во-первых, теоретик должен отказаться от определения морали через ее соотношение с такими известными моральными понятиями как "долг", "добро", "совесть", "моральный принцип", от обращения к "самодостоверностям" "первичных данных" обиходного опыта; сам этот опыт предстоит еще понять на основе научно понятой морали⁸. Во-вторых, теоретическое понятие морали должно быть выведено из теории же, из специализированного познавательного опыта [социальной] науки. В качестве такового для Дробницкого выступили результаты метаэтических исследований (главным образом западных философов морали), на основе которых он пришел к выводу, что а) родовым по отношению к морали является способ нормативной регуляции, б) эта регуляция включает особые формы

за счет выхолащивания этического содержания этого рассуждения.

⁷ Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 122, 222, 227.

⁸ Там же. С. 123, 126.

предписаний и санкций, в) особую форму сознания, г) характерные - предписательные и д) универсализуемые - суждения⁹, которые в своей ценностно-оценочной форме отличны от пруденциальных суждений¹⁰. Но это - чисто формальные определения морали. Поэтому, в-третьих от них надо перейти к содержательно-теоретическому изучению природы морали, то есть к изучению ее в контексте общественных отношений и закономерностей; теоретическое выведение, концептуальное объяснение и обоснование морали должно быть дополнено гуманитарным воззрением на человека¹¹. Иными словами, содержательность в определении морали привносит принцип историзма, позволяющий конкретизировать абстрактные формальные констатации относительно морали на широком культурно-историческом материале.

Развивая эту методологическую установку, О.Г.Дробницкий пришел к следующим суммарным признакам морали как системы требований, осуществляющих нормативную регуляцию поведения¹². Это - а) неинституциональная регуляция, б) в процессе которой осуществляются действенно-регулятивная, мировоззренческая, идеал-полагающая, духовно-критическая функции морали, в) в ней обнаруживается особая роль сознания и субъективного мотива, в частности,

⁹ Р.Хэар (R.Hare), на которого Дробницкий опирался в данном вопросе, характеризовал моральные суждения как прескриптивные, универсализуемые и приоритетные, или доминирующие (overriding). Эта концепция была обоснована Хэаром в "The Language of Morals" (Oxford, 1952) и уточнена в "Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point" (Oxford, 1981).

¹⁰ См.: Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 131-133.

¹¹ Там же. С. 135, 222.

¹² Приводимые далее признаки морали в обобщенном виде представляют результаты исследования, проведенного Дробницким. В разных работах и разных местах "Понятия морали" он предлагает варьирующиеся признаки. См., в частности: Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 264-283.

г) используются идеальные по характеру санкции и актуализируются мотивы "незаинтересованности" (в пруденциально-прагматическом смысле слова), д) в требованиях морали отражен разлад между должным и сущим, они направлены на разрешение этого противоречия, е) моральная регуляция предполагает автономию субъекта по отношению к "внешне-эмпирическим и групповым воздействиям", ж) а также способность личности к "самозаконотворчеству", з) и особую форму личной ответственности, и) моральное требование универсально, а моральное суждение универсализуемо.

По родо-видовой спецификации данное определение морали содержательно. Однако это - содержание, *внешнее* морали. Переход от абстрактных определений к конкретным, или, как сам Дробницкий рассматривал эту процедуру, переход от формальных определений к содержательно-теоретическим, фактически выразился в уточнении первоначальных родовых характеристик путем прояснения видовых признаков морали. Учитывая уровень отечественной этической мысли рубежа 60-70-х годов, эта работа была выполнена мастерски, если не сказать виртуозно, и как таковая еще долго будет представлять несомненный интерес. Но при таком подходе действительное ценностно-императивное содержание морали осталось за рамками исследования.

Ограниченно функциональный анализ морали, не доведенный до рассмотрения ее ценностно-императивного содержания, не позволяет последовательно специфицировать и *формально-теоретическое* определение морали. Выделенные признаки морали как системы требований встречаются в описаниях, предлагаемых разными авторами по отношению к науке и научному знанию, к художественному творчеству, вообще индивидуально-неподражательному образу жизни. Интересные параллели можно обнаружить при сопоставлении морали (в данном функциональном определении) с педагогическим творчеством, с отношением художника к

миру. Статус человека в морали по своему характеру оказывается поразительно близким статусу творца (ученого, художника, предпринимателя), если отвлечься от отдельных черт, связанных с поприщем, на котором творец осуществляет себя. Здесь нельзя провести четкой границы между "человеческим творчеством" и "человеческой моралью", по тем критериям, которые были выделены Дробницким. Антитеза должного и сущего характеризует бытие человека в культуре, как и любую идеал-полагающую деятельность. Автономия, самодетерминация, свобода - свойства личности, причем если брать эти свойства в определенности, предложенной Дробницким, личности как члена гражданского общества (проблема внутренней свободы в этом описании отступила на второй план). Идеальность отличает санкцию в морали от санкций, присущих регулятивам иного рода, но если обратиться к столь разным феноменам общественной жизни, как искусство, идеология, общественное мнение, мы увидим здесь тот же самый идеальный характер воздействия на индивида¹³. Г.Башиляр, к примеру, в ряду признаков *рационализма* как способа мышления и деятельности в области *науки* выделял такие, как активность, новаторство и антидогматизм, критичность, аксиоматичность (т.е. опора на определенные иерархизированные принципы и, следовательно, *свобода* в рамках этих принципов)¹⁴.

Все это - не просто совпадения. Как выше было отмечено, мораль в ее современном, знакомом нам образе является плодом Реформации, осмысленным и философски обобщенным новоевропейской культурой. Но

¹³ Ср.: Ильенков Э.В. О свободе воли // *Вопр. философии*. 1990. № 2. С. 72; Мотрошилова Н.В. Наука и ученые в условиях современного капитализма. М., 1976. С. 103; Сартр Ж.-П. Заметки о литературе // *Вопр. философии*. 1980. № 4. С. 111; Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии. М., 1986. С. 64.

¹⁴ См.: Башиляр Г. О природе рационализма // *Новый рационализм*. М., 1987. С. 284-383.

личность (как автономная и самосознательная личность) исторически возникает в эту же эпоху. Мораль как мораль автономной личности была философски обоснована Кантом. А кантовская традиция оказала очевидное влияние как на тех современных западных теоретиков морали, на которых ориентировался Дробницкий, так и на самого Дробницкого. В конце XVIII столетия вполне понятна первостепенность задач обоснования универсальности и автономности морали. Характерно, что Хэар, как и многие другие аналитические моральные философы, предпринимал решительные шаги по обогащению кантианства утилитарианством (посредством введения в анализ моральных суждений идеи предпочтения-preference); аналогичным образом Дробницкий попытался ввести позитивные результаты кантовского анализа морали в контекст марксистской социальной философии. Однако установка на исследование *способов* существования и действия морали, при всей важности полученных теоретических результатов в понимании механизма морали, не позволила дать ответ на вопрос, какие потребности лежат в основе морали и на что именно (а не только как) она ориентирует человека.

Если функциональный подход к морали недостаточен, то в чем должен заключаться противоположный ему, *субстанциальный* подход, призванный вскрыть и объяснить *содержание* моральных форм? Один из возможных ответов на этот вопрос находим в книге Б.Герта, также не удовлетворенного преобладанием в этической литературе формальных определений нравственности. Согласно Герту, содержание морали задается действиями, которые регулируются моральными правилами¹⁵. Таковы убийство, обман, кража, прелюбодеяние, которым соответствуют правила: "*Не убивай*", "*Не лги*", "*Не кради*", "*Не прелюбодействуй*", а также:

¹⁵ См.: Gert B. *Morality. A New Justification of the Moral Rules*. N. Y.; Oxford, 1988. P. 67.

"Исполняй обещания", "Не обманывай", "Не причиняй страдания" и т.д.

В раскрытии понятия морали Герт идет путем, от которого предостерегал Дробницкий, указывая на опасность тавтологии в случае, если мораль определяется через моральные же понятия и феномены моральной жизни. Но дело не только в этом. Определяя мораль через указание на моральные правила, Герт не задастся вопросом, что делает эти правила моральными. Имея правила, можно определить, какие действия включены в мораль. Относительно же правил остается предположить, что они отнесены к моральным лишь на основании традиции или мнения самого обыденного сознания.

Возьмем, к примеру, заповедь, которая безусловно воспринимается как моральная: *"Помогай слабым"*. Можно ли сказать, исходя из ее содержания, моральная она или нет? Однозначно ответить на вопрос, свидетельствует ли исполнение данной заповеди о том, что она включена в моральную систему норм или что субъект, ее осуществляющий, является моральным, нельзя. Один помогает слабым, считая, что выполняет Божью заповедь, а все заповеданное Богом надо исполнять хотя бы для того, чтобы спастись. Другой помогает слабым, видя в этом исполнение определенного социального авторитета, имеющего к тому же власть воздавать по вине и заслугам. Третий помогает, понимая, что это престижно, что это ценится людьми, причем помогает так, чтобы это было заметно, помогает демонстративно, в надежде на одобрение, помышляя о хорошем мнении людей о себе. Четвертый помогает, понимая, что "от сумы и от тюрьмы...", так что завтра и он может оказаться слабым, и тогда ему помогут. Пятый помогает по настроению. Шестой оказывает помощь потому, что видит в этом выражение человечности, просто учтивости. При этом шестой-А поможет, если сможет, то есть если у него есть деньги, которые он считает лишними, время или силы; а шестой-Б - поступиться своим интересом, примет на

себя ответственность за другого, включиться в судьбу другого, как говорится, "отдаст последнюю рубашку".

Итак, перед нами одна и та же заповедь и один и тот же поступок, однако различие в мотивах, по которым совершастся действие, внешне отвечающее определенному стандарту, даст нам в данном случае вместо одного шесть-семь различных поступков. С философской точки зрения, поступок сам по себе, "по природе" не является моральным. Моральность определяется контекстом. Правда, в данном случае можно сказать, что заповедь приведена в свернутом виде, предполагает же она, что следует помогать слабым, именно проявляя заботу о них, жертвуя своим интересом. Но это - дополнение, которое не столько уточняет заповедь, сколько указывает на другую, более общую, в которой дан фундаментальный принцип морального действия вообще. Теоретик, придерживающийся функционального метода в этике, сказал бы, что правило становится моральным благодаря своему содержанию, к горое определенным образом обосновано, вменено, санкционировано, что деяние становится моральным в силу определенного характера мотивации и рефлексии, так же и суждение морально не только по своему предмету и используемой лексике, но и по своей логике: это универсализуемое, предписательное, приоритетное суждение. Мы видели, что теоретик-функционалист достаточно методологически вооружен, чтобы оспорить эмпирика. Однако его теоретических средств недостаточно, чтобы выйти на содержание морали даже на том уровне, на котором работает эмпирик-субстанциалист.

Заслуживает внимания еще один опыт определения морали посредством указания на ее содержание, - опыт, который в различных вариантах был развит в отечественной литературе. Речь идет о мнениях и концепциях, судьба которых, увы, сложилась незавидно: с одной стороны, они подверглись идеологической критике за "абстрактный гуманизм" и "внеклассовый подход", а с

другой - методологической, условно говоря, критике за морализирование и теоретическую легковесность. Я имею в виду в первую очередь работы Я.А.Мильнера-Иринина, а также Г.Д.Бандзеладзе, В.А.Блюмкина и Г.Н.Гумницкого¹⁶ и др., которые увидели в морали прежде всего *человечность, гармонию интересов, солидарность*. Однако находясь в русле коммунистического мировоззрения (или в атмосфере господства коммунистических взглядов) они не смогли последовательно развить взгляд на мораль как сферу *универсальных* (общечеловеческих) ценностей и, главное, теоретически объяснить мораль как солидарность и человечность. Работы этих и близких им авторов написаны торжественным, насыщенным высоким моральным пафосом языком, однако мораль в них всего лишь постулируется, но не выводится. В рамках самого морального сознания моральные ценности и представления в самом деле априорны и интуитивны, однако перенесение этих черт в этику чревато морализированием.

3. Методологические установки исследования

Антитетичность функционального и субстанционального подходов определяется различными социально-философскими контекстами этического исследования. При функциональном подходе предполагается, что нормативное содержание морали исторически изменчиво, и ее природа заключается в особых формах детерминации поведения человека, которые в различные эпохи оказываются задействованными в отношении различного со-

¹⁶ См.: Мильнер-Иринин Я.А. *Этика, или Принципы истинной человечности*. М., 1963; Бандзеладзе Г.Д. *Этика (Опыт изложения системы марксистской этики)*. Тбилиси, 1973; Блюмкин В.А., Гумницкий Г.Н. *О понятии морали // Что такое мораль*. М., 1988. С. 12-23.

циально-культурного содержания. При эмпирически-субстанциальном подходе предполагается, что мораль воплощена в сумме определенных по содержанию правил, механизмы действия которых изменяются от эпохи к эпохе, но смысл которых от этого не меняется. Посвоему этот подход также формален в той мере, в какой моральная идентификация действий и характеров ставится в зависимость от их соответствия правилу, мотивы же и ценностные ориентиры их исполнения во внимание не принимаются. Следовательно, установка на содержательный анализ морали не получает последовательного развития.

Для конструктивного разрешения этой дилеммы, конечно, недостаточно констатировать неудовлетворительность каждого из этих подходов в отдельности и необходимость их синтеза. Здесь требуется смена исследовательских установок и существенное уточнение как функционального, так и субстанциального подходов, на основе чего этот синтез то-лько и может быть осуществлен.

Во-первых, построение концепции морали должно базироваться на принципиальном единстве теоретической и нормативной этики. Анализ природы морали, особенностей ее функционирования, с одной стороны, и всего многообразия императивно-ценностных элементов нравственности, с другой, должен быть соотнесен с конечными целями и высшими ценностями человеческого существования.

Во-вторых, анализ различных в истории мысли моральных учений (не только доктринально оформленных и философски обоснованных) показывает, что так или иначе в качестве фундаментальных моральных ценностей выдвигались примиренность, взаимопонимание, солидарность, милосердие и, соответственно, ключевыми нравственными императивными считались классически выраженные в Новом Завете *золотое правило*: *"Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди,*

так поступайте и вы с ними" (Мф. 7:12) и заповедь любви: "Возлюби ближнего своего, как самого себя" (Мф. 22:39). Хотя на основе обычного нравственного опыта названные императивы и не воспринимаются как кардинальные, именно они прямо или модифицированно встречаются в текстах фактически всех, исключая ранние, культур; именно они положительно коррелируют с теоретическими выводами философской этики. Даже если взять одну из наиболее общих контroversий современной этики - кантианство и утилитарианство, эти формулы, разумеется, в разных обрамлениях, будут приемлемы как при одном, так и при другом варианте объяснения и обоснования морали.

В-третьих, как показывает анализ истории этики, в философских дискуссиях о морали, тогда, когда участники ориентировались не на критику морали и нравов, а на выяснение положительного смысла нравственности, в качестве целей и высших ценностей рассматривался тот комплекс идей, который отражает основанную на высших духовных принципах человеческую общность, межличностное единение и, шире, единение человека с миром, Богом, Природой, а также пути и условия осуществления этого единения. Эти идеи не так явно прочитываются в античности, но с развитием христианства образ морали как сферы (пути) человеческого единения легко просматривается во всех этических (этико-гуманистических и философских) рассуждениях. Следует отметить, что вывод о доминирующем в истории моральной философии понимании морали как гармонии человеческих отношений, единении людей, основывается на определенной реконструкции историко-философского материала, то есть исследовательской работе того же порядка, что и получение обобщающих формально-теоретических характеристик морали, как, к примеру, формы регуляции.

В-четвертых, источники и формальные характеристики морали устанавливаются на основе ее фундамен-

тального императивно-ценностного содержания. Соответствующая методологическая процедура заключается в выяснении а) тех индивидуальных и социокультурных (в широком смысле слова) потребностей, которым могут отвечать базовые нравственные императивы, и б) тех условий, в которых эти потребности могли сформироваться.

В-пятых, в контексте дилеммы абсолютного и относительного названные императивы задают абсолютное содержание нравственности, которое реализуется в исторически и культурно изменчивых формах.

В-шестых, задача теоретического определения морали заключается в раскрытии социально-культурного и этического содержания этих императивов и выяснении тех практических форм, посредством которых эти высшие нравственные требования осуществляются в поведении, образе мысли и жизни людей.

Эти методологические установки являются основой для предлагаемого анализа нравственности. Опираясь на предварительно выявленное содержание морали, я попытался объяснить объективные источники морали, или говоря другими словами, потребность в морали. Этому посвящена первая часть, в которой рассматриваются: аргументы и соответствующий материал, касающийся природных предпосылок морали, если о таковых вообще можно говорить; социально-исторические источники морали и "антропологический", точнее, философско-антропологический базис морали. Во второй части, состоящей из одной главы, предлагается позитивное понятие морали, данное через противоположность ее универсальных и партикулярных определений. В третьей и четвертой частях рассматривается содержание морали на материале ее базовых ценностно-императивных систем, основывающихся на принципах наслаждения, пользы, личного совершенства и милосердной любви.

Часть I

Начиная рассмотрение морали с выяснения ее источников, я не ставлю перед собой задачу показать историческое становление морали и вижу различие между исследованием естественно-исторического происхождения нравственности и исследованием принципиальных условий ее возникновения, ее воспроизводства и существования, ее неизбыточности. Проследить исторический процесс становления морали можно лишь на материале исторической этнографии, палеопсихологии, антропологии, социолингвистики, истории литературы; выявление же принципиальных условий, или предпосылок морали возможно в рамках философской этики. Собственно говоря, обращение к предпосылкам морали позволит обозначить ее пространство, тот план жизни, в котором вообще уместно говорить о морали. Эти условия - природные (биологические), социально-исторические, антропологические, психологические - и будут рассмотрены в этой части.

Глава 1

От природы к обществу

Согласно одной из распространенных точек зрения, мораль, в отличие от других, близких ей социокультурных явлений, коренится в природе человека, и иными средствами (социальными, культурными) решает те же задачи, которые решаются благодаря биологическим механизмам на более низких ступенях развития жизни. Продолжение рода, забота о слабых и больных, взаимо-

помощь, сотрудничество, солидарность, самоотверженность, - все эти черты широко встречаются в мире животных, в особенности высших и "общественных" (то есть живущих в стаде, стае). В последние сто пятьдесят лет, после появления теории эволюции Ч.Дарвина, это мнение как будто получило научное подкрепление. Но даже независимо от этого биологизаторские, натуралистические установки обыденного образованного, сориентированного на научное знание, сознания представляют собой обобщения интуиций повседневной жизни. Хотя философы и утверждают, что моральные суждения и решения опосредствованы разумом, сознанием, чувством ответственности, - в индивидуальном опыте мораль дана как бы непосредственно, она не требует размышлений, специальных решений, она как будто известна с самого начала, почти от рождения; она дремлет в человеке и пробуждается в нужный момент. Говоря языком религии, "мораль - от Бога", говоря же языком науки, "мораль - от Природы". Оснащенное этими установками сознание восприимчиво к биологическим, тем более генетическим выкладкам в теории морали, но оно, в свою очередь, и питает подходы к объяснению морали с позиций биологии.

Два момента особенно интересны в этом опыте. Первое: сколько бы ни говорили о нравственном воспитании, процесс нравственного развития личности остается неуловимым и скорее даже противоречащим тем усилиям, которые предпринимаются с целью воспитания, и по крайней мере во многом независимым от них. Второе: в поведении животных, особенно домашних и диких, живущих в сообществах, наблюдается множество явлений и устойчивых зависимостей, которые легче всего "объясняются" с моральной точки зрения - как действия, как поведение, обусловленные совместной жизнью, направленные на поддержание этой совместности. Эти констатации являются общепризнаваемыми: не случайно предположения о природной основе поведения

человека и морали в целом высказывались на протяжении всей истории общественной мысли, за исключением тех периодов, когда доминирование теологических воззрений было исключительным.

В последние два-три десятилетия этические проблемы стали предметом обсуждения и анализа биологов. Благодаря достижениям эволюционной генетики и этологии был высказан ряд идей и концепций, которые как будто позволяют показать биологическую обусловленность, эволюционную предзаданность поведения человека, в частности таких моральных форм, как самоотверженность, забота, альтруизм¹.

Следует признать, что за редким исключением этики не готовы к обсуждению этических вопросов с биологами. Биологи же уверены, что готовы и профессионально подготовлены для этого, однако в действительности они обсуждают этические проблемы, не пересекая границ своих профессиональных территорий. Книга известного американского энтомолога Э.О.Уилсона, которую можно рассматривать как одну из вех в развитии современных исследований биологических оснований социального поведения, называлась: "Социобиология: Новый синтез"²; однако надо прямо сказать, *синтеза* в методологически-системном смысле этого слова так и не произошло.

В задачу данной работы не входит метаанализ, пусть и многообещающий, этой ситуации. Разнообразный материал эволюционной, в частности, социобиологической этики рассматривается лишь под углом зрения

¹ См., например: *The Sociobiological Debate: Readings on the Ethical & Scientific Issues Concerning Sociobiology*. N. Y., 1978 (далее при ссылках обозначается "SBD"); *Sociology & Human Nature: An Interdisciplinary Critique & Defense*. San Francisco, 1978; Карпинская Р.С. Никольский С.А. Социобиология: Критический анализ. М., 1983.

² *Wilson E.O. Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, 1975.

того, что он дает для понимания природы и происхождения морали.

1. Постулаты этического биологизма

Принято считать, что эволюционный подход в этике сформулировал Г.Спенсер, хотя основные идеи этого подхода были высказаны Ч.Дарвином, специально посвятившим проблемам морали и ее возникновения две главы "Происхождения человека". В них положение о природных, биологических предпосылках морали действительно вытекает из эволюционной теории, базирующейся на обширнейшем эмпирическом материале. Однако по существу Дарвин попытался естественнонаучно обосновать идею, высказывавшуюся до него многократно. Дарвин воспринял традиции философского эмпиризма и этического сентиментализма благодаря главным образом Д.Юму и А.Смиту, и в собственно этическом содержании своей концепции происхождения морали он несколько не выходит за рамки, заданные этими мыслителями.

Основные идеи Дарвина относительно условий развития и существования морали заключаются в следующем: *во-первых*, общество существует благодаря социальным инстинктам, которые животное (и человек) удовлетворяет в обществе себе подобных; отсюда вытекают и симпатия, и услуги, которые оказываются ближним. Дарвин добавляет - и с этической точки зрения это очень важно - что услуги у животных "ни в коем случае не распространяются на всех особей данного вида и ограничиваются членами одной и той же общины"³. *Во-вторых*, социальный инстинкт преобразуется в нравственность благодаря высокому развитию душевных спо-

³ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. СПб., б.г. С. 87.

способностей; поэтому не только инстинкты, но и возникающие на их основе *"образы всех прошлых действий и любовь"* выполняют, если так можно сказать, контролирующую роль, побуждая человека к поступкам, направленным на поддержание совместной (общественной) жизни и препятствуя доминированию каких-либо иных инстинктов над социальными. В-третьих, у человека сильнейшим фактором поведения стала речь, благодаря которой оказалось возможным формулировать требования общественного мнения (требования общины); но и здесь одобрение и неодобрение определенных поступков покоится на симпатиях, непосредственно обусловленных общественным инстинктом. Наконец, в-четвертых, *"привычка"* играет важную роль у каждой особи, *"социальный инстинкт и симпатия укрепляются привычкой"*⁴. В этих четырех положениях Дарвин сформулировал существенные постулаты биологистского подхода к объяснению предпосылок и происхождения морали: а) природная основа, б) высокое, по сравнению с животными, развитие психики и интеллектуальных функций, в) способность к членораздельной и развитой речи, г) подкрепительная роль социальных механизмов (к которым следует отнести и способности к обучению и воспроизведению).

В видоизмененной форме современные биологистские теории морали принимают все эти постулаты, главный из которых заключается в том, что человечество проходило в своем становлении групповой отбор на моральность, в частности, альтруизм. Другое дело, что эта исходная позиция раскрывается по-разному в классической эволюционной теории, в этологии или в социобиологии⁵. Классическая эволюционная теория

⁴ Дарвин Ч. Цит. соч. С. 87-88.

⁵ Ю.М.Плюснин подчеркивает, что с конца XVIII - начала XIX вв. науки о поведении переживают хронический эпистемологический кризис, и возникновение эволюционной теории, этологии,

говорила о качестве необходимых для выживания или размножения особей или группы, которые отбираются в ходе эволюции. Этология, исходя из генетической обусловленности поведения животных и человека, стремилась к тщательному, детальному изучению психофизиологических механизмов поведения. Социобиология⁶ же раскрывает конкретные генетические механизмы эволюционного отбора.

2. Социобиологические сюжеты в этике

Рассмотрим некоторые из этих механизмов. Одним из них является механизм обеспечения *совокупной приспособленности*, идею которой высказал У.Д.Гамиль-

социозтологии, социобиологи отражало предпринимаемые попытки решить, преодолеть сохраняющиеся в этих науках эпистемологические трудности. (Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990. С. 30-32).

- ⁶ *Социобиология* - дисциплина, оформившаяся в 70-е годы нашего века на базе синтеза эволюционной теории, этологии, эволюционной генетики, эволюционной экологии. Преимущественный интерес социобиологии, как это следует из самого названия дисциплины, состоит в изучении биологических основ социального поведения, или, при несколько ином акценте - генетико-средовых проблем поведения.

Говоря о социобиологии человека (дисциплины более узкой, чем социобиология популяций вообще), Э.О.Уилсон так представляет ее место в системе наук: "Если бы мы были зоологами с другой планеты и нам надо было составить полный каталог социальных животных на Земле, то при таком макроскопическом подходе гуманитарные и общественные науки оказались бы специализированными разделами биологии; история, биографическая и художественная литература - протоколами исследований поведения человека; а антропология в единстве с социологией образовала бы социобиологию одного из видов приматов" (Wilson E. Man: From Sociobiology to Sociology // SBD. P. 227).

тон⁷. Согласно классической эволюционной теории, механизмы приспособленности сориентированы на выживание особи. У этой теории были знаменательные социально-этические следствия: тенденции индивидуальной приспособленности должны были вести к утверждению эгоизма. Биология, таким образом, задавала как будто определенную линию в обосновании морали, которая не преминула получить распространение через развитие так называемого социального дарвинизма (основанного на эволюционной теории подхода к социальным, психологическим и этическим исследованиям, который на русском языке закрепился в лексеме "социал-дарвинизм" с явно выраженным идеологическим оттенком). С помощью эволюционной теории - с помощью науки! - объяснялись конкуренция с использованием любых возможных средств, жестокая эксплуатация, расизм и другие социальные явления, имеющие в массовом сознании однозначно негативную ценностную окраску. Распространенное столетие назад, но встречавшееся в нашей популярной литературе еще в 60-е годы словосочетание "зоологический индивидуализм" также было порождено социально-дарвинистскими аппликациями.

Надо сказать, что положение об индивидуальной приспособленности плохо согласовывалось с многократно наблюдавшимися фактами помощи, даже жертвенной помощи у животных. Но противоречие между фактами и положениями теории не было безысходным, - сама взаимопомощь стала рассматриваться как фактор эволюции. П.А.Кропоткин, и в этом он разделял позиции Дарвина, Спенсера, но главным образом К.Кесслера, рассматривал взаимопомощь как основной фактор эволюции: "Общительная сторона животной жизни играет гораздо большую роль в жизни природы,

⁷ *Hamilton W.D. The Genetical Evolution of Social Behavior // The Journal of Theoretical Biology. 1964. № 7. P. 1-16.*

чем взаимное истребление - писал он.- Взаимопомощь - преобладающий фактор природы <...>⁸.

По мнению Гамильтона, приспособленность особи, безусловно, имеет место, однако она подчинена приспособленности родичей, то есть совокупной приспособленности, на которую и направлен естественный отбор. Эта приспособленность обусловлена не выживанием особи, а сохранением соответствующего набора генов, носителем которого является группа родичей. Некоторая особь жертвует собою ради родных, поскольку половина от ее набора генов содержится у ее братьев и сестер, четверть - у братьев и сестер родителей, восьмая часть - у двоюродных братьев и сестер. Таким образом, проясняется смысл того, что эволюционисты называют альтруизмом: это такое индивидуальное поведение, которое увеличивает возможности приспособления и размножения родственной группы, при том, что соответствующие шансы индивида могут уменьшиться.

Речь идет о приспособленности не группы вообще, но группы родичей. Иными словами необходимо различать, как настаивают многие социобиологи и этологи, групповой отбор и отбор родичей. Так, В.П.Эфроимсон в статье "Родословная альтруизма" говорит о групповом отборе, продолжая традиции популяционной теории эволюции⁹. С позиций эволюционной генетики он есте-

⁸ Кротокин П.А. Этика. Т. 1: Происхождение и развитие нравственности. Пг.; М., 1922. С. 13. См.: Он же. Взаимная помощь как фактор эволюции. Спб., 1905. Кротокин уделил столь большое внимание взаимопомощи, что на дальнем плане и у него самого, и у его последователей и комментаторов осталась идея о том, что взаимопомощь представляет собой важную, но одну сторону более общего отношения взаимозависимости. Другой его стороной является конкуренция, стремление к личному преобладанию и власти над другими, распространенные как в животном мире, так и среди людей (См.: Кротокин П.А. Этика. Т. 1. С. 197).

⁹ Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. 1971. № 10.

ственно делает вывод, что происходит отбор на альтруистичность: выживают те группы, у индивидов которых появляется и закрепляется генетическая структура, определяющая альтруистическое - помогающее, самоотверженное, жертвенное - поведение. Эта концепция вполне подпадает под идею совокупной приспособленности, однако она не отвечает генетическому содержанию теории, на этой идее основанной. К примеру, особь, обладающая "геном альтруизма", жертвует собой, обеспечивая приспособленность своих родичей, в большей или меньшей степени обладающих этим геном; однако это не исключает возможности того, что в данной группе есть особи с "геном альтруизма", которые будут пользоваться "альтруистами", обеспечивая себе лучшие возможности для выживания и размножения, а носители "альтруистического гена", таким образом, оказываются подверженными большему риску.

Р. Доукинс выдвинул концепцию "эгоистического гена"¹⁰, которая позволяет дать альтернативную интерпретацию теории совокупной приспособленности. Последняя относится исключительно к группе родичей, но при этом основным "агентом" отбора в процессе эволюции выступает не популяция, не группа, а некоторый набор генов, характерный для данной родственной группы. Особь является, по словам самого Доукинса, машиной для выживания гена, генетического набора. Альтруизм на уровне индивидуального поведения обрачивается генетическим эгоизмом, и как таковой превращается в видимость. Надо сказать, что и при этой

С. 193-213. Отметим, что данная статья была первой из очень немногих статей, написанных у нас с *этих* позиций. Характерно, что наиболее основательная в советской литературе работа, посвященная альтруизму, принадлежит именно генетику, а не этику.

- 10 Dowkins R. *The Selfish Gene*. Oxford, 1976. См. также: Гаузе Г.Ф., Карпинская Р.С. Эгоизм или альтруизм? // *Вопр. философии*. 1978. № 8. С. 145-150.

версии совокупной приспособленности возникает ряд эволюционных проблем, но их анализ не входит в задачу данной работы. Важно отметить, что более техническое, с генетико-теоретической точки зрения, уточнение в интерпретации проблемы альтруизма размывает, если не снимает саму проблему. Если скоро поведение рассматривается не как поведение личности, но всего лишь как имперсональная реализация генетического набора, всякие разговоры о морали теряют смысл.

Помогающее поведение как внутри группы, так и между представителями разных, то есть неродственных групп, а также между представителями различных видов получает объяснение благодаря еще одной концепции, которую выдвинул Р.Л.Триверс и которая получила название "*взаимного (reciprocal) альтруизма*"¹¹. Суть ее ясна из названия: одна особь оказывает содействие другой, полагая, что в свою очередь ей отплатят тем же. Здесь также возникает проблема эволюционного характера - как сохранять равновесие, какие могут быть гарантии против обманщиков. Как показывают наблюдения, есть некие данные, позволяющие животным судить о намерениях и целях "контрагентов". По свидетельству К.Пэйкера, изучавшего жизнь павианов-анубисов, "альтруисты"-помощники чаще всего оказываются реципиентами помощи. Аналогичные данные получены в ходе эксперимента Д.Примака и Дж.Вудрафа, выявивших способность шимпанзе адекватно отвечать на задаваемые человеком стандарты кооперативного, либо конкурентного взаимодействия¹².

Конечно, взаимный альтруизм, как он воспринимается с эволюционной точки зрения, близок скорее обмену услугами, чем альтруизму в этическом понимании. В то же время это не просто обмен, ибо потери и

¹¹ Trivers R.L. The Evolution of Reciprocal Altruism // SBD. P. 213-226.

¹² См. об этом: Мак-Фарленд Д. Поведение животных. Психобиология, этология, эволюция. М., 1988. С. 130, 455-456.

приобретения (трактуемые как понижение и повышение шансов соответствующих геноформ на сохранение и распространение) альтруиста, отнюдь не пропорциональны, не сбалансированы. Причем при внутригрупповой взаимопомощи непропорциональность увеличится при большем различии в возрасте альтруиста и реципиента.

Из сказанного, правда, нельзя еще сделать вывода о том, как социобиологи понимают биологический фактор морали, социального поведения в целом. В.П.Эфроимсон в упоминавшейся статье стремился показать, что закрепляющиеся в процессе отбора эволюционно-генетические механизмы лежат в основе почти всех проявлений морали: альтуризма (и не только эволюционно истолкованного), заботы, помощи, самоотверженности, чувства долга, совестливости, благородства, даже однолюбия и почитания девственности до замужества¹³. Э.Уилсон: в 70-е годы, когда он выступил с идеей социобиологии человека, высказывал предположения о возможности установления действительно биологической основы морали. Однако со временем он уточнил свой взгляд на этот счет таким образом, что социальное поведение не следует сводить к анатомии человека, что социальное поведение развивается "в тандеме" с анатомией, и "моральные суждения не являются свойствами молекул"¹⁴. Думаю, если бы статья Эфроимсона, исключительно интересная и эвристичная для своего времени, стала предметом конструктивных публичных дискуссий, а не поводом для "глухого" размежева-

¹³ Данные сравнительно-этнографических исследований показывают, что для такого вывода нет достаточных оснований. Хотя ценность целомудрия признается в большинстве культур, она не универсальна. См.: *Кон И.С.* Введение в сексологию. Гл. 3. М., 1988. С. 86-175; *Hoshii I.* The World of Sex. Vol. 4: Sex in Ethics and Law. Woodchurch: Kent, 1987. P. 37-39.

¹⁴ *Рьюз М., Уилсон Э.* Дарвинизм и этика // *Вопр. философии.* 1987. № 1. С. 100, 104.

ния "биологистов" и "социологистов", он, развивая свои идеи, в этом пункте наверняка бы смягчил их.

Между тем, подход, заявленный в вышеприведенном положении Рьюза и Уилсона, нашел свое выражение в концепции *эпигенетических правил*, или, точнее, механизмов, возникающих в психике человека и имеющих соответствующий физический субстрат в мозге, в процессе и в результате взаимодействия организма и среды. Согласно представлениям Уилсона и его коллег, эти правила оказывают определяющее воздействие на мышление и поведение человека. Эпигенетические правила¹⁵ делятся на два класса: 1) автоматические процессы, опосредствующие связи между ощущениями и восприятиями, 2) процессы, возникающие внутри и по поводу восприятий и оперирующие данными культуры. "Мораль - пишут М.Рьюз и Э.Уилсон - зашифрована в эпигенетических правилах и прежде всего, во вторичных <...> Как сущность, так и форма этих правил управляются механизмами, порождающими альтруизм" и кооперацию, "и чувства обязанности, которые мы испытываем по отношению к членам нашей семьи"¹⁶. Более того, утилитаристский принцип Милля и категорический императив Канта коренятся во вторичных эпигене-

15 См.: *Lumsden Ch.J., Wilson E.O. Genes, Mind & Culture. The Co-evolutionary Process.* Harvard, 1981; а также *Игнатъев В.Н. Социобиология человека: Теория генно-культурной коэволюции // Вопр. философии. 1982. № 9. С. 131-141; Смирнов И.Н., Толстов А.Б. Философский вклад дарвинизма: натуралистическая версия Майкла Рьюза // Вопр. философии. 1987. № 1. С. 109-127.*

16 *Рьюз М., Уилсон Э. Указ. соч. С. 99, 100. Любопытно, что М.Рьюз в одной из своих работ упоминает о влиянии, которое он испытал со стороны Д. Юма. Но схема эпигенетических правил непосредственно восходит к учению Дж. Локка о двух источниках восприятий человека: из внешних ощущений, или данных опыта, и рефлексии, или внутреннего опыта ума. (См.: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 154-155).*

тических правилах. Иными словами, речь идет о том (об этом говорил и Эфроимсон), что среда, в том числе социальная среда, оказывается фактором формирования органических и функциональных структур, в частности тех, что ответственны за моральное поведение, и таким образом социобиологи снимают обращенные к ним упреки в генетическом детерминизме.

Таковы основные социобиологические сюжеты, предлагаемые этике и показывающие, каким образом в ней актуализируется биологическая проблематика.

3. Социобиология в свете моральной философии

Ценность социобиологических программ и результатов исследований не вызывает сомнения. Многочисленные данные конкретных дисциплин, изучающих человека, подтверждают, что человека нельзя понять вне его *природы*, вне его биологических характеристик. Десятилетиями доминировавшие в советском обществоведении социологизаторские установки не позволяли (у этого были к тому же вполне определенные идеологические резоны) допустить роль биологических, врожденных начал в жизни человека. С этих позиций отношение к эволюционной этике (до социобиологии дело не доходило) носило доктринальный характер и ограничивалось бескомпромиссным противопоставлением "чистоты" социологизаторского подхода методологически порочному биологизаторству¹⁷. Я не хочу сказать, что социологическая критика эволюционизма безосновательна вообще, но только провозглашения принципов историзма и материализма, указания на роль эконо-

¹⁷ См.: Шишкин А.Ф. Человеческая природа и нравственность. М., 1979, в особенности С. 179-194, 205-225. Интересно отметить, что в главе, посвященной дарвинизму, нет ни одной ссылки на Дарвина, а из эволюционистов цитируется лишь К.Каутский.

мики и культуры в жизни человеческого общества - явно недостаточно. Что может предложить социологизированный обществовед для объяснения того факта, что ряд невербальных элементов коммуникации имеет транскультурный характер и является, стало быть, генетически обусловленным¹⁸, или того, что весьма важным позитивным фактором развития как детенышей животных, так и детей человека является заботливое поглаживание, ласка, благожелательные или хотя бы эмоционально насыщенные контакты, наконец, того, что высокие моральные идеи солидарности, сотрудничества, любви в снятой форме, возможно, имеют предпосылки в инстинктах, которые известны у животных?

Значимость результатов научных поисков в русле социобиологии, развивающей традиции эволюционизма и этологии, и заключается в том, что они позволяют увидеть много общего в поведении животных и человека и, следовательно, по-новому взглянуть на специфику человеческой социальности. Человек - не *tabula rasa*, которая заполняется в процессе общественного воспитания - с момента своего рождения он является носителем специфически человеческой биологии, он биологически подготовлен к усвоению культурно-исторических достижений общества. Причем проблема не исчерпывается тем, что природа "очеловечивается", "социализуется", наполняется сущностным социальным содержанием; само это содержание, как показывают социобиологи, вытекает из длительного процесса эволюционного развития. Однако все эти темы и сюжеты составляют предмет *антро-пологии*, но не этики. На том уровне исследования, который осваивает социобиология, нравственность не поддается осмыслению. Здесь можно говорить о формах ко-

¹⁸ См.: Eibl-Eibesfeld I. Similarities & Differences Between Cultures in Expressive Movements // Non-verbal Communication. L., 1972. P. 140-164.

операции, сотрудничества, но не об альтруизме, не о нравственности.

Дело не в том, чтобы *не наделить* животных моралью, сохранить этическую исключительность человека, дело в концептуальных основаниях понимания морали, альтруизма, понимания человека. Когда же мораль сводится к адаптации, альтруизм - к кооперации, любовь - к сублимированной биологической потребности любого высшего животного в ласке - трудно всерьез говорить о концептуальных альтернативах философскому учению о нравственности.

Еще в середине 50-х годов А.Идел указывал, что различные попытки абсолютного и окончательного выведения моральных образцов из биологии должны быть серьезно проверены с точки зрения того, насколько ясны используемые понятия, насколько достоверна фактическая основа выводов и насколько отвечают ожиданиям исследователей вытекающие из выводов оценки¹⁹. Однако эти метакритерии не были востребованы в эволюционной этике, и социобиология не составила здесь исключения.

Понятие альтруизма (наряду с эгоизмом) является наиболее существенным для социобиологов при объяснении социального поведения - в широком смысле этого слова, не только включающем поведение человека и животных, но вообще обозначающим любое неагрессивное взаимодействие особей. Но, заимствованное из моральной теории, это понятие полагается в контекст эволюционных представлений, главным образом - отбора и приспособленности. Таково, например, ставшее классическим определение альтруизма, данное Триверсом: "Альтруистическим является поведение, благоприятное другому организму, дальнему, и отчасти вредное организму, которое его осуществляет"²⁰. Это определе-

¹⁹ Edel F. Attempts to Derive Definitive Moral Patterns from Biology // SBD. P. 113

²⁰ Trivers R.L. Op. cit. P. 213.

ние и было развернуто в концепции совокупной приспособленности. Как видно, эволюционная концепция альтруизма (которая прослеживается и в классической эволюционной этике, представленной Спенсером, Дж.Хаксли, Кропоткиным, и у Эфроимсона, занимавшего промежуточное положение между классической эволюционизмом и социобиологией, и в социобиологии) довольно специфична: это - поведение, единственным критерием которого являются результаты, а именно, приспособленность индивида или группы; результаты, которые достигаются за счет той особи (того индивида), которая (который) проявляет альтруизм. Триверс относил к альтруистическим действиям, посредством которых оказывается помощь другим в моменты опасности, помощь слабым (больным, раненым, малышам, старикам), передача своей пищи, своих орудий и знаний другим. При этом любые действия такого рода, независимо от мотивации, признаются альтруистическими. Собственно говоря, это касается не только альтруизма. В некоторых работах специфика социобиологического подхода вообще усматривается в том, что поведение анализируется с точки зрения максимальной приспособленности²¹.

Отсюда ясно, что термин "альтруизм" используется не концептуально, а инструментально, как интуитивно очевидное понятие, наполняемое к тому же дополнительным эволюционным содержанием. Некоторые комментаторы подчеркивают, что такой подход характерен для социобиологов в отношении большинства заимствованных из социальной теории понятий²². В то время, как в моральной философии понятием "альтруизм" обозначается поведение, бескорыстно сориентированное на

²¹ См.: Barash D. *Sociobiology & Behavior*. N. Y., 1977. P. 277; Aron-freed J. *The Socialization of Altruistic and Sympathetic Behavior: Some Theoretical and Experimental Analysis // Altruism & Helping Behavior*. N. Y.; L., 1970. P. 109

²² См., например: Плюсин Ю.М. Цит. соч. С. 92.

блага другого человека, в социобиологии под альтруизм подпадают любые отношения помощи, продуктивного взаимодействия, в том числе утилитарно, конвенционально, контрактно обусловленные. Таким образом, если моральная философия на протяжении всей своей истории стремилась к спецификации понятия морали, вырабатывая для этого соответствующий методологический аппарат, то социобиология начинает с дезавуирования именно этого достояния моральной философии как несущественного или неинтересного, с естественнонаучной точки зрения.

Что касается нечеткости специально этического, или шире, аксиологического понятийного аппарата, то здесь интересно отметить, что подобный упрек сами социобиологи обращали в адрес классического эволюционизма, указывая, например, на то, что Спенсер вылетал в дарвинизм доэволюционистские ценностные представления, а Хаксли прибегал к внебиологическим ценностным понятиям для установления критерия эволюции²³. Но то же самое мы находим и у социобиологов, которые заимствуют свои понятия из области социологии для описания явлений, весьма далеких от истории и культуры, вследствие чего содержание этих понятий выхолащивается, однако затем, наполненные этологическим содержанием, они произвольно используются для объяснения социальных явлений.

Метафоричность используемого понятия "альтруизм" признают и сами социобиологи²⁴, что, правда, не мешает им с помощью этого метафоризированного понятия объяснять и родительскую заботу, и помогающее, жертвенное поведение, и дружбу, и конформизм, и даже гражданское неповиновение. То же мы находим и у Эфроимсона, который, понимая "альтруизм" как интуитивно ясное, очевидное понятие, не обращает внимания

²³ См.: Quinton A. Ethics & the Theory of Evolution // SBD. P. 130.

²⁴ Рьюз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопр. философии. 1989. № 8. С. 37.

на то, что им оказываются охваченными такие, столь разные и с социологической, и с этической точки зрения явления, как помощь, забота, партнерство, благодеяние, милосердие.

Схожие модуляции, созвучные идее эволюции, претерпевает и понятие *морали*. В целом мораль понимается как механизм *адаптации*²⁵: группа (популяция) адаптируется к окружающей среде, индивид - к группе (популяции). Но если эволюционная предвзятость многих характеристик человека, в том числе такой родовой его характеристики, как способность к взаимодействию, сотрудничеству, не вызывает сомнения - утверждение об эволюционной обусловленности морали, в том числе альтруизма, никак нельзя признать убедительными. Обеспечение *совместного* образа жизни у насекомых и животных, у животных и человека и даже в разнообразных человеческих сообществах - в клане, в семье, в дружестве, в деловом партнерстве, в корпорации, - безусловно, различны. В человеческих сообществах сотрудничество опосредствуется важными идеальными (идеологическими, мотивационными) факторами, причем характер этих факторов варьируется (принуждение, материальная необходимость, экономические интересы, любознательность, солидарность, благотворительность, человеколюбие и т.д.). Очевидно, что эти дистинкции не принимаются во внимание социобиологами. Более того, тот образ альтруизма и морали, который вызревает в лоне социобиологии, тяготеет к утилитаризму, а в конечном счете к так или иначе понятому эгоизму. Характерно, что поведение испытывается социобиологами (так же, как и эгологами) только по критерию целесообразности. Моральное поведение, в том числе альтруистическое, также рассматривается главным образом с позиций це-

25 Р.Льюонтин вообще рассматривает социобиологию как один из вариантов "адапционистской программы" (*Lewontin R.S. Sociobiology as an Adaptationist Program // Behavioral Science. Baltimore, 1979. Vol. 24. No 1. P. 7*).

лесообразности. Нет сомнения, что с этих позиций возвышенные моральные представления и устремления воспринимаются не более как романтическая иллюзия, самообман, религиозно-поэтическое заблуждение.

Мораль можно объяснить с точки зрения теории адаптации. Однако содержание морали не исчерпывается адаптивностью, и мораль не является особенной, тем более единственной формой адаптации. Способность к обучению, например, обладает гораздо большим адаптивным потенциалом, чем альтруизм. Существенной в адаптивном плане была и функциональная дифференциация внутри социальных групп архаического общества, в частности, выделение особых функций, которые выполняли в силу своей опытности и житейской мудрости старики - жрецы, учителя, наставники. Не менее важными, адаптивно "емкими" были и способности к изготовлению орудий, как технических, так и логических, духовных, и способности к творчеству, в том числе социальному творчеству. Все это говорит о том, что адаптивность не является специфическим признаком морали. К тому же *homo sapiens* в отличие от всех известных на Земле видов, животное не столько приспособляющееся, сколько преобразующее среду. Именно колоссальное развитие творческой активности, направленной на преобразование среды обитания, создание особенной - вещной - среды, создание духовной культуры, - вот, что обнаружило тот прорыв, благодаря которому человек стал человеком. Становление человеческой культуры, становление морали фактически нейтрализовало значимость биологических способностей к приспособлению.

Пожалуй, эволюционисты не станут решительно возражать против этих положений, они даже готовы принять их с известными оговорками. Так, они предлагают рассматривать человеческую природу как систему *задатков*, которые актуализируются в процессе социализации человека. Природа человека так "рассчитана"

эволюцией, говорит К.Лоренц, "что она нуждается в дополнении культурной традицией"²⁶. В качестве примера Лоренц приводит речь: физиологический аппарат, благодаря которому человек оказывается способным к речи, задействуется именно в процессе культурного взаимодействия, в процессе обучения. Аналогичны способности к морали. Эфроимсон прямо сделал вывод о "наследственных задатках к морали" для пробуждения которых требуется воспитание, пример. Причем "в разные исторические периоды наследуется не весь этический код, а лишь та его часть, которая соответствует социальным условиям эпохи"²⁷.

Это не простой вопрос, говорит ли человек только потому, что он обладает соответствующим голосовым аппаратом. С биологической точки зрения, когда человек сравнивается с другими животными и устанавливается, что голосовой аппарат человека является уникальным, наверное, указание на соответствующие анатомические особенности человека позволяют утвердительно ответить на этот вопрос. Однако строго говоря, у человека есть физические предпосылки не к речи, а к членораздельному произнесению разнообразно комбинируемых звуков, к говорению; сама же по себе речь - полностью культурный феномен, и иначе как через социализацию индивид не может научиться говорить, не может стать личностью, то есть субъектом культуры. Патология голосового аппарата или соответствующих нейронных систем, ответственных за звукообразование, ведет к немоте, но это - голосовая немота, и она не влияет на способность к речи, то есть к общению при помощи языковых средств, воспринимаемых другими людьми. Пусть это будут не звуки, как при обычном устном общении; информация может передаваться и с помощью

²⁶ Lorenz K. The Functional Limits of Morality // SBD. P. 67.

²⁷ Эфроимсон В.П. Цит. соч. С. 205.

других средств, воспринимаемых визуально (у немых) или тактильно (у слепоглухонемых)²⁸.

Что же считать "задатками" морали? Наличие соответствующих генетических механизмов, обеспечивающих функционирование морали? Однако ведь прямо надо сказать, что их действительная роль именно для морали не установлена ни опытным, ни экспериментальным путем. В строгом смысле слова и "совокупная приспособленность", и "эгоистический ген", и "взаимный альтруизм", и "эпигенетические правила" в контексте этического рассуждения являются лишь *теоретическими моделями*, призванными объяснить мораль, т.е. это - та же самая "философия", которая не устраивает ученых, припавших к строгости естественнонаучного знания.

Большой интерес представляет рассмотрение морали как специфического социально-культурного феномена, компенсирующего ослабление биологических механизмов самосохранения, приспособления, продолжения рода. Этот взгляд встречался и в классическом эволюционизме²⁹. Таким образом весьма существенно уточняется понимание морали: это - социальный, культурный фактор, сформированный благодаря естественной эволюции и актуализирующий на внебиологическом уровне функциональные связи, которые при "нормальных условиях" осуществляются на основе би-

28 Осмысленной, а не подражательной коммуникации на языке жестов могут быть обучены, при создании соответствующих социально-культурных условий, хотя в определенных пределах, и шимпанзе, не имеющие, как известно, биологических задатков к речи (см.: *Панов Е.Н.* Знаки, языки, символы. М., 1980. С. 134-144).

29 Так, Спенсер считал, что моральный закон является своеобразным продолжением закона естественного, да и все учение о нравственности есть лишь трансцендентальная физиология (см.: *Спенсер Г.* Социальная статика: Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. СПб., 1906. С. 478). Спенсер имеет в виду высшую физиологию.

ологических механизмов. Именно так понимал мораль К.Лоренц. У животных, считал он, наряду с инстинктом агрессивности (который играет важную роль не только в межвидовой, но и внутривидовой борьбе за выживание), существуют инстинктивные механизмы запрета на умерщвление себе подобных. Возможно, эти механизмы есть и у человека, однако условия социализации отрицательно влияют на них; мораль представляет собой один из социальных механизмов, которыми замещаются инстинкты³⁰.

Та же мысль о дополнительной, компенсирующей роли морали встречается у Рьюза (несколько нарушая общую логику его рассуждений). "Подлинный альтруизм, - говорит он, - работает, только если мы в него верим", иначе верх берут эгоистические интересы³¹. Стало быть, в условиях общественной жизни действенность генетических механизмов должна быть подкреплена соответствующей идеологией. Таким образом, мораль, по мысли сторонников эволюционной этики, выполняя адаптивную функцию по отношению к исконым, естественным, подлинным связям человека с природой, с другими людьми, по своей внутренней направленности противостоит системе социальных отношений.

Такое понимание морали, которая частично, как эпифеномен эволюции, соотносится с социальным миром, но тем не менее, коренясь в природе, выбивается из него, весьма характерно для эволюционистского, социобиологического, сциентистского взглядов на социальность вообще. В наиболее сильной форме такой взгляд обнаруживается у В.П.Эфроимсона, чей подход отличается именно "просветительским", "рассудочным" пониманием социального фактора. Неявно "социальное" для него это то, что осознается, вербализуется, рационализируется. Возникшие в процессе эволюции механизмы

³⁰ Лоренц К. Врожденный запрет на братоубийство // Лит. газета. 1974. 16 янв. См. также: Lorenz K. Op. cit. P. 71.

³¹ Рьюз М. Цит. соч. С. 199.

альтруистического поведения В.П.Эфроимсон противопоставляет а) позерству, б) меркантилизму (материальному или религиозному), в) карьеризму, г) стяжательству, д) воспитанности³², - как обычно предполагаемым основаниям человеческих действий. В.П.Эфроимсон это не проговаривает, но из его рассуждений вытекает, что человек в своих поступках определяется либо утилитарными, идеологическими соображениями, привычками, может быть, подражанием, либо генетическими механизмами. И, наоборот, наполненная меркантилизмом, карьеризмом, властолюбием и т.п. общественная жизнь является главным препятствием нравственности, столь сильным, что "общая тенденция отбора", "нормальная" система эмоций и реакций на окружение может быть просто подавлена средой. То, сколь мало времени требуется на восстановление моральных чувств, несмотря на все ужасы тоталитаризма и тирании, как раз свидетельствует об их изначальности у человека. Вместе с тем, различные социальные институты и движения, например, религиозные, указывает В.П.Эфроимсон, нередко эксплуатировали естественное благородство, доброжелательность, чувство справедливости. В широте религиозных движений наш автор видит лишь дополнительное подтверждение биологической обусловленности моральных идей³³.

В этих взглядах на мораль видного ученого-генетика можно усмотреть явно не выраженную, хотя и достаточно однозначную оппозицию жесткому социологизаторству, свойственному советским гуманитарным исследованиям на протяжении многих десятилетий; и в той полемике, а, точнее, критике, которую эта статья вызвала, доминировало именно впечатление об этой оппозиции.

³² Эфроимсон В.П. Цит. соч. С. 199.

³³ Там же. С. 205

Однако дело не в антисоциологизме, который присущ эволюционистской этике. Я бы скорее назвал эту тенденцию "реализмом" или "редукционизмом", и заключается эта тенденция в стремлении непременно зафиксировать "реальный", предметный *субстрат* морали, некоторое "начало" морали. Это стремление связано с тем, что мораль, если исходить из ее аутентичных формулировок, предметно ни с чем не коррелирует. В этической рефлексии мораль предстает как система абсолютных, универсальных, априорных принципов (заповедей, ценностей). И именно эти ее характеристики противостоят действительному опыту человека, включенного в отношения, которые реально требуют ситуативных, соотнесенных с практическими социальными интересами решений и оценок. С позиции этого опыта, этическая рефлексия, разумеется, воспринимается как спекулятивное теоретизирование, идеализм. Данные этой рефлексии подвергаются "рационализации" - либо в контексте эволюционной теории, и тогда *за* этими данными открываются перипетии эволюционного процесса, либо в контексте социологии, и тогда *за* этими данными открываются общественные противоречия, в частности, столкновение классовых интересов, либо в каких-либо других контекстах - психологии, парапсихологии, астрологии, уфологии и т.д. Внесение этих и любых других контекстов в этику, претендующее на спасение этики от "спекулятивного умствования", означает бегство от морали; Дж.Мур назвал бы это натуралистической ошибкой, заключающейся в "экстернальной редукции" морали, сведении ее к чему-то иному, лежащему вне морали. Это *иное*, как мы далее увидим, может быть экономически-политической сферой или областью психических реакций, или "законом высшей космической жизни", или биологической эволюцией; суть этой редукционистской процедуры от этого не меняется: исследователь считает необходимым раскрыть "подлинное" содержание морали, которое как будто неразличимо за

неадекватными, иллюзорными моральными представлениями об абсолютности и универсальности морали. Однако содержание морали, как и любого явления, непосредственно не выводимо из особенностей ее происхождения.

Надо отметить, что, в отличие от рассматриваемой натуралистической теории морали, *супранатуралистическая* теория не подпадает под антиредукционистскую критику, как это иногда кажется. *Религиозная* этика говорит о трансцендентном происхождении нравственности, а именно, о божественном ее происхождении, ее данности человеку как божественной заповеди и о ее осквернении в неизбывной греховности человека. Особенность этой теории в сравнении с вышеназванными заключается в том, что содержание морали здесь отнюдь не сводится к ее происхождению, к ее божественности. Содержание морали, с религиозной точки зрения, определяется борением человека с искушениями его низшей природы, с очищением, устремленностью человека к высшему совершенству - к Богу. В свете религиозной теории содержание нравственности определяется "единством и противоположностью" *должного и сущего*. Такое раскрытие содержания нравственности и методологически, и этически, как это будет видно из последующего изложения, вполне обоснованно.

Этого различия между должным и сущим эволюционная этика не знает, а если знает, не желает принимать³⁴. Невнимание к этой важной этической проблеме в гораздо большей степени, чем антисоциологизм, определило неудовлетворительность социобиологических объяснений происхождения и функционирования нрав-

³⁴ К. Каутский, связывавший материализм в этике во многом (но не только) с эволюционизмом, видел заслугу эволюционизма в том, что он кладет конец дуалистическому пониманию природы человека: "Нравственный закон имеет ту же природу, что инстинкт размножения". (Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. Пг., 1918. С. 58).

ственности, в особенности социальной нравственности. Ведь взаимопереплетение и взаимосоотталкивание должного и сущего разворачивается именно в практической активности человека. Не случайно величайшие религиозные системы - буддизм, христианство, ислам - являются последовательно человеко-ориентированными учениями³⁵. Характерно, что в эволюционной этике больший акцент делается на примерах "морального" поведения животных, реальные же человеческие отношения фактически остаются за рамками анализа.

Между тем, сопоставление выводов социобиологии с историко-этнографическими данными показывает, что та модель морали, которая предполагается социобиологией, в гораздо большей степени сопоставима с трайбализмом, то есть с системой ценностей, покоящейся на жесткой дихотомии *свои - чужие*, нежели с развитой моралью универсальных ценностей. Это понятно: модели "эгоистический ген", "отбор родичей" и даже "взаимный альтруизм" не могут быть рассчитаны на необозримо широкий круг индивидов. Между тем, социобиологи пользуются понятием "социальная норма" вообще, не проводя различия между трайбалистскими и универсальными нормами, между конвенциональными и абсолютными ценностями, не говоря уже о различных по своим мотивационным программам действиях, которые "внешне" все могут быть названы "альтруистическими". Взять, к примеру, апробативное поведение, сориентированное на похвалу. По-человечески такое поведение вполне понятно и оно, как правило, целесообразно - не только в утилитарном, но и социобиологическом смысле слова, поскольку его можно рассматривать как

³⁵ Хотя в каждой из этих религий человеко-ориентированность проявляется по-своему: в исламе доминируют социально-утилитарные мотивы, в буддизме - аскетически-перфекционистские, в христианстве - альтруистически-социологические.

своеобразную форму адаптации³⁶. Но даже с позиций консеквенциальной этики, для которой главным критерием оценки действий является их результат, такое поведение нельзя отнести к чисто альтруистическому, поскольку удовлетворение потребностей других людей выступает не как цель, но как средство для достижения личных корыстных целей.

Понятно, что альтруистическим, моральным поступок делает не определенное по своему рисунку действие, но главным образом то, на какие императивно-ценностные стандарты ориентируется человек, как он относиться к своим действиям. Даже тогда, когда результат действия является исключительно положительным для других людей, но само действие совершено в силу обстоятельств, по привычке, из подражания другим, оно является именно положительным, одобряемым, но не моральным в строгом смысле этого слова. Стечение обстоятельств, привычка, подражание, - все это такие факторы поведения, которые проявляются в пределах *сущего*. Если здесь и можно говорить о выборе, то он сводится к предпочтению, к выражению своего вкуса. *Моральный* же выбор воплощается в деянии, сориентированном на *должное*; он персонален, принципиален, духовен.

Мораль в понимании социобиологов - надперсональна; более того, она бездуховна - в той мере в какой социобиологи изображают ее как функционирование

36 Так, известны рассказы об австралийских охотниках, которые, охотясь, "перевыполняют норму", добывая больше добычи, чем это от них требуется по существующему "разделению труда" и раздают больше родным и близким. Или другие рассказы о танцорах и певцах, которые "гастролируют" из общины в общину, доставляя радость людям. И охотников, и артистов можно было бы отнести к альтруистам, но из рассказов следует, что и в одном, и в другом случае доминирующим был мотив честолюбия: добиться особых похвал, повысить свой статус в коммунально-локальной "табели о рангах" (см.: *Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине: по австралийским этнографическим данным. М., 1987. С. 176*).

определенных генетических механизмов, сориентированных на организмические, популяционные, но не личностные цели. Критики социобиологии обращали внимание на то, что в ней по существу игнорируется ментальный фактор, что моральная свобода и ответственность признаются по существу формально, и в этом они почти повторяют аргументы, выдвигавшиеся Н.А.Бердяевым против эволюционной теории: эволюционизм забывает о свободе и творчестве, ошибочно связывая "динамизм человеческой природы" с эволюцией, а не с свободным творчеством³⁷.

Однако социобиологи, отрицая так называемый "генетический детерминизм", принципиально не принимают эти упреки. Правда, свобода, вменяемость, ответственность понимаются ими, как и мораль, весьма специфически. По большому счету, человек, конечно, заключен в цепь причинно-следственных зависимостей, уже потому его поступки не являются "дикими", - таковым человеческое поведение предстает с "божественной выси". Его свобода выражается в раскованности, автономии (свобода от уз среды). Люди "обладают врожденной склонностью рассматривать определенный образ действий как справедливый, а другой образ действий - как дурной. Это качества, заданные им биологически. Но поскольку они наделены этой склонностью, то все, что они делают, является функцией этой склонности совместно с другими факторами, а затем и результатом того или иного свободного сознательного выбора"³⁸. Смысл же морали, который предполагался в соответствии с эволюцией, довольно ясен: следовать природе, не противостоять своему животному естеству³⁹, соответственно "естественной" должна быть и свобода.

³⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж, 1931. С. 58. См.: Он же. Смысл творчества // Указ. изд. С. 358-359.

³⁸ Рьюз М., Уилсон Э. Указ. соч. С. 107.

³⁹ См.: Рьюз М. Указ. соч. С. 37.

Тезис о том, что природа является критерием морали и основой человеческой свободы, может быть истолкован по-разному. Г.Спенсер, например, понимал его однозначно: нравственным, то есть наилучшим, поведением для каждого вида животных является то, которое способствует "наибольшей продолжительности, широте и полноте жизни"⁴⁰. Отсюда можно было бы вывести главную заповедь, по Спенсеру: "Живи и дай жить другим". П.А.Кропоткин к выводу о том, что природа должна стать главным учителем этики, шел иным путем: сердцевинной нравственности является взаимная помощь: опыт показывает, что взаимная помощь представляет собой основной фактор эволюции в живой природе, следовательно, надо учиться у природы, следовательно, природа несет в себе основное содержание нравственности, следовательно, свобода заключается в раскрепощении в себе природных начал и т.д.⁴¹

Однако такое понимание свободы и нравственного предназначения человека противоречит культурному опыту человечества. "Природа" или "жизнь" не может быть критерием морального опыта, основанием выбора, источником смысла жизни человека, поскольку наполненная природой жизнь и жизнь, наполненная природой, - разнообразны и многозначны: страдание, увядание, смерть также *естественны*, как рождение, процветание, развитие. Сама по себе жизнь имеет смысл только перед лицом смертельной опасности, слепой стихии. Так что с этической точки зрения, *смысл* первичнее жизни, в смысле содержится критерий оценки жизни.

Правда, Э.Уилсон, как будто имея в виду этот аргумент, высказал мнение, что все цели, которые ставит перед собой человек (включая, по-видимому, и высшие цели), не могут возникнуть вне его природы. Но даже если признать, что это так, что цели человека задаются

⁴⁰ Спенсер Г. Основания этики. Т. 2, ч. 4. СПб., 1899. С. 5.

⁴¹ Кропоткин П.А. Этика. С. 4, 38.

природой, это еще не определяет критерий оценки целей как ценностей и не доказывает нравственной ценности и обязательности факта природной предпосылки морали и выведения из него самого нравственного идеала. Именно об этом свидетельствует нравственный опыт. Анализ основополагающих императивов нравственности показывает, что они во многом направлены на обуздание человеком своей страстной натуры, на содействие освобождению человека от "искушений плоти" и одухотворение своей чувственности. И становление человеческой личности связано в первую очередь с формированием способности контролировать свои телесные отправления, регулировать свои потребности, сознательно подчинять свои интересы интересам других людей, исходя как из общественных установлений, так и из высших духовных ценностей.

Эволюционисты говорят, что высшие ценности непосредственно обусловлены теми зависимостями, которые формируются в процессе биологической эволюции. Эта концепция может "работать" как метафизическая концепция, как возможный путь обоснования морали; однако в этом случае она ничем не отличается от других философских, религиозных, моралистических концепций морали, и это эволюционистов никак удовлетворить не может: они претендуют на науку о морали. Именно как объяснительная концепция эволюционистская теория морали недостаточна: она "не поднимается" до своего предмета и, оставаясь на уровне общепсихологических определений не может стать теорией морали.

Глава 2

От варварства к цивилизации

Другой взгляд на природу и источник морали заключается в том, что мораль представляет собой исключительно социальный (социально-культурный) феномен, возникающий в процессе общественного развития как средство удовлетворения определенных потребностей общества. Такой подход к морали можно условно назвать социологическим¹.

С точки зрения антитезы "природа - общество", это взгляд противоположен биологистскому (эволюционистскому, социобиологическому) пониманию морали, однако с точки зрения антитезы "имманентное - трансцендентное", или "реальное - идеальное", биологистские и социологические теории морали рядоположны и противостоят богословским, идеалистическим теориям морали; это - реалистические теории, выводящие мораль из земных, эмпирически данных реалий². Знамена-

¹ В данном случае этот термин берется в широком своем значении: *социологические* теории морали - это а) такие теории, которые рассматривают мораль как общественное и только общественное явление, б) имеющее социальный, исторический источник, в) функционирующее в качестве общественного механизма, обеспечивающего г) целостность общественного организма, общественной системы. В узком смысле слова социологическими называют концепции морали, развиваемые в контексте определенных социологических, то есть частно-социальных теорий (см., например: *Дробницкий О.Г.* Цит соч. С. 143-165).

² Данное понимание *реализма* не совпадает с традицией, сложившейся в рамках аналитической моральной философии, где реалистическими называются теории, признающие реальность моральных фактов в отличие от субъективных оценок (См.: *Werner R. Ethical Realism // Ethics. 1983. Vol. 93 № 4. P. 653-679; Он же. Ethical Realism Defended // Ethics. 1985. Vol. 6. № 2. P. 292-296).*

тельно, что эволюционное и социологическое понимание морали как последовательных, систематически развитых учения появляются исторически почти одновременно, в середине XIX в., знаменуя утверждение позитивистских идей в философии в противоположность метафизике, то есть спекулятивной философии. Однако элементы социологического понимания морали можно проследить уже у софистов, оно получает особенное распространение с развитием теории естественного права у Г.Гроция и Т.Гоббса; как общественное явление мораль рассматривали Б.Мандевиль, французские материалисты, утопические социалисты, хотя при этом они связывали корни морали с естественной природой человека. Из этой традиции вышли два течения общественной мысли: *социология* как специальное знание о функционировании общества (О.Конт, Э.Дюркгейм) и *исторический материализм* (К.Маркс, Ф.Энгельс, П.Лафарг, Г.В.Плеханов).

Советская этика неявно синтезировала оба этих течения: социологическое определение морали как формы регуляции общественного поведения было сопряжено с классически-марксистскими формулами: а) мораль, наряду с религией, правом, искусством и другими социальными образованиями является особым видом производства, б) возникновение морали обусловлено потребностями развития изменяющегося общества в процессе возникновения классов и становления государственности, в) как форма идеологии мораль выражает классовые интересы, г) в каждую эпоху нравственным считается то, что отвечает интересам того или иного класса.

В данном разделе я попытаюсь рассмотреть вопрос об источнике нравственности, развивая сюжеты, разработанные в русле социологического понимания морали.

1. Отправные положения

Исторически возникновение морали было предопределено и опосредствовано разложением первобытной общины в процессе обособления хозяйственной жизни, социальной дифференциации, формирования социально-организационных структур государственного типа.

Факт формирования морального мышления в этот уникальный период специально подчеркивается почти во всех работах нашего времени, затрагивающих вопросы исторического развития нравственности. При этом не важно, придерживаются ли авторы точки зрения, согласно которой нравственность формируется в процессе антропосоциогенеза, либо же другой, согласно которой мораль складывается в процессе социальной дифференциации и возникновения городской цивилизации. те, кто придерживается червой точки зрения, связывают с разложением первобытного строя упадок нравственности (Г.Д.Бандзеладзе); второй - изменение типа нравственности (А.И.Титаренко), "удвоение" нравственной жизни и возникновение морального сознания (А.А.Гусейнов).

При этом сторонники и одной, и другой точек зрения рассматривают возникновение морали в связи с изменениями в *механизмах* регуляции поведения людей, характера отражения мира в сознании человека и отношения человека к миру. Вот как описывают эти изменения О.Г.Дробницкий и А.А.Гусейнов, наиболее полно в советской этике раскрывшие вопрос о происхождении морали. Сравнивая функциональные характеристики морали и обычая, О.Г.Дробницкий приходит к выводу, что мораль отличается специфически критическим в отношении действительности сознанием, способным задаваться вопросом об "оправданности" существующих нравов и происходящих событий. Возникновение этого критически мыслящего сознания он относит к эпохе начавшегося разложения традиционалистских отношений

родового общества. "Во всяком случае первые свидетельства об этом, - подчеркивает он, - сохранились со времени зарождения городской цивилизации, возникновения частнособственнических и товарно-денежных отношений, социальной дифференциации. Когда отношения между людьми и устои общественной жизни становятся неизмеримо более разнородными, подвижными и изменчивыми и когда локально-замкнутые прежде родо-племенные и этнические общности приходят в близкие контакты между собой, тогда впервые человек может представить себе саму возможность социальных и личных альтернатив, сопоставлений "лучшего" и "худшего"³. Человек начинает оценивать сущее с позиций должного; должное выступает критерием оценки, возможность такого критерия обусловлена формированием "исторической памяти" - о лучшем прошлом, что отразилось в соответствующих идеологических представлениях, в частности о "золотом веке".

По существу о том же говорит А.А. Гусейнов. Переход к эпохе цивилизации ознаменован разделением труда, расколом на классы и возникновением частной собственности, началом эксплуатации. В результате этого, с одной стороны, расширяется социальное пространство рода (общности) - устанавливается зависимость между различными местностями и этническими группами, а с другой - происходит "индивидуализация социального бытия", "постепенное обособление индивидов от родовой общины", человек открывает "новый неизведанный мир субъективных человеческих помыслов"⁴. Возникновение морали отмечено кардинальным изменением в характере упорядочивания межродовых отношений: талион (принцип воздающей справедливости) сменяется золотым правилом. В более поздних ра-

³ Дробницкий О.Г. Цит. соч. С. 267. См. также: С. 268, 23-25, 30.

⁴ Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 69.

ботах⁵ А.А.Гусейнов на примере поэмы Гесисда "Труды и дни" показывает, что в период смены эпох происходит как бы удвоение нравственной жизни, которое осознается как неправильность, несправедливость бытующих между людьми отношений, но по существу выражается в осознании того, что за очевидными, зримыми отношениями имеется некоторый другой план, имеются иные значения. Есть требования, которые не реализуются в мире, и есть мир, не отвечающий требованиям⁶. Этот разрыв, который воспринимался Гесиодом как глубокая болезнь современного ему порядка жизни, спустя столетие был зафиксирован философской мыслью (например, Анаксимандром и Гераклитом) как антитеза должного и сущего, то есть "лучшего" и "худшего", как это выразил в вышеприведенном высказывании О.Г.Дробницкий.

Мы видели, что согласно О.Г.Дробницкому, предпосылкой морального критицизма была историческая память. А.А.Гусейнов, обозначив расслоение общества в качестве объективного источника удвоения нравственности, объясняет осознание антитезы должного и сущего психологически: мир плох, человек признает это и формулирует идеал, свое понимание того, каким мир дол-

⁵ Следует отметить эволюцию взглядов А.А.Гусейнова, которая прослеживается от книг "Социальная природа нравственности" и "Золотое правило нравственности" (М., 1979; 3-е изд. М., 1988) к работам "Введение в этику" (М., 1985) и "Мораль" // Общественное сознание и его формы. М., 1986. Эта эволюция заключается в том, что А.А.Гусейнов, введя различие между "моралью" и "нравственностью", связывает существование морали (обособленного от действительности морального сознания) с эпохой классовых цивилизаций. В первобытном обществе и будущем бесклассовом обществе была и будет нравственность, не оскверненная роковой противоположностью должного и сущего.

⁶ См.: Гусейнов А.А. Введение в этику. С. 42-43.

жен быть⁷. В основе этого осознания, по видимому, лежит то, что А.А.Гусейнов называет эмоциональной по своему характеру "первичной нравственной структурой (человечностью)"⁸, природа и содержание которой им, правда, не уточняются.

Надо сказать, что ни в одном, ни в другом решении проблемы происхождения морали мы не находим ответа на вопрос, *каким потребностям или целям общества и человека* отвечает мораль. Указывается, что сложившиеся способы согласования интересов обособленных субъектов (индивидов или групп) не срабатывают и складываются новые, отвечающие другим условиям. Но остается непонятным, что лежит в основе этой новации, сохраняется ли преэминентность регулятивов, а если нет, то чем опосредствован переход от старых к новым.

Этот ход рассуждения отчасти напоминает антропологическое доказательство бытия Бога, известное благодаря его фейербаховской версии, но в основных моментах предложенное гораздо раньше Лукрецием и Лукианом: человек осознает недостаточность своих способностей и сил и рефлексию относительно своего несовершенства обращает в образ совершенства, который персонифицируется в Боге, или в образцы их законченного развития, которое персонифицируется в богах. Основа, на которой осознается здесь недостаточность возможностей человека, понятна: человек практически удостоверяется в своей неспособности полностью реализовать в результатах поставленные цели, достоверно постигать и адекватно осваивать мир. Подобная аргументация по отношению к морали могла бы быть следующей: чело-

⁷ Гусейнов А.А. Мораль и насилие // *Вопр. философии*. 1990. № 5. С. 134. В этом положении легко прослеживается связь с гегелевской реминисценцией у В.И.Ленина: "Мир не удовлетворяет человека и он своим действием решает изменить его <...>" (*Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч.* Т. 29. С. 295).

⁸ Гусейнов А.А. Введение в этику. С. 155-156.

век осознает несоответствие привычных форм организации общественной жизни и стихийно переходит к выработке новых, которые затем осмысляются, обобщаются, кодифицируются и т.д. Трудно переоценить значение коллективного опыта, кристаллизующегося в крупицах вековой мудрости сменяющих друг друга поколений. Однако предложенная возможная гипотеза относительно происхождения морали вызывает сомнения. Историческое время изменений в общественной организации, в общественном контроле, которыми опосредствован переход от родового общества к раннегосударственному, несравнимо больше времени жизни одного поколения, чтобы они могли бы адекватно быть зафиксированы и поняты. Как свидетельствуют письменные памятники, в частности "Труды и дни" Гесиода, человек позднеродового общества если и осознает эти перемены, то как результат деятельности, а, точнее, результат ошибок и пороков предшествовавших поколений, но не как актуально переживаемые и свидетельствуемые им перемены. Более того, организация общественных действий и отношений воспринимается в свете представлений о фатальности всего происходящего, о божественном вмешательстве в каждое земное событие, а также о неразумном своеволии обремененного мирскими заботами человека.

Следовательно, вопрос о том, что и почему не удовлетворяет человека в мире настолько, что складывается (на основе объективных исторических предпосылок) новое отношение человека к реальности, в частности, к себе и к другим людям, остается открытым.

Следует отметить, что этот вопрос определенным образом решается сторонниками классовой теории морали, согласно которой мораль, возникающая в процессе социальной дифференциации и формирования классов, изначально носит классовый характер. Вследствие разделения труда (разделения главным образом физического и умственного труда) господствующий класс узурпирует духовную жизнь и, следовательно, моральную

идеологию, которая им используется как средство классовой борьбы. Как писал, например, А.А.Гусейнов, "процесс возникновения морали как формы общественного сознания <...> предстает как конкретно-исторический способ возведения морали господствующего класса в господствующую мораль и осуществления духовного закабаления масс"⁹. Очевидно, что моральные идеи достаточно тесно переопределяются с классовыми идеологиями, однако содержание морали ни в коей мере не исчерпывается идеологией и не определяется классовыми интересами.

В следующей главе я попытаюсь сформулировать свое понимание того, чему не отвечает складывающийся порядок строя цивилизации и, соответственно, что не удовлетворяет человека в этом новом общественном порядке. Для этого надо выйти за рамки социологического, социально-исторического объяснения природы и происхождения морали. Однако и рассматриваемый, социологический, подход к происхождению морали требует некоторых уточнений. Но прежде, чем сделать их, необходимо одно историко-философское отступление.

2. Т.Гоббс: от естественного состояния к морально-правовому

Анализ происхождения морали в процессе перехода человечества от варварства к цивилизации вызывает ассоциации с общественно-договорной теорией морали, один из наиболее известных вариантов которой предложил Т.Гоббс. Правда, английского мыслителя не занимала проблема происхождения морали; для него было ясно, что благодаря божественному провидению вы-

⁹ Гусейнов А.А. Мораль. С. 187.

ший завет запечатлен во всех сердцах¹⁰. Более того, Гоббс специально говорит не о морали, но о правах, правах и отношениях людей, о законах, регулирующих эти отношения. Однако если мы примем во внимание, что Гоббс развивал правовую теорию морали, то можно согласиться с тем, что в самом общем виде предлагаемая мной схема происхождения морали весьма близка к гоббсовой, можно уточнить, к гоббсовой схеме возникновения правового (или, что то же для него, общественного) состояния.

Вкратце рассуждение Гоббса состоит в следующем: от природы люди равны между собой в своих способностях, при этом каждый стремится к славе и пользе для себя самого, видя в другом средство для достижения этих целей; вследствие этого люди испытывают взаимный страх и желают нанести друг другу вред либо из необходимости защитить себя и свое имущество, либо из жажды особого почета и привилегий; все это вместе взятое рождает "самую резкую вражду". Хотя в естественном состоянии люди от природы имеют собственное право на все, у них мало возможности реализовать это право из-за "войны всех против всех". Поэтому, - заключает Гоббс, - истинный разум повелевает нам искать мира, пока есть хоть малейшая возможность на его достижение <...>¹¹. В этом заключается "первый и основной закон природы", из которого следует, что люди должны отказаться от отдельных своих прав, передав их некоторой другой единой воле (одного лица или одного собрания). Достигаемое таким образом единение и составляет основу государства. Существенной чертой цивилизованного, или общественного состояния, по Гоббсу, является то, что люди в обществе руководствуются установлениями, принимаемыми в результате вступления в договор друг с другом.

¹⁰ См.: Гоббс Т. О человеке // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 261.

¹¹ Гоббс Т. О гражданине // Там же. С. 292.

Перед нами своеобразная теория морали, ибо важнейшие понятия морали Гоббс определял по отношению к основному закону природы: добро и зло действий определяется главным образом по тому, ведут ли они к миру или, наоборот, возбуждают раздор¹².

Как видим, Гоббс рассматривал возникновение моральных, морально-правовых установлений в качестве важнейшего условия перехода человечества от естественной дикости к цивилизации. Нет надобности указывать на историческую недостоверность гоббсовой картины развития человечества: по свидетельству исторической социологии и социальной антропологии, взаимное обособление индивидов как раз является результатом исторического развития общественных отношений; исходный же пункт исторического, точнее, праисторического, развития – племя как целое, внутренние гомогенный род. Но концепция Гоббса может быть оценена не как историческая, философско-историческая, но как морально-философская, и как таковая она содержит следующие положения: а) феномен морали (социальной регуляции вообще) по своей природе противоположен тем условиям, которые характеризуют варварство; б) возникновение морали обусловлено рациональным осознанием людьми невыгодности апомии и отвечает потребности в самосохранении и развитии; мораль, таким образом, является важным социальным институтом, призванным обеспечить стабильность общества¹³; в) содержательно мораль раскрывается как система законов, призванных установить и сохранить мир и единство между людьми и удержать от раздоров. Гоббс не

¹² Гоббс Т. О гражданине. С. 318.

¹³ Аналогичную идею высказывал, отталкиваясь от Ч.Дарвина и Дж.Аткинсона, и З.Фрейд, указывая на то, что первые социальные регулятивы были связаны с запретом на индивидуальный произвол членов сообщества и принятием ими на себя взаимных обязательств. (См.: Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М., 1993. С. 93-94).

уделяет внимания тому, что можно было бы назвать спецификой функционирования морали (при том, что он видит своеобразие морали, о чем свидетельствуют его замечания о различии статусов человека и гражданина, о различии человеческих и гражданских политических законов). Однако он совершенно точно указывает на особую роль морали в жизни людей - взаимоупорядочивающую, гармонизирующую, мироустанавливающую.

3. Смысл исторических перемен

Уточнения, необходимость которых была оговорена выше, заключаются в следующем. В эпоху разложения родового строя и возникновения государственности ("строения цивилизации", "классового общества") жизнь социума и индивида меняется по целому ряду параметров. Обычно в нашей литературе, это мы встречаем и у процитированных нами авторов, говорят о социальной дифференциации первобытной общины, разделении труда, плюрализации и индивидуализации общественного бытия человека, изменении характера организации, регуляции взаимоотношений между людьми и социальными группами (общностями) и т.д. При этом, насколько можно судить, в качестве основы всех изменений рассматривается именно разделение труда. Такой взгляд вполне соответствует экономической версии материализма в социальной философии, которая и была доминирующей в марксизме в форме исторического материализма.

С этической точки зрения, в этом многостойном процессе перехода от одного типа общества к другому важно выделить определяющий фактор в формировании морали. Ведь это - эпоха возникновения не только морали, но и других, можно сказать, всех основных институтов общества. Например, формирование и морали, и права опосредовано одними и теми же изменениями,

однако можно сказать, что формирование морали и формирование права являются однопорядковыми явлениями в плане удовлетворения общественных потребностей. Это же можно показать на другом материале. Взаимообособленность социальных субъектов (поначалу не индивидуальных, но групповых - родов, семей), конечно, углублялась развивающимся разделением труда. Однако исторически причинно-следственная связь выглядит иначе, чем это принято считать в нашей литературе, в частности, посвященной вопросам происхождения морали (и выше цитировавшейся): условием разделения труда стало обособление, партикуляризация социальных субъектов в рамках однородной деятельности (землепашества). Но взаимодействие социальных субъектов лежит в основе и дифференциации "форм сознания", в том числе возникновения той системы ценностей, а значит, и отношения к миру, которые принято называть моралью. И когда мы говорим о разделении труда или о морали и видим в основе того и другого явления социальное обособление субъектов, природа этого процесса обособления предстает перед нами разными своими сторонами.

Так что выделяя разные моменты в процессе перехода от родового общества к "строю цивилизации", разные авторы по существу предполагают и различные образы морали: при акценте на социальной дифференциации и возникновении классов мораль сближается с политической идеологией, при подчеркивании формирования городов (которые на заре античной цивилизации как правило были городами-государствами, полисами) мораль сближается с правом. Можно допустить и такую точку зрения, согласно которой эта переломная эпоха будет рассмотрена под углом зрения изменений в характере религиозного культа, а именно, трансформации некоторых родовых культов в культы государственные с очевидными последующими привилегиями для соответствующих культов. Тогда мораль сближается с рели-

гией и в этом сближении тоже есть свой рациональный смысл.

В истории зарождения цивилизации имели место и социальная дифференциация, и формирование городов как социально-экономических и политических центров, и постепенный процесс универсализации культов, вылившийся в возникновение мировых религий. Однако ключевым для понимания *морали* является именно *разложение рода* и изменение (в сторону расширения) масштабов социального бытия человека. Приведенные три подхода конституируют этот процесс в предыстории человеческого общества, но при этом принимается во внимание именно следствие этого процесса - возникновение классов и классовой борьбы, возникновение государства, возникновение государственной религии, и мораль рассматривается под этими углами зрения. Я же исхожу из того, что именно разложение родового общества само по себе, выразившееся в снижении значения кровно-родственных и приравнивавшихся к ним уз как фактора общественной жизни, стало определяющим условием возникновения того, что мы называем моралью. На это указывает ряд фактов из истории языка.

Основными социальными структурами первобытного общества были род, фратрия, племя, союз племен (народ). Как свидетельствует историческая этнография, эта структура является неперменной для всех народов на стадии варварства. Впервые к этому выводу пришел Л.Морган, обнаруживший, что социальная структура ирокезов и *Populus Romanus* представляют собой разные исторические, соответственно, ранний и поздний, этапы социального развития. Так вот характерно, что такие важные слова из морального лексикона, как "доброта", "любовь", "братство" в древних языках и ряде современных являются родственными или по крайней мере этимологически связанными со словами, обозначающими основные структуры первобытного общества. Латинское *gens* означает "род", *gentilis* - "родство", а *generosus* -

"доброта". Так же в английском: *kinship* - "родство", *kindness* "доброта"¹⁴. А в армянском слово "доброта" - *барутюн* - этимологически родственно слову "дружба" - *барекамутюн*. Фратрия - *phratría* - это объединение экзогамных родов, но это слово обозначало и братство; та же синонимия отмечается в языке ирокезов. Причем индоевропейское по своему происхождению слово "*fratria*" обозначало не родственную связь (в греческом для обозначения брата по крови служило слово "*adelphos*"), а именно организационную: *frater* - брат, то есть член той же фратрии¹⁵. В современном английском языке содружество, духовное братство обозначается именно словом "*fraternity*", хотя английское "*brother*" (брат) - того же индоевропейского корня. Также можно проследить связь между *phyle* (племя) и *philia* (любовь-привязанность, дружба). Несколько в стороне от этого ряда расположено слово из лексикона развитого морального сознания - "этика". Греческое слово "*ethica*", образованное Аристотелем, этимологически восходит в *ethos*, которое во времена Аристотеля обозначало нрав, темперамент, но у Гомера еще сохраняло значение совместного жилища, местопребывания¹⁶.

Таким образом, мы видим, что слова, обозначающие существенные для морали человеческие отношения, являются однокоренными словам, представляющим базовые отношения первобытного общества.

Такое расширение значения слов могло произойти только в условиях расшатывания, размывания социальных связей, которые этими словами традиционно обозначались. Целый ряд явлений знаменует этот процесс разложения родового общества. Уже сопоставление лиги ирокезов с *Populus Romanus* показывает, что при аналогичности структур этих различных обществ, первое ос-

¹⁴ См.: Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958. С. 92.

¹⁵ Там же. С. 85, 100.

¹⁶ См.: Гусейнов А.А. Введение в этику. С. 8.

ногируется на естественно сложившихся связях, последнее же, будучи в своей основе родо-племенным объединением, сохраняется, поддерживается посредством социальных и в этом смысле искусственных, произвольных средств; организационные единицы *Populus Romana* больше выполняют функции воинских подразделений¹⁷. Это же относится к грекам в период Троянской войны (вполне можно допустить, что именно столь длительная осада города ускорила процесс внутренней трансформации в характере организации ахейцев).

Отсюда следует сделать вывод, что не иерархизация первобытного сообщества вела к его разложению, но "социализация", переход от естественно сложившихся связей к социально формируемым, целе-соответствующим связям, который был обусловлен изменением, усложнением условий жизнедеятельности сообщества. В процессе решения новых, встающих перед сообществом задач происходит его дифференциация и иерархизация.

На уровне рода и фратрии это изменение характера связей выразилось и в том, что членами этих общностей могли становиться чужаки, пришлые, кровно не связанные с родом люди. Специальный закон, допускающий это, был принят в Афинах в VI в. до н.э., но, очевидно, закон лишь закрепил уже давно существовавшую практику. Глубоко закономерно, что к этому же времени (историческому времени процесса разложения родского общества, а не хронологическому времени летоисчисления, которое, конечно, не совпадало у разных народов) исследователи относят появление в виде наставлений заповедей, которые последующей этической и философской мыслью были восприняты как основополагающие императивы морали¹⁸, выразившие ее существенное,

¹⁷ См.: Томсон Дж. Цит. соч. С. 99, 104-105.

¹⁸ В связи с вопросом о первичных формах нравственности необходимо сослаться на работу Ю.М.Бородай, посвященную происхождению первобытной общины, в которой он, вслед за Фрейдом и критикуя Фрейда, называет в качестве исходных нрав-

универсальное и абсолютное содержание. Речь идет о *золотом правиле и заповеди любви*.

Анализ этих формул показывает, что они возникают не просто как следствие разложения традиционных общественных связей, но как компенсация этого разложения. В целом то же можно сказать и о морали: в своей основе она имеет систему ценностей и социальных механизмов, отвечающих тем потребностям индивида, которые в первобытную эпоху удовлетворялись благодаря родовым связям. Эти нравственные (исторически и этически точнее – *пра*нравственные, потенциально нравственные) формулы без сомнения были обращены к

ственных императивов два тотемных запрета: а) на убийство тотема и б) на совокупление с тотемом. Ю.М.Бородай стремится "доказать, что эти два постулата суть исходные 'априорные' принципы нравственной конституции первобытного рода", которые "следует отличать от *абстрактных лозунгов* зрелой культуры <...>" (*Бородай Ю.М. К вопросу о социально-психологических аспектах происхождения первобытнородовой общины // Принципы историзма в познании социальных явлений. М., 1972. С. 176, 177*). К сожалению, тема антропогенеза была совсем не популярна в советской философии и до сих пор вне внимания исследователей остаются проблемы духовных доминант этого процесса. И уже потому работа Ю.М.Бородаи сохраняет интерес в плане постановки проблемы и методологической наброски путей ее решения. Однако не говоря уже о том, что остается не ясным, что и как понимает автор под *нравственностью*, первичные тотемные запреты лишь отчасти можно отнести к праформам нравственности – благодаря их функциональным особенностям: особого рода (локально-родовой) универсальности и (нерефлексивной) внутренней побудительности. Да и можно ли говорить о нравственности, то есть самобытной духовной сфере, по отношению к раннему человеческому сообществу в процессе перехода от дикости к варварству? Характерно, что тотемические запреты (табу) даже в трансформированном зрелом виде заповедей "не убий", "не прелюбодействуй" (по социальному содержанию эти заповеди, как показал Ю.М.Бородай, ничуть не совпадают с тотемическими запретами) представляют собой не существенное, но лишь элементарное содержание морали.

полноправному члену родовой организации и определяли его отношение к новому чужеродственному члену общины. Тексты Ветхого Завета это подтверждают. В Книге Левита заповедь любви противопоставляется мстительному и злобному отношению к "сынам народа своего" (Лев. 19:18), а в последующем стихе она характеризует именно отношение к постороннему, ставшему членом данной общины: "Пришелец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземца ваш, люби его, как самого себя: ибо и вы были пришельцами на земле египетской" (Лев. 19:34)¹⁹. На древнее содержание заповеди любви намекает ее английский перевод: "Love thy neighbour <...>", что буквально значит: "Возлюби соседа своего" и ее армянский текст, в котором "ближний" переводится словом "энгер", что было наиболее близко древне-еврейскому оригиналу: как и древнееврейское "ge'cha", оно означает "товарищ", "приятель". Не случайно ведь и Христу понадобилось специально объяснять слушателям, что ближним может быть каждый, даже чужой, например, самаритянин.

Оправданность такого понимания первоначальных форм нравственных императивов подтверждается и тем, что в родовом обществе отношения взаимопомощи (и это разнообразно засвидетельствовано социальной антропологией) приходится главным образом на близкие родственные связи.

Такой вывод вполне согласуется и с тем различием, которого придерживалось архаическое общество в оценке убийства: родовому проклятию подлежало убийство сородича, но не чужеплеменника, и первоначальные запреты на убийство касались именно убийства в роде²⁰. Следы этого двойного стандарта встречаются, к при-

¹⁹ Здесь заповедь любви косвенно, но по смыслу явно перекликается с золотым правилом нравственности, хотя и в утилитарной его трактовке: отнесись к чужому так, как к тебе относились другие.

²⁰ См.: Томсон Дж. Цит. соч. С. 132-133.

меру, и в римской истории периода первых царей, о чем свидетельствует памятная реакция римлян на убийство Горацием, славным победителем Куриациев, собственной сестры, пролившей слезы по погибшему жениху из рода Куриациев: народному герою в день его победы грозила смертная казнь²¹.

Таким образом, можно сделать вывод, что именно нормы, регулировавшие отношения *внутри рода* (которые, как мы видели, на позднем этапе развития родового общества не совпадали с отношениями между кровными родственниками) явились реальной (*хотя и не единственной*) основой нравственных установлений.

4. Обособление

Однако дело не просто в разложении родовых связей. Потребность в особом регуляторе человеческих взаимоотношений была обусловлена и *обособлением* индивидов внутри рода. Собственно говоря, разложение рода и было предопределено его дифференциацией, взаимным обособлением его членов. Описание экономической стороны этого процесса находим у К.Маркса: на место социально и хозяйственно однородной общины, основанной на кровном родстве, на общем владении и пользовании землей, общины, которая выступает как внутренне однородное целое, в которой "мы" осознается перед лицом всех иных, "чужих", приходит община, в которой общая собственность на землю сочетается с частным владением земледельца на дом и двор, с "парцеллярным хозяйством и частным присвоением плодов"²². На этой стадии развития возникает взаимное

21 См.: *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Т. I. М., 1989. С. 33.

22 *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В.И.Засулич. Третий набросок // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 418-419.

обособление индивидов, а точнее, семей (как групповых субъектов социальной жизни) внутри общины. К.Маркс говорит здесь о "земледельческой" или "сельской" общине. Следующий этап, или стадию Маркс назвал "городской общиной". Думается, именно эта стадия отражена в поэме Гесиода "Труды и дни".

Выше отмечалось, что многие исследователи находят в этой поэме свидетельства сознания переживаемых обществом радикальных, роковых перемен. При этом предметом внимания оказывается сказание Гесиода о смене поколений от "золотого века" к "железному веку", цепь которых и составляет легендарную историю человеческого рода. Историк этики находит в этом мифе поэтически выраженное понимание, пусть интуитивное, антитезы должного и сущего. Правда, то, в чем видел Гесиод симптомы кризиса и разложения, видимо, воспринималось исследователями лишь как моралистические сегования, эмпирическая фиксация того, что лежит на поверхности общественных нравов. Между тем характерно, с чего начинается Гесиод перечень "забот тяжелых", какими боги одарили людей железного века:

Дети с отцами, с детьми - их отцы сговориться не смогут.

Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю хозяин.

Больше не будет меж братьев любви, как было когда-то.

Старых родителей скоро совсем почитать перестанут;

Будут их яро и зло поносить нечестивые дети

Тяжкою бранью, не зная возмездья богов...²³

Как видим, Гесиод на первое место ставит порчу межчеловеческих отношений, отношений между род-

²³ Гесиод. Труды и дни: Земледельческая поэма // О происхождении богов. М., 1990. С. 173. Этим словам созвучно описание ап. Павлом бед "последних дней": "...Люди будут самолюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержаны, жестоки, не любящие добра..." (1 Тим. 3:2-3).

ными людьми, попрание норм общения, выработанных архаическим обществом. Ведь брат Гесиода, ленивый и алчный Перс, сумел выиграть с ним тяжбу по поводу пересмотра наследства благодаря тому, что ему удалось подкупить царей-судей, вершивших суд. В дальнейшем Перс не смог благоразумно распорядиться несправедливо доставшимся ему наследством и промотал его. Все это говорит о том, что в обществе времен Гесиода уже доминировали не отношения родства, а отношения, опосредствованные куплей-продажей. В былые времена Гесиод мог бы избежать несчастья, даже имея такого непутевого брата, как Перс, поскольку не продажа и приобретение, но исключительно наследование по родству обуславливали право на землю²⁴. Возможность продажи родового (семейного) надела предопределила беду Гесиода. Изменения в характере собственности и в возможности распоряжения ею обусловили коррозию традиционных отношений в родовом сообществе, его трансформацию в политическое общество.

Необходимо отметить, что уже в эпоху раннеродового общества сложились нормы, регулирующие отношения между чужими, между неродичами. Таков опыт отношений между различными фратриями, между представителями различных племен и союзов (лиг). Гоббс в свое время предполагал, что законы Моисея как раз и были даны для регуляции отношений между обособленными родами, имущественная общность у которых полностью упразднена и, наоборот, четко зафиксировано различие между *моим* и *твоим*. Гоббс приводит слова из Ветхого Завета, сказанные Авраамом сыну брата своего - Лоту: "Да не будет раздора между мною и тобою, и между пастухами твоими и пастухами моими,

²⁴ См.: Томсон Дж. Цит. соч. С. 314. Следует отметить, что Дж. Томсон относит к VI в. до н.э. такие социальные изменения, которые просматриваются у Гесиода, жившего в VII в. Имея в виду цель данной работы, эти расхождения можно оставить без внимания.

ибо мы ведь родственники. Не вся ли земля перед тобою? Отделись же от меня" (Быт. 13:8-9). Эти слова отражают обычное для родового общества явление разделения рода при избыточной его численности и при возможности освоения новых пастбищ или пахотной земли. Ссылаясь на эти слова Авраама, Гоббс подтверждал необходимость установленного им общественного закона различения между нашим и чужим и указывал, что запрет на вторжение в жизнь других подкреплялся заповедями: *не убий, не укради, не прелюбодействуй*, которые, по его мнению, и предполагали уничтожение права всех на все²⁵. Характерно, что *золотое правило* изначально вырабатывается в отношениях между группами - родами, затем племенами, и лишь в период дифференциации общества и трансформации родов в семьи оно экстраполируется и на отношения между индивидами.

В условиях фиксированной обособленности между чужими их отношения регулировались особыми обычаями, а именно: обменом дарами и гостеприимством. В раннеродовом обществе обмен, конечно, выполнял некоторую хозяйственную роль, однако основная функция обмена подарками состояла в том, что на его основе устанавливались или подтверждались взаимосвязи между представителями различных общин и ограничивался или хотя бы на время приостанавливался племенной партикуляризм; ясно поэтому, что в этих условиях предметы обмена сами по себе имели второстепенное значение. Например, для австралийских аборигенов главным в обмене "являются партнерство как форма общественной связи и престиж, который партнеры приобретают во время обмена. Ценность вещей возрастает под воздействием обмена и церемоний, которые его сопровождают"²⁶. В условиях, когда действительная и дей-

²⁵ См.: Гоббс Т. О гражданине. С. 321.

²⁶ Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 100-101.

ственная взаимопомощь имела место в кругу "близких", сородичей, а в сознании человека доминировала внутренне напряженная дихотомия "свои - чужие", - обмен был характерной формой экстраполяции на "чужих" типа отношений, принятого среди "своих". Обмен дарами - это знак дружбы, гарантия невражды, средство преодоления недоверия и подозрительности, обычных в отношениях между племенами, не связанными друг с другом родственными узами.

Но таковы функции обмена в архаическом обществе. С развитием разделения труда, с хозяйственной партикуляризацией членов общины, обмен приобретает собственно хозяйственные функции. При этом будучи одним из главных средств обособления индивидов²⁷, обмен как форма общественной связи задает определенные предпосылки общности между обособленными индивидами, не говоря уже о том, что в перспективе ведет к реальной универсализации социального бытия человека. Имея в виду более позднюю, собственно экономическую функцию обмена, которая обнаруживает себя в позднередровом обществе, - можно сказать, что и в архаическом обществе обмен даже как обмен дарами латентно оказывал разрушительное воздействие на естественные, основанные на родстве отношения, на локальную замкнутость родовой общины.

Зададимся вопросом: какой смысл говорить о зарождении морали в процессе разложения структур родового общества и одновременно связывать ее с такими идеями, которые даже не будучи осознанными, органично вплетались в качестве стереотипов обычного поведения в ткань жизни родо-племенной общины? Или, другими словами, почему поведенческие нормы, которые в архаическом обществе воспроизводились силой естественной необходимости, с возникновением цивили-

²⁷ См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. I. С. 486.

лизации оказываются предметом специальной регламентации, более того ритуализируются, даже сакрализируются?

Дело в том, что для общины сплоченность, взаимоподдержка, коллективизм, равенство - это не вопрос доброй воли или воспитанного характера, а вопрос ее жизни и смерти, это вопрос общинного "производства" и воспроизводства. С обособлением индивида, с расщеплением его интересов, с вытеснением родственных отношений на периферию общественной жизни, образуются два плана человеческой жизни - частный, в кругу семьи или для себя, и общественный, публичный, в кругу соратников, партнеров, для надличной организации. При доминировании обособленных интересов и с позиций обособленного интереса, сплоченность и взаимоподдержка как будто оказываются лишними, если не вредными. Однако в том или другом виде эти поведенческие формы необходимы в любом обществе не только для решения общесоциальных задач, но и для удовлетворения собственно индивидуальных потребностей личности быть включенной в разного рода общности. Вот здесь и возникают специфические духовные образования, которые способствуют единству и сплоченности людей, хотя бы начиная с признания, что в социальной реальности нет сплоченности и единства и их отсутствие осложняет, если не отравляет жизнь людей²⁸.

28 Такой перевод определенных поведенческих и коммуникативных форм из одной культуры в другую как правило происходит стихийно и постепенно, но в определенных условиях он может осуществляться и целенаправленно. Д.С.Лихачев, ссылаясь на исследования в области исторической этнографии (См.: Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986), указывал на то, что нововведенное христианство на Руси ассимилировало бытовавшие формы, в частности, различные общественные воспомоществования и санкционировало их (Лихачев Д.С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. 1988. № 6. С. 255-256). Это, чаше всего, добавит, происходило в условиях, когда естественные ос-

Итак, протонравственные установления возникают в процессе разложения родового общества и взаимообо-
собления людей внутри общины. Эти установления
были призваны компенсировать утрату социального
значения родовых уз и одновременно восстановить и
установить в условиях действия новых социальных (а не
спонтанных) регулятивов *общность, единство* между
людьми подобно тому, как это было при господстве ро-
довых связей и зависимости. В отличие от родового
общества, *общность, единство* между людьми
(независимо от их социальных ролей) не порождались
самим порядком вещей нового общества; *потребность в
единении* осознается как таковая именно потому, что
единства уже нет, и отсутствие единства переживается
как неполнота, как несовершенство общественных свя-
зей. Поэтому идея единства, как бы она ни осознавалась
и ни формулировалась, изначально оказывается антите-
тической социальному порядку, представляет потенциаль-
ную угрозу ему и чревата социальным критицизмом.
Опыт родового общества представляется прецедентом
реализованности этой идеи и воспринимается как гото-
вый материал, посредством которого эту идею можно
реализовать. Но по существу *сам этот опыт не имеет
отношения к морали*. Это - форма, которая наполняется
содержанием, соответствующим совершенно другим
общественным условиям.

новы такого вспомоществования уже отошли в прошлое. Так,
из перпобытного общества в государственное входит институт
социальной, или коммунальной помощи, но воспроизводится в
последнем при условии специального санкционирования.

5. В.С.Соловьев о единстве родовой жизни и нравственности

Идею об изначальном единстве родовой жизни и нравственности разделял В.С.Соловьев. Исходя из того, что нравственность заимствуется на благоговении человека перед высшим, жалости к ближнему и стыде за свои плотские влечения, В.С.Соловьев находил все эти компоненты нравственности на разных ступенях развития человечества, что и позволяло ему утверждать, что "впервые нравственное значение и достоинство человека проявляются в родовой жизни"²⁹. Таким образом В.С.Соловьев рассматривал родовое общество как действительное лоно нравственности. Нравственная жизнь рода воплощается в том, что человек поклоняется сверхматериальным силам, управляющим его жизнью - почитает предков и умерших родоначальников, солидарен с соплеменниками, упорядочивает половые отношения в различных формах брака. При этом В.С.Соловьев считал, что жизнь индивида в роде индивидуальна и во всяком случае потенциально личностна, что у родового человека есть возможность максимально свободно подчиняться обществу и тем самым возвышаться в качестве лица; на чем, собственно, и держится "крепость общественного союза".

Существенно в этой концепции то, что В.С.Соловьев, понимая преходящий и исторически относительный характер рода как формы общества, утверждал вековечность нравственного содержания родовой жизни. И это выражается, в частности, в том, что возникающие в роде стандарты солидарности и сплоченности не размываются с разложением родовых структур, но в качестве некоторой ценностной и/или нормативной идеи восприимчиваются и утверждаются в условиях новой общественной организации. Это видно уже в переходных

²⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 288.

формах союза племен (В.С.Соловьев ссылался здесь на исследования Л.Моргана), а затем и в государстве. Связь между первоначальной общественной клеточкой (родом) и широкой социально-политической организацией он обнаруживал в слове "отечество". "Выражая отношение родственное, термин отечество (patria, Fatherland и т.д.) указывает этим не на то, что государственное единство есть только разросшийся род, - что противоречило бы истине, а на то, что нравственный принцип этого нового великого союза должен быть в сущности тот же, как и принцип малого союза - родового."³⁰

С возникновением отечества и государства жизнь человека в нравственном плане существенным образом меняется. Это выражается в столкновении различных социальных сил, которые, "на поверхностный взгляд", могут быть приняты за столкновение личности и общества, но, по сути дела, таковыми не являются, ибо в действительности сталкиваются добро и зло, каждое из которых находит воплощение как в личной, так и в общественной сфере. Характерно, что родовое общество, по В.С.Соловьеву, не знает этого противоречия в той острой форме, которая рождается в государственную эпоху. Разумеется, всегда были выдающиеся личности, которые поднимались над родовым сознанием и стремились к преодолению узких границ родовой жизни. Но судьба этих личностей вполне вписывалась в логику существования рода, который постоянно делился, множился, распространялся в пространстве. Выходившие из рода основывали новые поселения и города (так возникли Карфаген и Рим). Но при этом масштабы жизни личности и рода были сопряженными; родовая и личная жизнь были органично переплетены.

Государственный же порядок, говорит В.С.Соловьев, превращает род в семью и тем самым приватизирует жизнь рода в противоположность публичной жизни го-

³⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 291.

сударства. В этих условиях столкновение предприимчивой личности с общественно-политическими институтами носит иной характер: сталкиваются различные силы, различные не только по своей направленности, но и по своей природе. И хотя по-прежнему нравственное значение этого столкновения исчерпывается противоположностью добра и зла, механизмы и формы такого столкновения, тем более его разрешения оказываются совершенно иными, поскольку государственно-политическая власть, лица, ее персонифицирующие, установления, от ее имени провозглашаемые, по самому своему статусу мыслятся как более высшее и общее нравственное начало, чем личность, в лучшем случае представляющая себя или свою семью. В связи с этим В.С.Соловьев приводит пример неизбежного конфликта Антигоны и царя Креона, в котором Антигона отстаивала права семьи на захоронение тела брата согласно обычаю отцов, Креон же настаивал на исполнении государственного указа. Нравственная правда в конфликтах такого рода, утверждал философ, за тем, кто отстаивает "коренные основы *всякой* общественности", а именно, те, известные с времен родовой жизни, узы, благодаря которым сохраняется человеческая солидарность.

Таким образом, В.С.Соловьев, признавая существование нравственности в родовую эпоху, связывал возникновение трагических нравственных противоречий с становлением общественно-политической, государственной организации и видел условия их преодоления в соблюдении тех заповедей, которые были выработаны именно родом, которые позволяли "храпить *пределы вечные*, одинаково священные для прошедшего и для будущего"³¹.

31 Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 300.

6. Мораль и религия

Мораль возникает как упование, как надежда на преодоление обособленности и разорванности в человеческих отношениях, партикулярности и отчужденности социального бытия. Причем, как это следует уже из самого содержания морали, она складывается не для обслуживания нового общества, но для обеспечения тех человеческих ожиданий, которые приходят в конфликт с политическим, экономическим "строением цивилизации". Мораль берет на себя задачи объединения и сплочения людей задачи, решавшиеся в родовой общине с относительной ограниченностью и целостностью ее внутреннего мира естественным порядком всего процесса ее жизнедеятельности.

Очевидно, что как система ценностной ориентации поведения мораль складывается далеко не сразу. Длительное время моральные идеи и заповеди были тесно переплестены с *религиозно-ritуальными* формами организации и поведения людей. Обычно в нашей литературе отстаивается взгляд, что мораль как социальный феномен совершенно самобытна по отношению к религии и по содержанию, и по формам организации. Думается, такое понимание отношения между моралью и религией во многом предопределено (если отвлечься от имевших место идеологических вульгаризаций) философскими подходами к этому вопросу, сложившимися в просветительской мысли, традициями атеистической критики религиозного мировоззрения.

Мораль действительно не коренится в религии, поскольку ее исходные предпосылки, ее почва, как мы видели, иная. В то же время несомненный факт, что моральные заповеди в качестве универсальных и абсолютных требований получают санкцию в рамках религии и благодаря религиозно-культовым институтам. В этом отношении мораль не отличается от других форм духовности, поскольку на протяжении тысячелетий вся жизнь

человека была пронизана религией, любые общественно значимые акции требовали освящения, и в самых мелких и рутинных действиях человек испрашивал Божьей милости. Вместе с тем, мораль исторически развивалась не просто *рядом* и опосредованно с религией. Мораль близка религии по своей природе, по своему внутреннему пафосу: она оппозиционна действительности, она претендует на то, чтобы привести в действительность, в социальные отношения и действия людей некоторый иной, инобытийный смысл. *Помимо* и *вне* религии это становится возможным лишь на той стадии развития цивилизации, когда индивидуальное обособление достигает уровня, достаточного для самостоятельной продуктивной социальной активности человека в качестве индивидуального субъекта, личности. Мораль секуляризуется и автономизируется, обретает свою специфичность относительно поздно, а именно, с развитием капиталистических отношений, окончательно разрушивших "добрые обычаи" патриархального уклада, когда индивид отрывается от семьи и оказывается наедине с собой в стихии слепых социальных сил. В подтверждение можно привести слова К.Маркса о том, что обособление человека от других людей и от условий своего существования впервые полностью развивается "лишь в форме отношения наемного труда и капитала. В отношениях рабства и крепостной зависимости этого разрыва нет"³²; или же высказывание Н.А.Бердяева о том, что "эпоха Ренессанса началась с того, что человек был оторван и предоставлен себе"³³. Об этом же косвенно свидетельствует тот факт, что мораль как особый предмет исследования, как понятие морали появляется лишь в философии Нового времени и осмысливается как мораль автономного субъекта, мораль свободной личности.

32 Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. ч. I. С. 478.

33 Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 133.

Однако идеи, комплекс ценностей и императивов, которые в Новое время были охвачены понятием морали, возникают именно на заре цивилизации, в процессе разложения родового строя, и первоначальными социальными формами их воплощения были те, которые выработала религия. Первоначально моральная идея о единстве и гармонии в отношениях между людьми реализовывалась только на основе религиозных установлений и обычаев. Такой вывод позволяют сделать ряд фактов, зафиксированных историками культуры.

Задача сохранения единства и поддержания сплоченности общности стояла и перед первобытно-родовыми социумами. Сплоченность первобытного коллектива во многом гарантировалась самой его организацией как производственной единицы, в которой практически исключались внутриколлективные межгрупповые противоречия и не существовало различия между "частной" и "публичной" жизнью. Однако имели место межпоколенные и индивидуальные различия. Сплоченность коллектива могла ослабляться и при смене окружающей обстановки. Снимать возникающие здесь противоречия была призвана религия в той специфической ее форме, которая известна первобытному обществу - тотемизме³⁴. Ю.М.Бородай в упоминавшейся работе прямо усматривает в культовых оргиях средство нравственного воздействия на членов общности, их духовного очищения и возбуждения альтруистических устремлений³⁵. Хотя я бы не стал говорить в связи с этим о нравственной компоненте, - ясно, что в религии

34 "Драматические представления на сюжеты священной мифологии, - пишут Р.М.Берндт и К.Х.Берндт, - являются организованными коллективными мероприятиями <...>, и укрепляют единство и солидарность общественных групп, принимающих участие в этих представлениях" (Берндт Р.М., Берндт К.Х. Указ. соч. С. 255).

35 См.: Бородай Ю.М. Цит. соч. С. 217-220.

содержался исключительный потенциал духовного воздействия на индивида. Этот потенциал активно использовался и в позднеродовом, и в раннецивилизированном обществе именно как механизм компенсации углубляющегося обособления людей и обеспечения единства общности.

Религия являлась важным политическим фактором. Это хорошо понимал уже второй римский царь Нума Помпилий. Стремясь утвердить власть законов и обычаев вместо силы, он, как сообщает Тит Ливий, постарался заключить с соседями мирные договоры и воздвиг храм Януса, открытые или закрытые ворота которого указывали, находится ли Рим в состоянии войны или мира. Во все времена царствования Нумы, то есть более сорока лет, врата храма оставались закрытыми. Но на конверсию, говоря современным языком, Нума, конечно, не пошел и войско сохранял. "А чтобы с избавленьем от внешней опасности не развратились праздностью те, кого прежде обуздывал страх перед неприятелем и воинская строгость, он решил вселить в них страх перед богами - действенное средство для несповнященной и, сообразно тем временам, грубой толпы"³⁶. Для этого Нума притворился, что интимно связан с богиней Эгерией, и ее именем освящал все свои начинания.

Трудно сказать, чем определялся Нума в своем выборе, но в любом случае этот выбор не был случайным. Время становления государственности было временем и этатизации родовых культов, то есть трансформации родовых культов в государственные. Перемещение культов из сферы рода (большой семьи) в сферу города-государства знаменовало не только результаты политической борьбы между аристократическими родами, стремившимися овладеть ключевыми позициями в государстве, хотя это безусловно имело место (ведь признание

³⁶ *Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 1. С. 27.*

некоторого родового культа государственным означало, что отныне и впредь именно члены данного рода будут выполнять жреческие функции и тем самым влиять на политику)³⁷. Этот процесс отвечал также тем изменениям, которые претерпело членство в фратрии, когда стало возможным чужакам, людям, не связанным кровно ни с одним из родов, составлявших фратрию, вступать в нее. Однако полноправное членство в фратрии предполагало участие в культовых церемониях, которые носили по преимуществу родовой характер. По-видимому, этакизация культов происходила постепенно. Дж.Томсон указывал, что по крайней мере в некоторых частях Аттики сосуществовали функционально различные, хотя неразрывные, с точки зрения членства, сообщества, объединявшие а) братьев по фратрии, б) братьев по дему (социальной организации, пришедшей на место старых родовых поселений) и в) братьев по культу. Дж.Томсон допускал, что братья по культу (*orgeones*) были теми же братьями по дему (*demotai*), только занимавшиеся религиозной деятельностью³⁸. Но сам факт сосуществования функционально различных общностей, различное восприятие одного и того же человека как гражданина и как посвященного говорит о распадении единых прежде родовых и производственных уз и обретения религией особой функции духовного объединяющего начала, а в равной мере и идеологического средства решения определенных социальных задач.

И после оформления государственной религии в родах-семьях сохраняются божества, функции которых

37 Возвышение родового культа до государственного нередко было и выражением признания народом особых заслуг данного рода. Например, после свержения молодыми людьми из рода Гефиреев тирана Гиппарха в Афинах их родовой культ становится государственным (см.: Томсон Дж. Цит. соч. С. 120-121). Этот пример лишь подтверждает, что в качестве государственных становились культы сильных родов.

38 Томсон Дж. Цит. соч. С. 109.

весьма близки нравственности. Наиболее яркий материал дает нам опять-таки римская история. В жизни каждой римской фамилии большое значение имел культ *Ларов* - покровителей всех членов фамилии независимо от статуса и происхождения (речь идет о фамилии уже не как о родственной группе, но как о первичной социально-производственной ячейке). Как пишет Е.М.Штаерман, Лары выполняли роль интегратора в жизни фамилии. Лары выступали своеобразным гарантом собственности семейной общины, ибо только тот член фамилии признавался юридически правоспособным к распоряжению собственностью, который отправлял семейный культ. Но функции Ларов были шире: "Во внутренней жизни фамилии Лары, как и аналогичные им духи и божества у других народов, следили за выполнением регулирующих ее жизнь норм, включавшихся в общее понятие *Pietas*, означавшее соблюдение долга относительно родителей, детей, богов, родины. Лары карали злых и нечестивых, забывавших свои обязанности. У алтаря Ларов возле домашнего очага искал раб спасения от гнева господина <...>"³⁹. Характерно, что именно Лары, семейные божества, являлись освященным религией этическим началом римской жизни. Как подчеркивает Е.М.Штаерман, "на первых порах истории Рима основное противоречие между неограниченной властью господина и абсолютным повиновением его подчиненных, особенно рабов, проявлялось в основном в рамках фамилии, и только апелляция к религии могла его как-то умерить и сгладить"⁴⁰.

Таким образом, религия предоставляла социальные и духовные регулятивные механизмы, позволявшие поддерживать социальное единство, не предопределенное хозяйственными или другими прагматически-прudenциальными соображениями. Да и сама идея едине-

³⁹ Культура древнего Рима. М., 1985. Т. I. С. 113-114.

⁴⁰ Там же. С. 139-140.

ния, коренясь в родовых институтах, долгое время оставалась сакральной по своему содержанию.

Правда, содержание морали было известным образом выражено в философии. К единству с Логосом и в Логосе призывал Гераклит. Идею онтологически заданного единства бытия несло учение Платона о царстве идей. Наконец, следует упомянуть концепцию *космополитизма* возникшую в конце V - начале IV веков в Греции. Космополитизм как мировоззрение не случайно складывается параллельно и опосредствованно с индивидуализмом⁴¹. Декларируя принадлежность человека Космосу, космополитизм как бы освобождал его от власти партикуляризированных связей в человеческих отношениях. Принцип всеобщности, который существенным образом характеризует мораль, по своей сути весьма близок пафосу космополитизма. Собственно говоря, только на основе космополитического мировоззрения, независимо, но не помимо конфессиональных и философских оснований, этот принцип и мог быть выделен. Закономерная связь между космополитизмом и всеобщностью нравственных постулатов зримо проявилась в христианстве, в особенности в паулинизме, где космополитизм и всеобщность моральных требований впервые получают единое обоснование.



Итак, отталкиваясь от проблем и подходов, сложившихся в кругу социологического понимания морали, я пришел к выводам, которые этому пониманию прямо противоречат. Моральные требования и установления действительно не выводимы из существующих обычаев и привычек, наоборот, они активно противостоят тому, что люди практикуют, повинаясь традиции,

⁴¹ См.: Бузескул В. Античность и современность. Современные темы в Античной Греции. Спб., 1913. С. 113-114.

стечению обстоятельств, личному удобству. Различность социального и морального планов жизни человека получила отражение и в философских учениях о двойственности природы человека и о различении коренных добродетелей⁴².

Эта двойственность человеческого бытия игнорируется социологической этикой, которая духовное рассматривает как одно из проявлений социального и сводит все разнообразие общественных отношений к *макросоциальным* отношениям - экономическим, политическим, функционально-ролевым, иными словами, имперсональным отношениям. При этом *микросоциальные* отношения как отношения индивидуализированных личностей, как отношения, детерминируемые самим человеком как самосознательным индивидом, оказываются вне внимания социологической этики, а если исследуются, то в рубрике "частно-бытовой", в лучшем случае "семейно-бытовой морали"⁴³. Микросоциальные

⁴² Так, Т.Гоббс говорил о добродетелях государственных, ключевой среди которых он считал *справедливость*, и добродетелях естественных, ключевой среди которых он считал *милосердие* (см.: Гоббс Т. О человеке. С. 258). На другом языке и в контексте другой темы о том же говорил молодой К.Маркс, видя истоки религиозности людей в разорванности, в разноплановости государственной и индивидуальной жизни (Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 397). Проблема различия добродетелей справедливости и милосердия подробнее затрагивается в последующих главах (3 и 8).

⁴³ Если проанализировать тексты К.Маркса, как ранние, так и поздние, которые принято относить к проявлению марксистского гуманизма и которые как таковые повествуют о коммунистическом человеке или коммунистическом обществе, то мы увидим, что они представляют собой результат очень интересной теоретической процедуры, а именно, человеческое содержание "вытягивается" из микросоциальных отношений, а затем обобщается и представляется как характеристика макросоциальных отношений коммунистического будущего, или *идеального* общества (Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 125; Т. 3. С. 440-441; Т. 46, ч. I. С. 476 и т.д.).

связи рассматриваются как порождение макросоциальных и тем самым упускается из виду тот богатейший антропологический, психологический и, безусловно, этический материал, показывающий универсальность и самоценность индивидуального опыта человека.

Собственно говоря, этот опыт игнорировался и в натуралистической этике, которая усматривала в нем проявление естественных расположений "естественного человека", и в философской идеалистической и теологической этике, которые видели в нем проявление супранатуральных начал. Обращение к индивидуальному опыту человека, в частности, к раннему детскому опыту, позволяет, на мой взгляд, снять дилемму эмпиризма и трансцендентализма в обосновании морали и показать *реальные* предпосылки *априорности* морального опыта, принципиальной несводимости морали исключительно к социальной практике. Анализу социокультурной роли материнства и детства в возникновении и развитии морали посвящена следующая глава.

Глава 3

От младенчества к зрелости

Чувство родовой слитности, непосредственности человеческих связей актуально переживается, хотя и не всегда осознается, человеком и в рамках цивилизации. Я имею в виду не "эмпатические" эстетические или религиозные переживания, которые опосредованы восприятием определенного идеала, предполагаемого произведениями фольклора, искусства или религией. Речь идет именно об индивидуальном опыте - опыте кровно-родственных отношений, отношений родителей, главным образом матери, и ребенка (и в меньшей степени опыт личных интимных отношений - дружбы, любви).

Первобытный опыт человечества и индивидуальный опыт детства не тождественны, но аналогичны. Идея известной параллельности первобытности и младенчества высказывалась неоднократно - например, в контексте философско-исторических построений М.Штирнера (когда он сопоставлял типы "негра" и "ребенка") или в психоаналитической теории З.Фрейда (когда он указывал на то, что двукратное начало сексуального развития человека предопределено древнейшей историей человеческого рода). У Э.Фромма эта идея была теоретически развита в учении об обособленности человеческого существования: он проводил прямую аналогию между освобождением индивида от уз первобытного родства и индивидуализацией становящейся личности, освобождением ребенка от "первичных уз" с матерью.

Однако в этическом плане этот вопрос получает иной ракурс, хотя по содержанию и остается близким к тому, о чем говорил Фромм. Если исходить из императивного содержания морали, то его действительные

предпосылки мы находим в том опыте, который человек переживает в детстве – в отношениях матери и ребенка. Я не усматриваю в этих отношениях нравственности. С этической точки зрения, материнство и детство важны как один из *источников* морали, как та антропологическая по своей природе и онтологическая, экзистенциальная по своему смыслу данность жизни, которая во многом определяет содержание и характер морали.

1. Матернализм

Мы видели, что мораль возникает как социокультурный механизм преодоления или по крайней мере ослабления обособленности, отчужденности между людьми. Социальная суть обособленности заключается в том, что удовлетворение потребностей человека зависит от его связей с другими людьми как носителями партикулярных, частных интересов, обособленных физических, психических, социальных и духовных функций. Таков парадокс человеческого существования: обособленность людей обнаруживается в их взаимной зависимости; общественная связь выступает действительной формой межличностного отчуждения. Чтобы удовлетворить большинство своих потребностей, человек вынужден вступать в отношения, которые сами по себе не отвечают его жизненным интересам. То, что люди вступают в партнерство, кооперируют усилия или сбиваются в коллективы, а то и изначально имеют возможность обрести себя лишь в качестве коллективных индивидуумов, представляет собой вторичные факты по отношению к коренной обособленности людей. По известному определению Аристотеля, человек есть существо (животное) общественное. С этим определением можно согласиться при соответствующем уточнении: существо – индивидуально общественное. Отчуждение людей носит общественный характер, люди осуществляют себя не

иначе, как в общественных формах, однако они отчуждены как индивиды, как обособленные "единицы".

На фоне этих социальных отношений материнство и детство как особые виды интериндивидуальных отношений совершенно уникальны.

Надо сказать, родительство, вообще семья рассматриваются как основа сообщества и многими биологами. Возвращаясь к обсуждавшейся выше теме биологической "компоненты" нравственности, стоит заметить, что с точки зрения биологии, непотизм, материнская забота и у животных является действительной основой социальности. Приводимые в связи с этим этологические данные представляют интерес. Однако апелляция к материнским *инстинктам* в рассуждении о морали также мало продвигает нас в понимании этого феномена, как и другие, уже упоминавшиеся этико-биологистские подходы. Два соображения заслуживают в связи с этим внимания. Во-первых сами материнские инстинкты не безусловны: у высших животных родительские чувства развиваются во многом на основе научения, и наоборот, без личного опыта детства родительские чувства и навыки не проявляются в достаточной для выхаживания потомства степени. К тому же материнский инстинкт далеко не всегда является доминирующим¹. Во-вторых, при биологистском подходе предполагается, что материнство само по себе имеет нравственное содержание, является нравственным, пусть даже спонтанно нравственным отношением.

С этической точки зрения, интересным и важным является не само по себе материнство, а тот особый тип отношений между людьми, который задается материнством как социокультурным стандартом. Рассмотрим этот стандарт. *Во-первых*, материнство в своем

¹ Ч.Дарвин, наблюдая, как поздней осенью многие птицы, отправляясь в теплые края, часто покидают своих птенцов, пришел к выводу, что у птиц инстинкт переселения намного сильнее материнского инстинкта (См.: *Дарвин Ч.* Указ. соч. С. 96).

существенном значении есть отношение *бескорыстия* и *самоотверженной заботы*. Правда, чтобы выделить это значение, приходится абстрагироваться от фактов "уклоняющегося материнства", материнской депривации, "отказного детства". Это абстрагирование целесообразно закрепить особым термином: "*матернализм*", и тем самым понятийно зафиксировать позицию бескорыстной, возвышенной заботы - в отличие от патернализма как угнетающего, пользующего, деперсонализирующего покровительства. В специально посвященной этому книге "Матерналистское мышление: О политике миролюбия"² С.Радэк определяет *мать* как личность, берущую на себя заботу о других. При этом словом "забота" охватываются разные виды деятельности по сохранению и обеспечению безопасности жилища, поддержки круга родственных и дружеских связей, приготовлению пищи, обслуживанию семьи, обеспечению потребностей слабых, воспитанию и обучению. Дети являются предметом этой деятельности может быть в первую очередь, но наряду с другими. Мать выполняет "матерналистскую работу" (*maternal work*). Характерно, что говоря об этом, Радэк подчеркивает, что эта работа - по обеспечению заботы главным образом о ребенке - "представляет значительную часть ее или его рабочего времени. Именно "ее или его"³. Хотя большинство матерей - женщины, и в большинстве культур понятия "женское" и "материнское" логически и политически связаны, говорит Радэк, материнство - это потенциальная работа для мужчин в не меньшей степени, чем для женщин⁴.

² Ruddick S. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston Beacon Press, 1989.

³ Ibid. P. 40.

⁴ С.Радэк готова принять возражения многих *женщин-матерей*, согласно которым при таком расширительном понимании материнства, или матерналистском подходе к материнству как главным образом *заботы* в последнем упускается главное - деторож-

В социологическом плане материнство может принимать самые различные формы. Социология этно- и субкультур показывает, что матерью могут быть (т.е. материалистскую работу могут осуществлять) самые разные по своим социальным, родовым и сексуальным статусам индивиды. Смысл материнства не меняется от того, кто выполняет функцию матери. С.Радзек допускает здесь всевозможные вариации. Только с точки зрения сексуального статуса она выделяет с десяток различных видов матерей: гетеросексуальные и гомосексуальные (причем как в "голубых", так и в "розовых" тонах), одиночки, пары или живущие групповым браком, матери не являющиеся биологическим родителем или родительницей ребенка, холостые, моногамные или имеющие много сексуальных партисеров⁵. Такое соотнесение материнства и сексуальности позволяет подчеркнуть, что функция материнства социологически и субкультурно вариативна в своих конкретных проявлениях, но его социокультурный статус от этого не меняется.

Во-вторых, как особый тип отношений материнство является спонтанным, естественным.

С материалистской точки зрения, "уклоняющееся материнство" может быть отнесено к материнству весьма условно, и как жизненный факт имеет отношение к общественным нравам⁶, является предметом социологии и психологии семьи, но не философии морали⁷. Несомненно, что отклоняющееся материнство и

дение (см.: *Ruddick S. Thinking Mothers - Conceiving Birth. New Orleans, 1991. P. 5*).

⁵ *Ruddick S. Maternal Thinking. P. 54.*

⁶ См.: *Carter A. The Sadian Woman: An Exercise in Cultural History. L., 1987*, где специально рассматриваются особенности материнства в случае его причудливого симбиоза с садизмом, как это описано в произведениях де Сада (Р. 111-133).

⁷ Точно также с этической, социокультурной точки зрения, быть ребенком, значит быть объектом заботы, ухода, воспитания, обучения, защиты и т.д. Ребенок, вынужденный сам зарабатывать себе на жизнь, пусть даже находящийся под чьим-либо покрови-

материнские депривации представляют острую проблему современных семейных и общественных нравов, нравственного здоровья общества в целом. Как показывают социально-психологические исследования (в частности, Дж.Боулби), снижение материнской заботы, равнодушие, холодность в отношении матери к ребенку или формальное, "функциональное" выполнение материнских обязанностей, не говоря уже об отказе от таковых, ведет к появлению у ребенка ощущения отторгнутости, заброшенности, к снижению интеллекта, провоцирует напряженность, а то и "превентивную" враждебность в отношениях с другими людьми. У детей, воспитывающихся в условиях материнской депривации или вне семьи формируется "безэмоциональный характер", проявляющийся не только в незаинтересованности в общении, в установке на недружелюбие, но и в определенных аномалиях в социальном поведении. И, наоборот, нежная забота, снисходительность, доброжелательная требовательность создают непосредственные условия для развития таких качеств у ребенка, как открытость, общительность, благожелательность, готовность к сотрудничеству, поддержке, милосердию в отношениях к другим⁸. Реальное разнообразие материнского (родительского) опыта стимулирует выработку специальных социальных, правовых, нравственных норм, регулирующих отношение матери (родителей) к ребенку. Однако в своих подлинных воплощениях материнство именно непосредственно. Более того, материнство тем адекватнее своему предназначению, чем менее оно опосредствовано социальными, нормативно-регулятивными, в частности, моральными мотивами.

В-третьих, материалистская заботливость не просто бескорыстна - она безусловна и не ждет каких-либо

тельством (но не заботливой опекой), уже не является ребенком в этом непривычном социокультурном смысле слова.

⁸ См.: Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. М., 1986. С. 152-153.

обязательств со стороны другого. К примеру, забота беременной о плоде - о своем будущем ребенке антропологична и по содержанию, и по характеру. Но вместе с тем, это отношение представляет собой специфический прецедент для морали; в нем корректируется мотивация себялюбивого действия: женщина заботится о плоде в заботе о себе самой, забота о себе становится обязанностью, которая предопределена обязанностью по отношению к другому. Одновременно здесь не предполагаются обязательства со стороны другого, т.е. со стороны ребенка.

В-четвертых, материнское отношение инициативно и принципиально. Осуществляя заботу, мать не идентифицирует себя с ребенком и не встает на его точку зрения. Забота взрослого о ребенке отнюдь не выражается в том, что удовлетворяются все желания ребенка. Наоборот, в потакании, в попустительстве прекращается *забота*⁹.

Наконец, *в-пятых*, материнство свободно от себя самого и в этом также проявляется безусловность материнской заботы. Материнская любовь и забота имеют целью подготовить ребенка к взрослой жизни и, стало быть, к независимости от этой (такой) заботы. По логике своей роли мать стремится к тому, чтобы стать ненужной.

Этическое значение отношения матери к ребенку высоко ценил Э.Фромм. В его теории материнство рассматривалось как базовое отношение для таких существенных моральных феноменов, как доброта, любовь к

⁹ В связи с этим С.Радэк говорит, что все-разрешающая и беспрельдно-щедрая мать - это, скорее, фантазия и упование детского сознания (*Ruddick S. Thinking Mothers - Conceiving Birth. P. 4*). Развивая эту мысль, нужно отметить, что действительно все-разрешающая и беспрельдно-щедрая мать всего лишь осуществляет на практике свою детскую грезу и в этом смысле как мать лишь обнаруживает свой инфантилизм.

ближнему, снисходительность к другим и к себе¹⁰. При-
знавая исключительную роль отношений матери к ре-
бенку, Фромм видел в них начало морали. Он не остано-
вливался на этом, но также находил в раннем индивиду-
альном опыте, в семейном опыте те черты, которыми
характеризуются макросоциальные отношения, то есть
отношения общественные в собственном смысле этого
слова, отношения отмечающие братство, дружествен-
ность, бескорыстие в межчеловеческих связях. Таков
опыт общения ребенка с *отцом*, опыт, который хотя и
является вторичным по отношению к опыту общения с
матерью, представляет собой первые ступени социали-
зации. Если мать, говорил Фромм, развивая идеи
И.Я.Бахофена, вносит в сознание ребенка идеи любви и
терпимости, то отец вносит идеи разума, дисциплины,
индивидуализма, а вместе с ними и идеи иерархии, уг-
нетения, неравенства, порабощения. Можно добавить,
что последние даются ребенку не абстрактно, но, напро-
тив, как вполне конкретный опыт общения с другим - с
отцом.

Возможно, опыт отношения ребенка с отцом здесь
также немаловажен. Но и отношения с отцом носят не-
посредственно родственный характер. Сообразно маску-
линным стереотипам, отец может вносить в отношения
с ребенком (не младенцем, а именно с ребенком, уже
способным к пониманию) конвенциональные, договор-
ные мотивы¹¹; но сама обязательность, которая накла-

¹⁰ Фромм Э. Ситуация человека - ключ к гуманистическому психо-
анализу // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
С. 466.

¹¹ Эту функцию социально-воспитующего, социализующего воз-
действия может выполнять и фактическая, то есть в обычном
смысле слова мать. Различая роли матери и отца, Фромм оста-
вался на позициях социального психолога, не обращая внимания
на то, что матернализм и патернализм в отношениях к ребенку
могут не совпадать с материализмом и отцовством. Следует также
отметить, что элементы конвенциональности, обязательности,
ответственности могут привноситься родителями в отношения с

дывается на ребенка, во многом носит условный, а в младшем возрасте и игровой, подготовительный характер, по самой своей природе это отношения бескорыстия, заботы.

Предлагаемый мной подход к пониманию источника морали отличен от фроммовского. Замечания Фромма о различии материнской и отцовской любви вполне убедительны и созвучны мыслям о культурном своеобразии мужчины и женщины, которые высказывались различными философами и моралистами в прошлом. Однако мораль только предвосхищается материалистским и детским опытом. Она представляет собой своеобразную попытку реконструкции этого опыта в отношениях между *индивидуализированными* индивидами, вопреки их объективно сложившейся обособленности, отчужденности. Мораль начинается с осознания ущербности человеческих отношений, их недостаточности, неполноты, "противоестественности", опосредствованности. Особенность материнской любви, в отличие от любви эротической, Фромм усматривал в том, что первая начинается с единства и переходит в обособленность. *Ответом на эту обособленность и является мораль.*

2. Женская и мужская мораль

Матернализм - в соответствии с предложенным пониманием морали - предзадает общую парадигму моральной императивности. Вместе с тем, в материализме коренятся и особенности *феминистской морали*. Понимание женской морали как основанной на принципе любви и заботы противоречит нередко даваемым сто-

детьми и "корыстно" из себялюбивых побуждений переложить на детей часть семейных обязанностей и тем самым сократить свои обязанности по заботе. Такие тенденции представляют пример дематернализации родительского отношения к детям.

ропниками феминизма истолкованиям психологии и морали женщин, в которых существенным оказывается то обстоятельство, что женщина отмечена клеймом дефектности, и тем самым обречена быть объектом подавления. С точки зрения феминизма, эта ситуация специфична именно для женщин (а равно и для представителей любых социальных меньшинств); это - ситуация, задаваемая патриархальной цивилизацией, обустроенной и управляемой мужчинами. Женщина угнетаема, она - жертва сексистской дискриминации и сексистского разделения труда, и это не может не определять модальность ее сознания¹². Думается, однако, что в феминистской картине общественной жизни акценты расставлены во многом под влиянием тех стандартов, которые утверждает, согласно феминизму же, патриархатная ("мачистская") идеология. Вместе с тем, абсолютизируя отношения господства - подчинения, феминизм проходит мимо тех сторон общественной жизни и человеческих отношений, которые феминны и по истокам, и по содержанию, которые создаются по образу матерналистского отношения к человеку.

Казалось бы, постановка вопроса о различии женской и мужской морали в определенном смысле противоречит философскому пониманию морали; не случайно в истории мысли если и встречаются высказывания на эту тему, то речь в них как правило идет о женском и мужском моральных характерах. И при этом именно женщине приписываются добродетели любви, милосердия, симпатии, а мужчине - справедливости, обязанности, долга. В иных трактовках женская мораль - это мораль склонности, мужская - мораль закона.

Во многом так представлял дело И.Кант. Женщина, считал он, воспринимает мир сквозь призму прекрас-

¹² См.: Клименкова Т.А. Философские проблемы неофеминизма 70-х годов // Вопр. философии. 1988. № 5. С. 149, 150.

ного, и дурное отталкивает ее не потому, что оно несправедливо, но потому, что безобразно; она не терпит обязательности, вменения и поступает сообразно своему вкусу; прекрасный пол не руководствуется принципами, "зато Провидение вселило в сердца женщин чувство доброты и благожелательства, дало им тонкое чувство приличия и благосклонность"¹³. Близкие мысли высказывал и А.Шопенгауэр: женщин отличает добродетель *человеколюбия*, мужчин - добродетель *справедливости*¹⁴. Шопенгауэр не просто связывал определенные добродетели с женским и мужским характером. Человеколюбие и справедливость рассматривались им как основополагающие добродетели, через которые мораль может быть целостно описана.

Эти высказывания о различии женской и мужской морали можно было бы подвергнуть сомнению с позиций феминистской идеологии: как никак они делались философами-мужчинами. Однако представленные в них характеристики подтверждаются данными женских исследований, изложенных в контексте (или по меньшей мере на фоне) феминистских дискуссий. Я имею в виду, в частности, работы К.Гиллиган, получившей известность не только как оригинальная исследовательница женской психологии, но и как решительный оппонент Л.Кольберга, автора наиболее популярной в 60-70-е годы теории нравственного развития. К.Гиллиган подвергла критике установки этой теории, указав, что Л.Кольберг, характеризуя этапы нравственного развития, неосознаваемо имел в виду мужчину, мужскую психологию, мужскую мораль, а именно, мораль индивидуальных прав и справедливости, мораль, покоящуюся на автономии личности.

¹³ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 155.

¹⁴ Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 207-208.

Между тем, женское понимание морали отличается от мужского: для женщин моральная проблема заключается не в определении прав и правил, но в осуществлении заботы, принятии на себя ответственности за другого¹⁵. Если для мужчины моральный императив требует уважения к правам других и защиты от посягательств на собственные права, то для женщины - проявлять заботу и содействовать решению проблем окружающих людей, близких. Женщина понимает мораль как средство решения конфликтов, не приносящее страдания, не наносящее ущерб; поэтому она, в отличие от мужчины, готова быть непоследовательной - в том смысле, что для нее безболезненное разрешение конфликта предпочтительнее непреклонности в отстаивании принципов, женщина готова допускать исключения. Для нее не важна автономия, для нее значимо сострадание.

Гиллиган при этом далека от сексизма. Это выражается не только в том, что она допускает взаимодополнительность женской и мужской парадигм морали: женский путь в морали в перспективе сливается с мужским благодаря тому, что женщина постепенно осознает разрушительность позиции невмешательства¹⁶. Гиллиган подходит к пониманию заботы как феномена, выходящего за рамки межличностных отношений. Вырастая из психологии человеческих отношений, забота, по Гиллиган, становится универсальным принципом человеческого существования, основой осуждения эксплуатации и угнетения.

¹⁵ См.: Gilligan C. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Harvard, 1982. P. 73. Идеи Гиллиган обсуждались в ж. "Ethics" в 1986-1990 годы. Фрагмент этой книги в переводе и с комментариями О.В.Артемовой опубликован в кн.: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. 1991. М., 1992. С. 345-373.

¹⁶ Gilligan C. Op. cit. P. 100.

Тема женской и мужской морали (моральной теории) и снятия их противоположности была интересно продолжена А.С.Байер. Этика любви и этика обязанности (как автор обозначает мужскую этику вполне созвучно с приведенными выше определениями мужской этики) охватываются, по ее мнению, более общей нормативной системой - *этикой доверия*, которая несет в себе существенные характеристики и женской и мужской морали¹⁷.

Две этики, женская и мужская, в самом деле слиты - однако только в *понятии* морали. С нормативно-этической точки зрения, можно выделить отдельные подсистемы морали милосердной заботы, долга, доверия. Каждый из этих нормативных принципов в качестве базового организует соответствующие группы ценностей и норм и тем самым задает определенные кодексы морали. Но эта проблема имеет и иной угол зрения. Если принять во внимание, прислушавшись к фрейдистским авторам, что женская и мужская этики воспроизводят, отражают функции матери и отца в семье, если, переведя рассуждения в социально-философскую плоскость, учесть, что материнство "репрезентирует" микросоциальные отношения, а отцовство - макросоциальные, если вспомнить, что наиболее разработанная этика долга - кантовская этика - представляла собой по сути дела теорию *формальных* оснований морали, - то можно прийти к выводу, что феминная и маскулинная "этики" в действительности соединены не в качестве *различных* моральных систем, но как *содержание и форма* морали как она представлена понятийно в философской этике. Содержательно мораль иницируется материалистским идеалом, но этот идеал может быть осуществлен при условии, что человек, независимо от пола, занимает автономную позицию, предполагающую уважение прав дру-

¹⁷ *Baier A.C. What Do Women Want in a Moral Theory? // Contemporary Ethics. Selected Readings. New-Jersey, 1989. P. 225-231.*

гих людей, то есть исполнение обязанностей и отстаивание собственного достоинства. Автономия, исполнение обязанности, самореализация, - все это *форма* деяния, содержательное наполнение которой может быть относительно вариативным. Так что феминность и маскулинность в морали, если отвлечься от реальных гендерно-психологических различий, представляют собой культурные типы, причем такие, которые в рамках морали оказываются неразрывно, сущностно связанными.

3. Инфантилизм

Основные характеристики детства как бы зеркальны по отношению к материнству. Как материнство в идеале являет нам заботу и дарение, так детство - безмятежность и пользование. Конечно, как и в случае с материнством, нас интересует социокультурный идеал детства. По аналогии с материализмом здесь уместно также ввести особый термин - "*инфантилизм*" - для обозначения специфического феномена непосредственности и безусловности, которые отличают отношения ребенка (младенца) к взрослому, в первую очередь к родителям, к матери. Это именно социокультурный, а не исторически засвидетельствованный или социологически фиксируемый феномен. Доступный нам культурно-исторический и социологический материал свидетельствует как раз об обратном. Известна распространенность инфантицида в примитивных и древних обществах, где умерщвление и убийство детей определялось не только "социально-гигиеническими", житейскими, но и сакрально-ритуальными мотивами. Потребовались специальные законы, принятые в Европе в основном в IV в., согласно которым инфантицид стал рассматриваться сначала как преступление, затем был приравнен к человекоубийству. Затем люди перестали считать отцов абсолютными собственниками детей. Но еще долго отцов-

ская логика по типу: "Я тебя породил, я тебя и убью" воспринималась терпимо, как достаточно убедительная. И современные нравы являют нам многокрасочную картину: сплошь и рядом дети оказываются доступным объектом тирании, в том числе "благопристойной", осуществляющейся якобы в "воспитательных" целях, а фактически являющейся для взрослых средством изощренной самореализации; предметом садизма, как физического, так и психического, нравственного.

Но этот материал относится именно к истории и социологии нравов, и он не соответствует идеалу инфантилизма. Детство как таковое с его привязанностями, страхами, упованиями открылось благодаря психоаналитическим исследованиям, реконструирующим вытесненный в бессознательное опыт. Однако истина детства (в его социокультурном значении) уже давно была ясна философии, которая, отстраненная от повседневности, пришла к пониманию того, что только в семье, в узком родственном кругу отдельный человек становится целью самой по себе, предметом безусловного, бескорыстного отношения, и вместе с тем, имеет возможность беспрепятственно реализовать себя. Что касается ребенка и его места в родственных связях, его отношений к матери или к тому, кто исполняет материнскую работу, специфичность этого положения, неповторимость обеспечивающих это положение отношений обнаруживается особенно ярко.

Детство в свете идеала инфантилизма характеризуется по крайней мере следующими чертами. *Во-первых*, как уже было сказано, детство, в особенности младенчество, безмятежно, его потребности просты, естественны и их удовлетворение практически носит непосредственный характер. *Идеально* такое удовлетворение потребностей в полной мере проявляется в "утешительном покое материнского чрева" (М.Мид). Об этом слова Ф.Шиллера:

И я на свет в Аркадии родился.
И я, как все кругом,
Лишь в колыбели счастьем наслаждался <...> 18

Детство воспринимается как период роста, развития индивида, воспитания и образования личности. Но детство - это именно возраст пользования, но не отдавания. Детство - спонтанно эгоистично, естественно гедонично.

Во-вторых, ребенок изначально воспринимает мать как продолжение себя и лишь со временем начинает относиться к ней как к своему *alter ego*.

В-третьих, ребенок воспринимает мир через свое *alter ego*; мир как бы дан ребенку благодаря матери, которая наряду с отцом по существу является главным ресурсом его существования¹⁹.

В-четвертых, благодаря простоте потребностей, непосредственности и несамостоятельности их удовлетворения - через мать, через других взрослых - младенец, ребенок воспринимает свое существование как самодостаточное. Взрослые могут считать жизнь каких-то детей счастливой или несчастной, но детское сознание как таковое еще не знает трагичности, обособленности, безысходности, первые ростки которых пробиваются лишь в отрочестве. Простота потребностей делает простым и восприятие и ощущение мира.

Непосредственность удовлетворения потребностей, "прозрачность", если не сказать "непроявленность" отношений Я-Ты, их нефункциональность, открытость - во многом определяют комплекс первичных впечатлений, программирующих сознание индивида как субъекта

¹⁸ Шиллер Ф. Отречение // Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. С. 146.

¹⁹ В психоаналитических исследованиях раскрывается возможность и иных восприятий ребенком матери, которые в зрелом возрасте переносятся на отношения к женщине. См.: Делез Ж. Представление Захер-Мазоха: (Холодное и жестокое) // Венера в мехах. М., 1992. С. 224-233.

этого опыта, и создают почву для тех потребностей и ожиданий, ответом на которые является мораль.

Из истории мысли известны два наиболее распространенных образа детства. Один спровоцирован обыденным опытом общества, или, если вспомнить сказанное выше о различии матриархальной и патриархальной систем ценностей, патриархальным восприятием детства. Это - образ ребенка как необразованного существа, погруженного в свои житейские нужды, несмышленища, неумки. С иерархической, функциональной, прагматической точек зрения, ребенок кажется недочеловеком, сначала растением, потом зверюшкой, из которого только предстоит выделывать полноценного человека.

Сюда же можно отнести образ детства, представленный в мемуарной литературе, или просто в воспоминаниях взрослых людей. Взрослые как правило вспоминают *преодолеваемое* детство, вспоминают его через призму взросления, а также через оценки других взрослых, сверстников, через запечатлившиеся переживания. Но оценки, переживание, память, - все это признаки нарастающего обособления, кристаллизации *Я* становящейся личности, стремящейся вырваться за пределы дома, семьи - вовне, в чуждый, но влекущий к себе мир, в котором только и можно самостоятельно осуществить свое *Я*.

Другой образ обусловлен осмыслением человеческих отношений на основе трансцендентного, мистического опыта освобождения от бренности социально интегрированного существования. Ребенок воспринимается невинным, чистым не только потому, что еще не изведal искушений плоти, но потому, что не испорчен стяжанием, материальными заботами, отчужденными и отчуждающими отношениями, вызывающими суровую сдержанность и недоверие к другим людям.

Оба видения детства даны в Библии. Первый более характерен для ветхозаветного видения мира, второй присущ новозаветному. Он содержится в Евангелии и

подразумевается в одной из заповедей Христа: "Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное" (Мф. 18:3). Традиционное толкование этого стиха заключается в том, что всем следует стать детьми Бога и вместе с тем братьями и сестрами между собой. Но здесь вычитывается и другое содержание: "Быть как дети" значит быть органически, нефункционально связанным с миром (в самом деле, сенсуально воспринимаемый ребенком мир так мал), иметь простые потребности и легко удовлетворять их, находиться в непосредственных и безусловных отношениях с другими, ибо в детстве отношения Я к Ты не знают различия, напряженности, конфликта. Детский опыт, как говорилось, никогда не представлен в сознании самого индивида аутентично; ведь он избывается постепенно, незаметно, неосознаваемо. Само существование такого опыта угадывается взрослыми. И в то же время в становящемся сознании этот опыт наделяется иными значениями, воспринимается и оценивается сообразно тому, что человек постиг в процессе социализации, расширения собственного социального пространства. Однако в любом случае преодоление детства, детских связей переживается как утрата, детство вспоминается ностальгически.

4. Одиночество

Первоначальный опыт общения младенца с матерью, неосознаваемый и неперсонализированный, является чувственным опытом (и в этом - антропологический исток гедонизма). Но детство являет нам и опыт целостного, нерасчлененного, неотчужденного общения. Вот почему кормление младенца грудью, прямой телесный контакт, ласки имеют огромное значение не только для физического, но и для эмоционального, психического развития ребенка. Как известно по австралий-

ским²⁰ и африканским данным (имеются аналогичные сведения, касающиеся деревенской жизни Закавказья начала нашего столетия) дети могли кормиться молоком матери до 5-6-летнего возраста, если в семье были младенцы, кормящиеся грудью. Смысл этих привычек, думаю, не исчерпывается лишь тем, что остатки молока необходимо сцеживать, что материнское молоко для вставших на ноги детишек было добавочным питанием. Таким образом в какой-то мере компенсировались неприятные, вызывающие внутренние напряжения переживания, которые испытывает ребенок с ослаблением тесных, непосредственных эмоционально-физических связей с матерью.

В примитивном обществе связь с матерью органично сменяется связью с родом, в патриархальном (традиционном) обществе - связью с общиной. Безусловно, этот переход всегда чреват для ребенка кризисами и требует специальной подготовки (инициаций, воспитания, социализации); однако связи с матерью, с родом и даже общиной функционально близки. Последним недостает той непосредственности, которая характеризует связь с матерью, но они тем не менее достаточно органичны, естественны. Характерно, что в аттическом диалекте одним из слов, обозначавших членов рода, было слово *homogalaktes*, что значит "вскормленные одним молоком"²¹, то есть *братья, побратимы*. В развитом же обществе, обществе индустриальной цивилизации, где процессы индивидуализации, атомизации достигают высшей стадии, разрыв первичных уз (другой вопрос, явно или неявно для ребенка он происходит) является не только критическим, но и этапным; с этого момента можно говорить об индивидуальном развитии человека.

²⁰ См.: Берндт Р.М., Берндт К.Х. Указ. соч. С. 111; Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. С. 152-153.

²¹ Тамсон Дж. Указ. соч. С. 100.

На основе первичных связей формируются базовые потребности личности, сохраняющиеся на протяжении всей ее жизни и во многом определяющие стремления, мотивы, решения человека. Э.Фромм в качестве базовых потребностей выделял потребность в слиянии, единении с другими, потребность в идентификации, стремление к стабильности в контактах с другими²². Очевидно, что возникновение этих потребностей обусловлено именно изначальной, естественной связью с матерью. Ослабление этой связи, сопровождающееся изменением роли матери, ее некоторым отчуждением из-за того, что ей приходится решать воспитательные и образовательные задачи, не совпадающие с желаниями ребенка, актуализирует и активизирует эти потребности. На это указывал К.Юнг: преодолевая связь дитя - мать, индивид обретает сознание²³. Становящееся сознание - это осознание *не-Я*, осознание различенности *Я* и *Ты* (другого), и это осознание лишь усугубляет обособление индивида.

Как показывают компаративистские исследования, в разных культурах эти процессы аранжированы разными, порой прямо противоположными, стратегиями материнского поведения. Но это - именно национально-культурные обрамления процесса, который универсален в различных культурах. Независимо от характера родительской стратегии ребенок обособляется, и в законченности, последовательности, сбалансированности его обособления - залог его готовности к самостоятельной жизни.

Э.Фромм, как и другие авторы, подчеркивал, что с обособлением, с индивидуализацией усиливается личностное развитие человека и, стало быть, возрастают возможности для ее автономного, свободного самоосуществления. Но автономия имеет и свою обратную сто-

²² Fromm E. *The Sane Society*. N. Y., 1965. P. 30.

²³ См.: Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления // Филос. науки. 1983. № 10. С. 94,103.

рону, а именно, изолированность, которая чревата одиночеством и отчужденностью.

Можно сказать, что одиночество - это первое чувство, которым опосредовано ослабление первичных уз ребенка с матерью. Какие бы ни были определения одиночества, все они включают или предполагают такие характеристики, как отсутствие чего-то необходимого, потеря, крушение, покинутость, "лишность"²⁴. Но ведь все это - эпитеты, характеризующие растерянность и смятенность ребенка, вдруг ощутившего, что рядом нет близкого человека, и испытывающего беспомощность перед миром, от которого его некому защитить. Конечно, ослабление связей с родителями происходит параллельно с расширением связей с сверстниками, впоследствии с взрослыми вне семьи. Но даже в интимной товарищеской привязанности подростков, в юношеской дружбе отношения между друзьями во многом зависят от интересов, пусть общих, от необходимости взаимодействия, пусть и несоревновательного. Здесь нет и не может быть той открытости и защищенности, которые отличают самоощущение ребенка в его отношении к матери.

В свое время Ч.Дарвин заметил, что чувство удовольствия, доставляемое обществом, "представляет собой распространение родительских и сыновних привязанностей, так как общественный инстинкт, по-видимому, развился вследствие того, что детеныши долго оставались при родителях"²⁵. Эта мысль, что общественные отношения во многом предзаданы навыками, полученными в семье, была довольно распространена среди эволюционистов, не видевших, правда, разницы между различными типами общественных связей, в частности, между моральной общностью и солидарностью, обусловленной общностью интересов, партнерством, разде-

²⁴ См.: Лабиринты одиночества. М., 1989. С. 26, 35, 41, 78, 244-254.

²⁵ Дарвин Ч. Цит. соч. С. 94.

лением труда (функций). Эта мысль не принадлежит самим эволюционистам. По всей видимости, Дарвин заимствовал ее у первых позитивистов²⁶, но концептуально она была выражена у Руссо и совершенно отчетливо присутствовала у поздних стоиков и эпикурейцев. Идея, что общительность развивается из опыта общения в семье, представляется очень важной. По-своему она нашла продолжение и в современной социологии. Исследователи молодежи и молодежной контркультуры в 60-70-х годах обратили внимание на тяготение молодежи к неформальному общению в поколенческих группах (в противовес формализованному в рамках "институциональных" коллективов). Истоки этого тяготения связывались многими именно с опытом личностного общения в семье и тем первичным социализующим влиянием, которое оказывает семья²⁷.

В более широком контексте об этом говорит Э.Фромм. Он размышляет об отступлении патриархата (под которым он понимает общество экономическо-политической цивилизации) и возрождении матриархальной культуры. Последнее выражается в том, что жестко иерархизированные патриархально-авторитарные системы претерпевают во второй половине XX века кризис; с появлением высоких технологий, требующих от работника не послушания, а творчества, происходит углубление демократической революции, распространяющейся на сферу производства; высокие потребительские стандарты постиндустриального общества позволяют удовлетворять практически все, даже самые оригина-

26 Например, о роли семьи в восхождении человека от любви к общественности <...> и "неизбежной детской привязанности" как "первом источнике нашего нравственного воспитания" специально говорил О.Конт (См.: *Конт О. Общий обзор позитивизма*, XV // *Родоначальники позитивизма*. Вып. IV-V. Спб., 1912. С. 114).

27 См.: *Социология контркультуры: (Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная среда)*. М., 1980. С. 126.

нальные потребности; постепенно уравниваются права мужчин и женщин в социальной сфере, но вместе с тем приходит понимание специфичности феминности в культуре и особой социально-культурной роли женщин. Как и женщины, дети и молодежь получили возможность говорить своим голосом, на своем языке. Наряду со всем этим западная цивилизация конца 60-70-х годов породила радикально-молодежную культуру, субкультуру, в которой сексуальная революция нашла специфическое выражение: в этой субкультуре преодолевается кардинальная противоположность полов и утверждается групповой секс; в ней же происходит коллективное принятие наркотиков и коллективное же переживание наслаждения. Группа, говорит Фромм, как бы берет на себя функцию матери, утверждая неоматриархальность: она предоставляет возможность непосредственного удовлетворения потребностей, нетабуированного телесного контакта, пассивно-рецептивной самореализации²⁸. Однако это если и прорыв патриархальности, то осуществленный в инфантильных формах, которые выступают именно как противовес одиночества, обнаруживаемого с разрывом первичных семейных уз, как его компенсация, позволяющая пусть в иллюзорной, галлюцинированной форме восстановить целостность и универсальность человеческих связей. Восстановление же как таковое, то есть в реальности, - невозможно. Любые попытки возвращения в материнское лоно оборачиваются психопатией, либо конформизмом, готовностью подчиняться любому авторитету и власти. Очевидно, что это не разрешает конфликты, спровоцированные одиночеством, но лишь затушевывает их²⁹.

Одиночество, покинутость, непричастность преодолеваются в таких социально определенных формах де-

²⁸ *Fromm E. The Significance of the Theory of Mother Right for Today // The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology. Harmondsworth, 1973. P. 112-115.*

²⁹ *Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 34-35.*

тельности и отношений, в которых личность признается и принимается как таковая другими людьми. Это могут быть дружба, любовь, солидарность, ангажированное (отвлечемся от привычных негативных коннотаций этого слова) творчество, конфессиональное сообщество. Но чтобы в этих отношениях действительно была преодолена разобщенность и отчужденность между людьми, необходимо, чтобы человек мог проявить себя без притворства и стеснения. В конечном счете партикулярность преодолевается на основе духовного возвышения человека, отречения себя как только потребляющего, уповающего на безмятежность, ожидающего заботливого участия со стороны других людей. Иными словами, партикулярность преодолевается на основе нравственности, посредством которой человек соединяется с другими людьми не просто в наслаждении, пользовании, партнерстве, но безусловно - в заботе, милосердии.

Таким образом, материнство и детство задают определенный стандарт, в котором коренится и с которым перекликается моральный идеал. Но сама мораль начинается с различности *Я* и *Ты*, с внутренней раздвоенности *Я*, с интенции к преодолению объективной обособленности людей в обществе. Она задает спонтанным поискам человека ту норму, которая бы соответствовала потребностям и ожиданиям, сформированным в рамках первичного опыта индивида, и таким образом предлагает парадигму таких человеческих отношений, которые никак не вытекают из характера и стереотипов общественных связей, таких, которые опосредствованы функционированием людей как членов социальных систем, участников общественно-политических движений, исполнителей извне воспринятых ролей. Именно поэтому мораль и может быть категоричной и абсолютной, и трансцендентной - в той мере, в какой она утверждает идеал совершенства и предоставляет возможность человеку выйти за пределы стихийно складывающихся об-

стоятельств и утвердить себя как внутренне свободную личность.

5. Райское блаженство, или "золотой век"

Предлагаемые идеи об укорененности индивидуальной морали в первоначальном опыте человека переключаются с легендой о "золотом веке" и мифом о первородном грехопадении. Связь между грехопадением и началом морали отмечалась многими мыслителями в рамках европейской традиции от Августина до Фромма. Однако сопоставление образов "золотого века" и райской жизни перволюдей, прерванной грехопадением, позволяет предположить, что первоначальный индивидуальный опыт сыграл существенную роль в возникновении этих архаических образов.

Время "золотого века", как и жизнь в раю, это время изобилия, необремененности заботой о хлебе насущном, время взаимной благожелательности людей и всеобщего единения. Превосходство и значительность "золотого века" можно оценить в сравнении с временем людей "железного поколения". Последовательность смены различных эпох в истории человечества прямо сопоставима с индивидуальным развитием от непосредственного удовлетворения потребностей и безмятежности детства к тяжким трудам и заботам зрелости.

В древности мотивы о "золотом веке" получили различные интерпретации. Интересный сюжет встречается в поэме Теонома Хиосского "Меокения" (IV в. до н.э.): в некоей диковинной стране есть две реки - Удовольствия и Печали; плоды с дерева у реки Удовольствия обладают удивительным свойством - вкусивший их, успокаивается от всех желаний, обретает забвение, начинает молодеть и в своей инволюции возвращается к зародышевому состоянию. Здесь нет "золотого века", не говоря уже о рае, но есть уход от земных печалей и забот

через детство в небытие; возвращение в материнское лоно (смерть, рождение наоборот - для блаженства) - тайная греза психопатического сознания - осуществляется после вкушения чудодейственных плодов. (В мифе же о грехопадении вкушение особого плода ведет в лишению блаженства, безмятежности, бесконечного наслаждения). У Исократа легенда о "золотом веке" трансформировалась в представление о том, что моральность людей прямо зависит от их благополучия и, наоборот, бедность и горе ведут к разрушению дружбы, вражде между родными людьми, мятежам против власти, войнам между народами. В мечте о воцарении прежнего благоденствия однозначно просматривалось упование на возвращение всеобщего согласия и доброжелательности³⁰.

С развитием христианского учения и философским осмыслением христианских идей приходит понимание того, что в спонтанной гармонии, и природной органичности существования нет внутренней различенности, нет противоречия между добром и злом (также между правдой и ложью), нет морали.

В напоминании об утраченном рае угадывается мечта о возвращении в рай, которая нередко принимала форму различных хилиастических утопий (будь то христианское учение о восстановлении Царства Божьего или коммунистическое учение о построении справедливого общества благоденствия на Земле), однако подспудно в ней содержится ностальгия по утраченной безмятежности, переосмысленной, правда, в родовых и религиозных понятиях. Только, гармония между ребенком и матерью перенесена на отношения между мужчиной и женщиной (которые тем не менее не ведают существующей между ними разницы!), между человеком и Природой, и Богом.

30 См.: *Исократ. Панегирик* // Ораторы Греции. М., 1985. С. 62.

В то же время, в библейском мифе о грехопадении имеются возможности различной интерпретации утраченного и обретенного человеком. В собственно религиозной традиции, а также у Т.Гоббса, Б.Спинозы, Л.Шестова человек обладает свободой в раю, и в результате грехопадения, которое он совершил пусть и по наущению дьявола, но добровольно, самостоятельно, он утрачивает эту абсолютную, "райскую" свободу - свободу от ограниченных различий между добом и злом, правдой и ложью³¹. Грех человека, с этой точки зрения, заключается не просто в попрании первой и единственной заповеди Бога - "Не вкушай от древа познания добра и зла" (Быт. 2:17), но в том, что он перенес средоточие своей жизни с Бога на самого себя, поставив свою волю началом своего действия, встав на путь эгоизма. Как ни толковать райское существование человека, надо признать, что теоретически сам по себе факт предъявленности заповеди человеку предполагал понятие о запрете, недопустимом, о произволе, подобающем и нечестивому. Запрет подразумевал, что человек мог поступить так, а мог и иначе, пусть даже по неведению, по неразумию своему, по дьявольскому искушению.

Есть и другое понимание случившегося в грехопадении; это понимание развивали, к примеру, Н.А.Бердяев и Э.Фромм. В раю не все было открыто человеку, и незнание чего-то было условием райской жизни. Лишь отведав от древа познания добра и зла, человек смог осознать себя; в нем проснулось сознание с его "мучительной раздвоенностью". О том же говорил Фромм: совершив грех, человек познал свободу, проявил себя свободным, обрек себя на свободу; так что от него теперь остается только бежать. Правда, Бердяев, исходя из того, что человек обретает свободу, а не расстается с ней в грехопадении, воспроизводит в своем рассуждении

³¹ См.: Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1975. С. 213.

библейскую логику: "Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога, я изгоняюсь из рая"³². Библейская логика *зеркально* отражает логику практического опыта. Логика человеческого существования иная: сначала распадается целостность, переживается и осознается различие, утрачивается невинность, постигается единство и противостояние добра и зла - в осознании этой дилеммы, в выборе добра или зла и осуществляется свободная личность.

6. Предполагаемая изначальность морали

Усмотрение в раннем индивидуальном опыте истоков морали дает возможность позитивно истолковать один из тезисов, касающихся личностного бытия морали, который проходит буквально через всю историю моральной философии и в котором утверждается естественность морального чувства (совести), написанность в сердцах людей естественного закона (Римл. 2:15), "первоначальность моральных задатков" (И.Кант), изначальная заданность идеи добра разуму человека (В.С.Соловьев) и т.д. Здесь уместна аналогия с платоновским учением о познании как воспоминании: стремясь к получению достоверного знания, проводя исследование, человек вскрывает то, что он уже знает по прошлым воплощениям своей души, *знает, но не помнит*.

В морали как будто происходит то же: невозможно зафиксировать момент познания, приобщения к нравственности. Можно говорить об осознании некоторых норм и ценностей, об их самоформулировании, но эти рационалистические процедуры действенны в плане нравственной жизни человека лишь только в том случае, если они ложатся на известную почву, на внутренний

³² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 41.

опыт, уже отраженный, обнаруживаемый сознанием, но хранящийся неосознанным, до времени неостребованным. Глубоко символично, что Декалог открывается Моисею вдруг, в откровении. Впрочем, во всех религиях моральный закон именно открывается как самоочевидный и безусловный; он не вытекает из существующих обычаев и привычек, более того, он как правило активно противостоит обычаям и привычкам. Он апеллирует к совести, к религиозному чувству человека, к естественной предполагаемой в каждом человечности, но он не доказывается.

Возможно поэтому на протяжении длительного времени в истории культуры моральные кодексы существовали в рамках религиозных систем, а очевидность и явная изначальность морального чувства трактовалась как божественная данность в человеке, как Божий глас, богооткровенность. Надэмпиричности, трансцендентности морали в наибольшей мере соответствовали религиозно-мистические объяснения и обоснования. Этой же особенностью морали объясняется популярность и распространенность биологизаторских концепций: мораль - не от Бога, она - от Природы. Впрочем, это мало меняло дело.

Если принять во внимание исключительную роль первоначального опыта индивида, опыта неосознаваемого, но активно переживаемого и обнаруживаемого в сумме потребностей, на которые программируется индивид, то впечатление об изначальности, божественности, естественности морального чувства (совести, закона) начинает получать объективные, реалистические основания. Неизбежная детская привязанность является предпосылкой индивидуальной морали; она рождает те самые чувства, которые непосредственно откликаются на моральные установления и заповеди, сформулированные и закрепившиеся именно потому, что они отвечали этим же чувствам, заявившим о себе и тысячекратно назад.

В этом направлении может быть развито объяснение первичности нравственного опыта, но на этом пути сама мораль не может быть *обоснована*: и этическое, а не антропологическое объяснение морали, не может зиждиться не апелляции к первоначально-опытным данным. Как таковая мораль *без-условна, а-приорна* и по отношению к общественной практике человека - трансцендентна. Она не выводима рационально из логики общественной жизни. Ее обоснование возможно из нее самой, из аксиоматично данных ключевых императивов. Миссия этих императивов в жизни общества и человека достаточно очевидна - необходимо только содержательно сопоставить их с условиями социального существования человека.

Часть II

Глава 4 Понятие морали

Исходя из содержания базовых нравственных императивов и анализа источников морального сознания можно дать рабочее определение морали как *системы ценностей и императивов, ориентирующих людей на духовно-возвышенный идеал человеческого единения, выражающегося в примиренности, солидарности и братской (милосердной) любви.*

Мораль возникает из осознания обособленности и отчужденности человеческого существования, в стремлении к преодолению разорванности человеческого бытия - внутренней, в отношении с людьми, в отношении с природой и общностью (обществом), в отношении к высшему (к духовному идеалу). В этом стремлении, сколь разнобразно оно ни проявлялось бы, скрыта потребность человека в единстве, понятом как цельность разумной и душевной жизни, как связность, соединенность людей, как приобщенность к истине, к безусловному и абсолютному идеалу. Потребность в единении с другими людьми лежит в основе морали. Образ совершенного исполнения этой потребности предопределяет содержание нравственного идеала и базовых нравственных ценностей. Мораль, таким образом, представляет собой разновидность именно *императивно-ценностного* сознания. Характер ее императивности обусловлен содержанием ее ценностей.

1. Идеал

Идеал является высшей и абсолютной моральной ценностью¹. Как ясно из предыдущего изложения, идеал императивно определен в заповеди любви и по своему экзистенциальному, или онтологическому содержанию отвечает тем потребностям, которые складываются у человека на основе его первоначального опыта - как опыта непосредственного единения с другим, опыта слитного с самим собой и со средой существования. В рамках нравственного мышления основанные на духовной связи *единение, общность* представляют собой не просто ценное само по себе, но и высшее, безусловное, универсальное и абсолютное благо.

Европейская цивилизация начинается именно с идеала единства, сначала только натурфилософски выраженного в учении о бесконечном едином начале Космоса, из которого выходит все сущее и в гармонии с которым заключается подлинное существование. В отпадении от Логоса видел Гераклит причину порока и духовной смерти. Античное представление о всемирности, воплотившееся в государственной политике, направленной на установление всемирной власти, призванной объединить множество государств и народов, и потерпевшее на этой стезе фиаско, было развито в стоической мысли именно как идеал духовного единения всего человечества. Этот идеал был воспринят христианством. Собственно говоря, стоики и ранне-христианские мыс-

¹ Предлагаемое понимание идеала соответствует первому значению слова "идеал" в классификации, предложенной Дж.Э. Муром. Исходя из того, что под идеалом всегда понимается не просто ценное [good] само по себе, но сверхценное положение вещей, он выделял три значения этого слова: (1) идеал как *Summum Bonum*, или Абсолютное Добро; (2) как наилучшее из возможных в этом мире положений вещей, или конечная цель; (3) как высшая степень добра самого по себе. (Moore G.E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1966. P. 183-184.

лители были первыми, кто показал (стойки с индивидуалистических позиций, а христианские мыслители - с коммунитарно-соборных), что в условиях индивидуализированного, индивидуально-автономного, взаимно-обособленного (одинокое, покинутого, брошенного), раздвоенного бытия человека осуществление идеала возможно лишь как индивидуальное самосовершенствование, опосредствованное духовным овладением внутренними и внешними обстоятельствами жизни и их преображением. Преодоление пороков бренного мира возможно лишь в нравственном восхождении и духовном единении.

Вознося молитву за оставляемых учеников Христос уповает на единение всего человечества в Боге: "Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино <...> Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их как возлюбил Меня" (Ин. 7:21,23). И хотя по поводу христианского идеала любви и единения в любви неоднократно высказывалась мысль, что Братство было заповедано для жизни загробной, для спасения личной души, одним из непосредственных практических выражений этой заповеди было устранение раздора между эллином и варваром, иудеем и язычником, ставшее началом долгого, и по сей день далекого от своего завершения пути нравственного, духовного единения человечества².

² Необходимо оговорить, что речь идет именно о нравственном идеале. Можно предположить такую систему ценностей, в которой нравственность отнюдь не занимает приоритетных позиций. Таковы, например, гедонистическая и прагматическая "этики" (рассматриваемые мной в следующих двух главах), основные варианты которых утверждают иные ценности в качестве базовых и абсолютных. Так же и в религиозном сознании нравственный идеал может не приниматься абсолютным в смысле конечным. Шестовское: "Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога" (*Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше // Вопр. философии. 1990. № 7. С. 127*) как

В восприятии и интерпретации нравственного идеала возможны две крайности. Во-первых, идеал единения может трактоваться и трактуется социологически, политически, корпоративно - как требование к установлению и расширению сообществ. И, во-вторых, нравственный идеал всегда содержит в себе возможность утопии, а именно, такой интерпретации, согласно которой он осуществим в реальности, в отказе человека от социальной организации или в разумной, соответствующей природе реорганизации социальности. Призывы типа "назад к природе" или многочисленные коммуитарные модели демонстрируют именно такое понимание идеала и его существенного содержания, которое ведет к амбициозным и паивным попыткам непосредственной реконструкции в масштабе сообщества или даже всего человечества первоначального индивидуального опыта. В этом свете наиболее примечательной представляется утопия Ш.Фурье, в которой вся разумно обоснованная организация "социетальной" жизни была направлена на обеспечение покоя, наслаждения фалангистов, бесконфликтности в функционировании системы. Утопически-социалистические реформаторы, начиная с Платона, включая самих первоапостолов, как правило, придерживались "патерналистской этики" имущественного единения, которое, как показал опыт исторического развития цивилизации, при отсутствии единения духовного, не может не воплощаться в иерархии, подавлении, патернализме. Против такого, "эмпирического" толкования христианского идеала направлено евангельское указание о том, что Царство Божие утверждается не на земле, но в духе. Радикальное решение Франциска Ассизского об отказе вообще от

раз и выражает понимание того, что мораль отнюдь не задает крайний, предельный абсолют. Шестов с радостью цитирует Кьеркегора: "Абсолютное отношение отдельного человека к Абсолютному - выше этического" (*Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 50*).

имущества отнюдь не было новым кинизмом на христианской почве или только аскезой. В нем утверждалась необходимость духовного единения прежде всякого другого. Между тем очевидно, что *чувство общности*, являемое в корпоративном духе, в массовом движении, в толпе, рождает иллюзию единения, однако это не то единение, о котором говорит этика, задающая универсальный идеал. Для единения недостаточно и только взаимной зависимости людей, ибо зависимость, даже глубокая, может покоиться на отрицательных основаниях - конкуренции, взаимпользовании, ненависти. Для преодоления этой негативной основы общности необходимо разорвать саму общность (что тоже не может быть безболезненным событием), разъединиться, чтобы создать новую основу для объединения.

Не случайно поэтому многие мыслители, находившиеся главным образом в русле социальной философии, полагали, что единство начинается с установления правил, регламентирующих отношения людей в обществе, гарантирующих благоприятное объединение. Это значит, что я могу пользоваться (на языке инфантильных представлений, быть "ребенком") и проявлять свою волю при предполагаемом условии, что я беру на себя определенные обязательства, в частности, проявляю заботу (бываю "матерью") и подчиняю свою волю взятым обязательствам. В безличном (формальном) общении, в организации это предполагаемое условие закрепляется разнообразными нормами этикета, обычая, права и самой правдивости.

Замечательно единомыслие, единодушие, говорит Аристотель, однако необходимы законы. Без законов, как и без рода, без племени, без очага, человек только и ждет войны³. С этим суждением Аристотеля переклика-

³ См.: *Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1984. С. 378-379.* Эти слова Аристотеля передают идею, понятию задолго до него и по крайней мере проговоренную уже Платоном.

ется мысль Гоббса о "войне всех против всех" в *естественном*, то есть неподзаконном, недоговорном состоянии людей. В свете этих рассуждений становится понятной и его мысль о том, что *единение* заключается в первую очередь в том, что люди, заключив договор, подчиняют каждый свою волю воле одного человека, либо воле одного собрания⁴. Главное, по Гоббсу, что таким образом устанавливается предел войне, а прекращение раздора - это первый шаг к примиренности, к единению.

В социальной мысли XIX в., в учениях Спенсера и Дюркгейма, естественная предпосылка солидарности усматривалась в особенности общественной организации, в развитии промышленного сотрудничества или в разделении труда. Однако не проявляя внимания к духовным основаниям действительно нравственного единства, эти мыслители скептически относились к идее универсальности нравственных представлений. Это и понятно: если рассматривать идеал как одну из *полезных*, или *функциональных* вещей, трудно понять универсальность как характеристику нравственного практического требования⁵.

В этой идее обобщен действительный опыт не только исторического, но и допотопного времени, опыт, сохраненный в предании об Атлантиде. Мир и согласие в этой легендарной стране покоились на своде законов - Посейдоновых предписаниях, выбитых на орихалковой стеле, и важнейшим из них было следующее: "ни один из них [царей, - Р.А.] не должен был поднимать оружия против другого..." (*Платон. Критий*, 120 с. // *Платон. Соч.*: В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 558-559).

⁴ См.: *Гоббс Т. О гражданине*. С. 330-331.

⁵ Аналогичную "этико-аксиологическую ситуацию" изображает А.Платонов в "Котловане": когда Воцев пытается найти общий смысл бытия, собирая всякие "мелкие вещи" с земли, он также не может выйти за пределы каждодневности, вырваться из бренности. Воцев хочет обрести единство с Космосом, но Космос дан ему только в пыли. Лишь на первый взгляд пристрастие Воцева к собиранию мелочи созвучно завещанию старца Зосимы о любви к "всякой вещи"; ведь, по старцу, все словедовало любить как "создание Божье". Воцеву же не дано было дойти именно до

2. Моральные идеи в социально-историческом контексте

Понимание морали как формы политической идеологии и инструмента власти не является исключительно марксистским. Взгляды классиков марксизма на мораль во многом были предопределены тем, что накопила предшествующая социалистическая мысль, которая в свою очередь унаследовала критический пафос в отношении общественных нравов от Просвещения, в частности его социально-критической традиции от Б.Мандевилля до Гольбаха и Гельвеция. Представители этой, условно говоря, "социальной школы" этики последовательно проводили мысль, что мораль – это средство господства одной общественной группы над другой или обществом в целом⁶.

Достаточно близкие взгляды развивал и Ф.Ницше. Отталкиваясь от этимологического родства моральных понятий и понятий родового общества и считая, что в различных языках слово "хороший" восходит к словам "знатный", "благородный" и, наоборот, "плохой" – к словам "шлебейский", "поплытый", Ницше указывал, что "хорошим" было названо то, что считалось полезным для знатных и благородных⁷. Продолжая свои рассуждения, Ницше пришел к выводам, которые смыкаются с тем, что говорил К.Маркс. Выводя идею добра из интересов благородных сословий, Ницше добавлял, что определения, отнесенные к морали, близки не всему зна-

"создания Божьего", ибо за отдельным он не видел *общего, универсального*.

⁶ Мораль, утверждал, например, Б.Мандевиль представляет собой "ложную и несуществующую химеру, изобретение моралистов и политиков", с помощью которой они принуждают людей "строго выполнять свой долг и обязательства, какими бы они ни были" (Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974. С. 417).

⁷ См.: Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 417.

тному сословию, но именно жреческой аристократии, которая выработала их в противоборстве с рыцарски-воинской аристократией. В основе рыцарских ценностей, считал Ницше, лежат мощная телесность и бьющее через край здоровье; жречески-знатный же способ оценки выражает бессилие, слабость. Собственно, мораль вообще и христианская мораль в особенности, есть воплощение слабости⁸. Здесь у Ницше нет представления о господстве благородной аристократии вообще и подавлении ею низшего сословия; главным оказывается противоборство между сословиями, чему в цивилизованном мире соответствует, по Ницше, борьба против власти духовными средствами. Это борьба духа немощного, рабского, – однако хитрого и коварного.

Идеал о том, что мораль есть прибежище слабых, имеет давнюю историю. В античности она высказывалась уже софистами⁹. Взгляд на мораль как выражение бессилия высказывал и Ш.Фурье: мораль бессильна оказать помощь человеку, поскольку в форме "нудных бредней" проповедует умеренность и воздержанность, но сама покоится на богатстве и роскоши¹⁰. Известные слова Маркса о морали как "бессилии в действии"¹¹ вос-

⁸ Ницше Ф. Цит. соч. С. 422. Противопоставление рыцарского и жреческого этосов воспринял от Ницше Н.А.Бердяев, также резко противопоставив рыцарские добродетели: мужество, благородство, честь – святоотеческим: смирению, отречению, воздержанию (Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 461).

⁹ "По-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство <...> Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо", – говорит платоновский Калликл (Платон. Горгий // Платон. Соч. Т. 1. М., 1968. С. 307-308).

¹⁰ Фурье Ш. Критика строя цивилизации // Фурье Ш. Избр. соч. М., 1951. Т. 2. С. 77-78; Он же. Теория четырех движений и всеобщих судеб // Избр. соч. Т. 1. М., 1938. С. 191.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 219.

ходят к Фурие, но они перекликаются и с вышеприведенным взглядом на мораль Ницше. Сколь ни различны такие мыслители, как Маркс и Ницше, их роднит стремление к дефегишизации "превращенных" форм сознания, к "переоценке всех ценностей", а, стало быть, установка видеть в моральной идее иное, противоположное ей, содержание.

Мораль складывается с разложением первобытного общества и формированием общества цивилизации, то есть политического общества, и противоборство между его различными группами существенным образом характеризует это общество. Мораль формируется параллельно с развитием общественных антагонизмов, но насколько верно считать, что мораль является проявлением этих антагонизмов или тем более разрешения их? Если обратиться к истории, то можно увидеть, что существенные экономические и политические противоречия характеризуют в раннецивилизованном обществе не вертикальные, но горизонтальные социальные структуры. Кризис и распад позднеродового общества был предопределен становлением новых социальных групп - торговцев, ремесленников, не связанных традиционными узами с родовыми институтами мелких землевладельцев. Их жизнь концентрировалась вокруг городов (возникавших в первую очередь вокруг рынков). Консервативной оппозицией этим изменениям выступали древние землевладельческие роды. В этих условиях, как мы видели, мораль, используя опыт прошлого, выполняет роль регулятора социальных отношений, ориентируя человека на ценности и смыслы, которые не связаны с наличными обстоятельствами, которые тем самым возвышают человека над обстоятельствами. В этом заключается существенное содержание морали.

Моральные идеи абстрактны, и в своих высших требованиях мораль, конечно, "оторвана" от конкретных экономических, политических, социальных отношений. Тем не менее она вплетена в общественные отношения.

Другой вопрос, как она вылетена. Мораль в своей действительности неоднородна, она существует как бы на двух уровнях. С одной стороны, это - комплекс идей и требований, в основе которого лежит идеал братского единения людей, равенства, человечности, а с другой - то, как этот идеал разнообразно осознается и отображается обособленным (частичным, отчужденным) сознанием. Моральный идеал и высшие моральные ценности и императивы воспринимаются и осмысливаются людьми, группами, классами (в лице их идеологов), представляющими различные социальные интересы, стоящими на различных социально-экономических, политических, культурных позициях. Они фиксируются, объясняются, обосновываются с позиций соответствующего социального субъекта. В истории и в любой общественной системе мы находим столько идеологий (социальных интерпретаций) морали, сколько есть различных социальных субъектов.

С этой точки зрения, в морали можно проследить две интересные тенденции. *Во-первых*, каждый социальный субъект предлагает свое понимание идеала единства и путей его достижения. Это и воплощается во *всеобщей* форме выражения нравственных заповедей, то есть в их адресованности каждому разумному субъекту. Причем на уровне социально определенной морали всеобщность ее требований оказывается *формой* выражения исторически конкретного и локального интереса. Отсюда не следует, что есть моральный идеал и есть партикулярные системы морали. Последние представляют собой программы достижения нравственного идеала в контексте определенных социально-групповых, экономических и социально-политических ориентаций. Точнее, речь здесь идет об *общественных идеалах* и, соответственно, о патриархальном, романтическом, либераль-

ном, социалистическом, коммуитарном и т.д. общественно-политических идеалах¹².

Во-вторых, посредством морали, через апелляцию к моральному идеалу осуществляется оправдание социально-классовых интересов. Каждый вступающий на историческую арену класс (здесь, возможно, уместнее всего говорить именно о классовом сознании, поскольку именно класс, в отличие от сословия, как показал еще Гегель, начинает мыслить во всеобщих категориях, от имени всего общества, если не всего человечества) претендует на мессианскую роль основателя царства совершенства на земле, но увязывает эту роль с осуществлением собственных классовых интересов. В этом смысле классово-ориентированные системы нравственности не могут не быть само-апологетичными, а по мере того, как действительная прогрессивная роль класса снижается, классовая мораль становится и лицемерной, ее апелляции к моральному идеалу ритуализируются, теряют свой смысл, классовая мораль "деморализуется".

Будучи непосредственно связанными с экономическими и политическими отношениями, партикулярно-нравственные идеологические системы исторически конкретны, изменчивы и разнообразны. Идеология не только опутывает мораль своими классово-групповыми представлениями; в идеологии мораль эксплуатируется: она привлекается для обоснования и оправдания обособленных интересов. Здесь проявляется моральное лицемерие. Феномен "двойной морали", "двойного стандарта", в котором, в частности, выражается лицемерие, порождается противонаправленностью, разнонаправленностью тенденций социальной жизни, дающей

¹² Для большей строгости следует говорить именно об определенных идеологических концепциях, а не классовых ("буржуазной", "пролетарской" и т.п.) системах морали, поскольку последние, как показывает история, всегда внутренне разнообразны и обладая существенными общими чертами, не сводимы к единому основанию.

толчок возникновению разнонаправленных нравственных систем, да и разнонаправленностью различных тенденций внутри одной системы нравственности.

Признание различных уровней в морали - универсального и партикулярного - позволяет (в отличие от релятивистских теорий морали) ввести критерий, на основе которого можно было бы оценивать и отличать те нравственные программы, которые, воплощая определенный социальный интерес, перспективно ориентируются на моральный идеал человеческого единства и те, которые стремятся к тотальному утверждению ограниченного социального интереса в качестве исключительного интереса. Важность этого критерия иллюстрируется тем, как нам следует квалифицировать такие феномены, как "воровская мораль", "мораль круговой поруки" и т.п. Ведь даже в этике, не говоря уже об обыденном сознании, эти выражения порой употребляются без кавычек, то есть как точные, адекватные выражения. Если и уточнить, что речь идет о локальных, "лоялистских" нравственных системах, подобные выражения следует признать противоречащими концептуальному пониманию морали. "Воровская" или "бандитская", или "милитаристская мораль" и т.п. - это нонсенс, ибо в них открыто, не говоря уже о подтекстах, декларируется противопоставление одних партикулярных интересов всем остальным и реализация этих интересов за счет всех остальных.

Другой вопрос, как нам оценивать различные нравственные системы и, следовательно, как их сравнивать, чтобы сделать вывод о возвышенности одной системы по отношению к другой или прогрессивности по отношению к третьей. Степень близости между элементами идеальной и партикулярной морали исторически вариативна и зависит от места субъекта морали в историческом движении. В целом сосуществующие нравственные системы воспринимаются как различные и противоположные именно партикулярным, классовым сознанием.

Собственно говоря, сам вопрос о сравнительной ценности той или другой нравственной доктрины, не важен для морального сознания как практический вопрос; он, скорее, спровоцирован классово-групповым сознанием, стремящимся любым образом утвердить свой интерес в качестве приоритетного. Каждая из сосуществующих нравственных систем по-своему выражает один и тот же порядок вещей. Но именно та группа менее склонна к апологии собственных интересов и более близка к моральному идеалу единства, которая менее всего осознает себя отдельной от нации и противостоящей другим группам. Не случайно в той или иной форме лозунг единства (братства, равенства) начертан на знаменах всех известных нам революций. Другое дело, что "менее склонны" и "более склонны" в каждом конкретном случае имеют свой неповторимый орнамент и требуют от исследователя специального, исторически компетентного, а не абстрактного философско-этического или, что хуже, конъюнктурно-идеологического прояснения. При этом следует иметь в виду, что иная группа может рассматривать себя чуть ли не представляющей все человечество и связанной со всем человечеством и обладающей высшей и универсальной истиной; однако объективно ничего не иметь за душой кроме агрессивной амбициозности. Так что с позиций высокой морали, критерий оценки различных нравственных систем будет обусловлен именно тем, насколько последовательно практически утверждается идеал братского единения и человечности *средствами*, адекватными этому идеалу.

Баланс между идеальным и партикулярным в историческом развитии нравственности имеет свою закономерность. Идея зигзагообразности в историческом развитии известна по крайней мере с Гердера и Гёте. Неравномерный характер развития морали обычно объясняется зигзагообразностью истории, но указания на это недостаточно. В истории общества действительно с очевидностью выделяются пики или критические периоды

- ломки устоявшихся и привычных общественных укладов, - в которые, моральные идеи проявляют себя наиболее радикально. Мораль, таким образом, как бы пульсирует в истории, ее приливы приходят на смены эпох, а отливы - на периоды стагнации, когда мораль отходит на периферию общественной жизни или выхолащивается в морализировании.

3. Трансцендентность и абсолютность морали

Анализ источников морали показывает, что объективно мораль как бы предзадана человеку - не только в социокультурном, но и в эпистемологическом плане: человек не познает, но лишь осознает, осваивает, практикует мораль. Мораль *трансцендентна* повседневному опыту человека как социального субъекта и дана ему *абсолютно*.

Этим объясняется "привязанность" всех традиционных типов морали к определенным религиозным системам. Мораль можно рассматривать как своего рода механизм опосредствования сакрального, или духовного опыта и опыта эмпирического. Благодаря морали человек получал возможность переложить возвышенные заповеди на язык практических отношений, не подчиняясь этим отношениям. Моральное сознание создавало "перспективу исторического миропонимания"¹³ не просто благодаря "абсолютным ценностям", а благодаря внепоставленности социальной действительности. Моральные ценности выступали критерием оценки действительности, программирования действительности. Другой стороной этого является то, что "внепоставленность" сплошь и рядом оборачивается оторванностью, отлетом от действительности¹⁴. Мораль выражается в

¹³ См.: Дробницкий О.Г. Цит. соч. С. 304.

¹⁴ Подробней эти вопросы рассматриваются в гл. 7.

твердости духа и стойкости, но порой не меньше - и в прекраснотушии. Требуется деятельное усилие, чтобы моральные заповеди были осуществлены адекватно той ситуации, в которой оказался человек.

Коренясь в индивидуально-родовом опыте, мораль представляет собой результат объективации, обобщения, абсолютизации и универсализации этого опыта в культуре. С этим связана категоричность и неопровержимость, или приоритетность моральных требований: по своей логике они *как бы* не ограничены и не детерминированы никакими эмпирическими условиями, они безусловны. Внутри морали одни требования ограничиваются и в этом смысле обуславливаются другими. К примеру, требование справедливости может быть приоритетнее требования честности, а милосердие - приоритетнее справедливости. Но мораль, если быть последовательным в понимании морали и оставаться в рамках ее логики, не ограничивается требованиями или ценностями иных типов, например, благоразумием, практичностью, наслаждением и т.д. Мораль в целом трансцендентна социальности. Моральный идеал, моральные нормы предъявляются человеку как социально ангажированному, определенному, функционирующему в системе агенту - *вопреки, наперекор* его ангажированности, его социальной и функциональной определенности.

С социологической точки зрения, мораль представляет собой функцию от социальных отношений. Здесь все поведение человека рассматривается как бы в контексте различия и соединения отдельных общественно значимых ролей, соразмерности вкладов и компенсаций; нравственное значение норм определяется в соответствии с их адекватностью наличным социальным условиям; а категорический императив признается в его инструментальной форме: "Сделай себя способным ис-

полнять с пользой определенную функцию", - как его сформулировал Э. Дюркгейм¹⁵.

В советской этике, в целом социологически ориентированной, тезис об обусловленности морали социальными отношениями интерпретируется в социально-философском смысле; мораль признается автономной по отношению к наличным общественным отношениям, *опережающе отражающей* их, отвечающей перспективным тенденциям "прогрессивного общественного развития". Однако, как видно из литературы, социологические обоснования этих особенностей морали более похожи на уговаривание, нежели на теоретическую аргументацию, хотя и требуют от авторов определенной философской утонченности. В самом деле, как быть с антитезой должного и сущего, если логика материалистического взгляда на общество требует должное выводить из сущего? Как объяснить универсальность моральных форм, если логика классового подхода к общественным противоречиям требует видеть в любой разновидности всеобщности проявление иллюзии обыденного, а то и самого классового сознания? Как совместить автономию морали с приматом материальных, то есть экономических, отношений? Наконец, как объяснить свободу человека наряду с его статусно-функциональной определенностью как социального индивида?

¹⁵ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 47. Интересно отношение Дюркгейма к абсолютной, вечной нравственности: "Возможно, что существует вечная нравственность <...> Но во всяком случае эта нравственность относится к известному состоянию человечества; и пока это состояние не осуществлено, она не только не обязательна для здравого сознания, но еще может случиться, что нашей обязанностью будет бороться с ней" (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Этюды об организации высших обществ. Одесса, 1900. С. 16. Данный текст содержится в предисловии к первому изданию цитируемого труда. Современный русский перевод, сделан со второго издания, из предисловия к которому, по признанию самого Э. Дюркгейма, выброшено страниц тридцать).

Мораль осуществлена в социальности, в отношениях человека с другими людьми. Более того, свое последовательное практическое воплощение нравственность находит в социальных отношениях. Именно реализованная в социальных (не путать с государственно-институционализированными) институтах, нравственность становится действительной общественной силой. Постепенная *отмена рабства* в XVIII и XIX столетиях, формирование и развитие *правовых государств* в XIX-XX столетиях, осознание роли *ненасилия* как конструктивной формы социальных изменений и разрешения конфликтов и развитие на этой базе социально-политических движений в XX веке - таковы важнейшие этапы "социализации" нравственности. Конкретные общественные условия задают "рамки" и форму проявлений морали; однако *содержание* морали (если не сводить мораль к разнообразным общественным правам или общественному мнению) независимо от общественных условий. Мораль инобытийна, трансцендентна социальной действительности, и эта ее "потусторонность" далеко не всегда ясна социологически ориентированным моральным философам, оказывающимся невнимательными к различию духовных и социальных элементов в нравственной жизни¹⁶.

Социологизм проявляется и в *этическом реализме*. Реализм исходит из того, что универсальность, абсолютность, приоритетность морали характеризуют общие принципы и требования; между тем, как наряду с требованиями высокой морали есть ситуативная, конкретная мораль, указывающая на необходимость практичности, вариативности. Реализм, таким образом, требует учета ситуации и тем самым ограничивает критерии универсальности и приоритетности. К примеру, моральные ценности и требования выше ценностей и требований государства. Однако в условиях угрозы государству мо-

¹⁶ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 23-24.

гут возникать ситуации, когда государственные интересы (сохранение целостности территории или политической независимости) приходят в противоречие с требованиями морали и в этом смысле оказываются "приоритетнее". Политик как моральное лицо и гражданин может считать, что все политические конфликты и разногласия должны разрешаться политическими, ненасильственными средствами; но как государственный человек политик может допускать возможность применения военной силы в случае, когда сталкивается с попытками ущемления интересов своего государства. Возможно ли допустить применение военных средств при решении политического, межэтнического спора при таком раскладе сил когда этот спор невозможно ни разрешить политическими средствами, ни заморозить? В реальной политике мало фактов, свидетельствующих о попытках заморозить конфликт, когда невозможно разрешить его политическими средствами, и, стало быть, о понимании того, что не настаивать на немедленном разрешении конфликта, значит проявлять не слабость, а благоразумие. Так же и в бытовой ситуации, когда необходимо предпринять решительные действия с целью предотвращения насилия или угрозы насилия, "высокие принципы морали" надо на время отложить. Реалист отнюдь не разделяет позицию морального *релятивизма*. (Релятивизм заключается в признании того, что моральные принципы следует учитывать до поры, пока они не приходят в противоречие с чьими-то интересами, и, следовательно моральные принципы варьируются в зависимости от ситуации и интересов, включенных в ситуацию субъектов). Этический реализм говорит о необходимости понимания того, что в известных ситуациях мораль неуместна.

Реалистические аргументы в этике заслуживают безусловного внимания, - но лишь в споре с моральным догматизмом, ригоризмом, педантизмом. Между тем, реализм в этике сам нередко оказывается догматичным.

Как правило, догматичность в реализме вызвана недостаточной продуманностью этических вопросов или, в случае морально-философского рассуждения, неспециальностью, непрофессиональностью последнего. Дело в том, что понятие морали и антитеза "моральное - аморальное", или "доброе - злое" оказываются достаточно отвлеченными для обсуждения моральных проблем и моральных ситуаций. Непрофессиональность или непродуманность этического рассуждения и обнаруживается в том, что это рассуждение на идейном уровне не выходит за рамки понятия морали. При таком подходе осознание факта неуместности в некоторой ситуации некоторого морального принципа провоцирует вывод о том, что сама мораль не ко всем ситуациям применима и, следовательно, не всегда является абсолютной, универсальной и приоритетной.

Если же не останавливаться на антитезе "моральное - аморальное", но, разомкнув ее, сделать шаг дальше, то можно обнаружить, что неуместность определенного морального принципа в определенной ситуации говорит о неуместности именно данного принципа, а не морали вообще. Если кто-то, исповедующий ненасилие, оказывается в ситуации, когда необходимо силой противостоять злу, чтобы предотвратить угрозу жизни, здоровью и достоинству человека, то это означает не отказ от морали, а понимание безусловности определенного морального требования, в данном случае ненасилия, признание приоритетности над принципом ненасилия других, более высоких принципов, в данном случае - *ненанесения вреда и оказания помощи*.

4. Мораль в ее универсальных в партикулярных определениях

Иногда к морали применяют поговорку "О вкусах не спорят", полагая, что у каждого человека может быть свое понимание добра и зла. Тем самым отражаются

действительные факты нравственной жизни. Предполагается, что человек воспринимает и трактует высшие моральные представления, исходя из своего личного, варьирующегося житейского опыта и своих частных интересов, что человек осознает моральное значение событий в ситуациях конфликта, перед необходимостью принятия решения, и моральные проблемы, таким образом, понимаются как проблемы по поводу отдельных ситуаций. Однако отсюда не следует вывода, что нравственность в своей реальности как будто бы содержит предпосылки "деуниверсализации" или что партикуляризация, субъективизация, ситуативизация морали происходят спонтанно, в силу сложившегося порядка вещей, "по логике" личного нравственного или около-нравственного опыта.

Универсальность морали обнаруживается не в одинаковости мыслей и поступков и не в непременной исполненности во всех ситуациях соответствующих нравственных установлений, и не в том, что каждый индивид обладает моральными способностями и чувствами. Моральная ценность носит всеобщий характер, но ее всеобщность проявляется не в том, что каждый человек обладает этой ценностью или принимает ее, но в том, что эта ценность вменяется в исполнение каждому человеку. Моральное суждение или действие универсализуемо в том смысле, что высказывая суждение и совершая действие, человек предполагает, что каждый на его месте в аналогичных обстоятельствах должен бы высказать такое же суждение или совершить такое же действие. Другой вопрос, что в нравственности универсальным является главным образом *принцип*, тогда как сообразные ему *действия* носят конкретно-индивидуальный характер. В.С.Соловьев, разбирая сюжет с буддийским апостолом Арья-девой, который из чувства милосердия к раненой собаке, страдающей от червей, гложащих ее кровоточащую плоть, отрезал от себя кусок и пересадил на нее червей, не сомневается, что апостол проявил бы ми-

милосердие к каждому страдающему существу, но милосердие его имело бы смысл лишь при условии, что оно было проявлено соответствующим образом в каждом отдельном случае. Так, милосердие к страждущему от заблуждений и пороков человеку потребовало бы от апостола не куска мяса, а слов истинного учения. "Одинаковое милосердие ко всем требует не одинакового, а совершенно различного деятельного отношения к тем или другим из них <...> Итак, вместе с милосердием всеобъемлющим необходимой становится правда различающая и каждому воздающая свое: кусок мяса животному и слово духовного пробуждения существу разумному"¹⁷.

Если принять во внимание это различие в актуализации принципа универсализуемости, тогда не возникнут сомнения в том, что золотое правило *обрацаемо*: я поступаю по отношению к другому таким-то образом, полагая, что другой должен руководствоваться в отношении меня теми же принципами. Впрочем, для человека, действительно руководствующегося золотым правилом, не важна обращаемость; вопрос об обращаемости поставит, скорее, утилитарист, благоразумный прагматик. Этот вопрос кажется излишним с моральной точки зрения. В контексте же этического рассуждения он представляет дискуссионный интерес. Здесь речь идет о принципах, но не предпочтениях и гедонических установках, причем принципах, носящих универсальный характер. Р.Хэар, а вслед за ним и Б.Герт указывают, что, например, Джон в отношении к Джейн, руководствуясь золотым правилом и поступая определенным образом, не может надеяться на то, что Джейн примет его позицию и будет поступать по отношению к нему аналогичным образом¹⁸. Если речь идет о Джоне и Джейн, то в самом деле не приходится ожидать от них одинаковых

¹⁷ Соловьев В.С. Опрадание добра. С. 312-313.

¹⁸ См.: Hare R. Moral Thinking. P. 109; Gert B. Op. cit. P. 266, а так же P. 69-70. _

реакций и поступков друг по отношению к другу. Но только в том случае, если речь идет о предпочтениях. Моральность же предпочтений устанавливается в их соответствии моральным принципам, и именно принципы предполагаются в морали универсальными и универсализуемыми. Когда Герт говорит, что моральные правила универсальны, но не абсолютны, то есть имеют исключения, здесь также происходит смещение в предмете рассуждения. Универсальные характеристики приложимы в первую очередь к принципам, а не к правилам. Если же "исключение из правил" допускается в отношении принципов, то надо проверить, что именно понимается под принципами.

Отсюда понятно, что если подходить к этому вопросу с точки зрения различия формы и содержания требований, то универсальной в морали будет главным образом форма, а содержание может быть случайным. На это неоднократно указывал Гегель, полемизируя с Кантом в решении вопроса с всеобщности нравственных определений¹⁹. Однако если встать на позиции *диалектики*, то надо будет признать, и это обсуждалось мною во введении, что форма и содержание в морали подвижны, так что относительное в одном контексте становится абсолютным в другом. Этически же несомненным остается одно: моральные принципы носят универсальный и универсализуемый характер.

В нашей литературе феномен всеобщности моральных форм был подробно проанализирован О.Г. Дробницким. Разбирая эту проблему, Дробницкий подошел к парадоксу, который неявно был им отражен в форме антиномии: с одной стороны, мораль надлокальна, интеркоммунитарна, а с другой - индивидуализированна, предъявляет человеку личностные задачи, требует его

¹⁹ См.: Гегель. Феноменология духа // Гегель. Соч. Т. 4. М., 1959. С. 225-228; он же. О научных способах исследования естественного права // Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 213-214.

обособления от "родового тела"²⁰. Конституирование этой антиномии было обусловлено пониманием Дробницким морали как социального феномена, как одной из подсистем общества, посредством которой общество решает определенные задачи. Из того, что моральные требования сформулированы в безличной, универсальной форме, Дробницкий делал вывод, что мораль отвечает надличным потребностям и призвана вырвать человека из случайности его единичного существования, возвысить его до надличного идеала²¹. То, что моральные требования действительно сформулированы как всеобщие требования и мораль задает человеку универсальные основания поведения, отнюдь не означает что она противопоставлена отдельности и единичности индивидуального бытия. Мораль, безусловно, представляет собой социокультурный, духовный феномен, однако она вместе с тем сориентирована на индивидуальные по-

20 См.: Дробницкий О.Г. Цит. соч. С. 300. Но также воспринимал всеобщность и В.С.Соловьев: универсализм имеет значение как универсализм некоей общественной организации в противоположность личной отдельности и обособленности (Соловьев В.С. *Оправдание добра*. С. 309).

21 Обсуждая проблему всеобщности моральных форм, О.Г.Дробницкий попытался синтезировать кантовскую морально-философскую традицию универсального обоснования морали с марксистской социально-философской и философско-политической теорией о классовом содержании коренных социальных противоречий, чему посвятил отдельный параграф своего главного труда. Предложенные им умозаключения состояли в том, что принципы и требования классовой морали формулируются как *универсальные* законы и благодаря этому мораль господствующего класса навязывается обществу не силой принуждения, а в убеждении, в обращении к сознанию и совести людей (См.: Дробницкий О.Г. Цит. соч. С. 306-313). Предпринятый О.Г.Дробницким синтез существенно ослабил, по крайней мере на уровне теории, тезис о классовом характере морали и поместил этот тезис в определенный этико-философский контекст. По понятным причинам в то время эта теоретическая процедура не могла быть артикулирована автором и тем более разъяснена.

требности, причем такие, которые осознаются в результате реакции индивида на осваиваемый негативный социальный опыт. Универсальная мораль противостоит не единичности, индивидуальности, но партикулярности, атомизированности, обособленности человеческого существования. При таком уточнении точки отсчета в морали антиномия "надлокальность - индивидуализированность" разрешается сама собой: надлокальность и представляет собой специфическую форму освобождения от тенет социальной или корпоративной принадлежности.

Мораль специфически проявляется в том, что, основываясь на идеале всечеловеческого единства, она формулирует требования, которые носят *универсальный* характер, и ставит человека в положение, когда он необходимо выражает себя *универсализуемым* образом. Лишь строя свое поведение по универсальным программам, человек способен практически реализовать себя как разумное, волевое и внутренне-свободное существо.

Если мы возьмем нравственный идеал в его императивном выражении, то есть в форме *заповеди любви*, причем возьмем эту заповедь в ее полном виде - "Возлюби Господа Бога <...> и ближнего твоего, как самого себя" (Лк. 10:27)²², то мы увидим, что в ней, во-первых, устанавливается отношение к абсолютному и универсальному началу - к Божеству. Во-вторых, абсолютный стандарт, который являет это начало, противопоставляется человеку как единичному и партикулярному (себялюбивому) существу. В-третьих, в отношении к ближнему человек обязывается исходить из своего отношения к высшему. Тем самым Другой, другие оказываются как бы представителями общего, универсального начала, и в отношении к ним человек должен преодолевать свою партикулярность.

²² Специально заповедь любви, в частности ее "сдвоенность" (две заповеди - в одной) анализируются в главе 8.

Таким образом, опираясь на идеал единения, нравственность задает вполне определенные параметры человеческого отношению к миру, к другим людям, к самому себе. Идеал устанавливает равенство людей как моральных личностей (как принимающих мораль личностей) перед Абсолютом, перед законом. Отсюда вытекают требования терпимости в отношении к другому и уважения к другому, а также ответственности, которую человек должен быть готов принять за другого - по крайней мере в той мере, в какой это предполагается нравственным требованиям не просто уважать другого, соблюдать его права, но и помогать ему, осуществляют заботу о другом.

В универсальности и трансцендентности морали коренится особенность морального *долженствования*, сопрягающего идеал и действительность. Противоречие *должного и сущего*, то есть того, что вменяется человеку в обязанность и того, в каких формах человек воплощает моральные требования в своих практических отношениях с другими людьми, - задает одно из фундаментальных противоречий морали. Моральное сознание фиксирует эту антитезу более или менее адекватно в форме различия и противостояния *общего и частного* интереса, универсальности и партикулярности. В контексте человеческих связей эта антитеза обнаруживается в отношении *Я - Ты*, напряженность которого разрешается в формуле второй части заповеди: "...Возлюби ближнего своего, как самого себя". В различии и противостоянии *Я - Ты* проявляется другое фундаментальное противоречие морали. В требовании, обращенном к человеку под "*Ты*" подразумевается конкретный другой. Но требования морали универсальны и универсализуемы, *Ты* обобщается до *Они, Мы, Человечество*. Мораль повелевает относиться к другому как к воочеловеченному другому, в лице другого - относится к человечеству, но и к себе относится как к человечеству. Потому и возможно, что отношение как будто бы единичностей (*Я - Ты*) вби-

раст в себя и передает антитезу совсем иного масштаба - антитезу "универсальное - партикулярное".

5. "Этический квадрат"

Два основных противоречия морали "универсализм - партикуляризм" и "Я - другие" можно рассматривать как фундамент, над которым возвышается все здание морали, ее базовые императивно-ценностные системы. Если эти антитезы представить как координаты, то на пересечении координат и конституируются основные моральные принципы - *наслаждения, пользы, личного совершенства и милосердной любви*, каждый из которых знаменует момент (ступень) возвышения личности к моральному идеалу.

"Этический квадрат" иллюстрирует эту схему морали:

	<i>Партикуляризм</i>	<i>Универсализм</i>
<i>Я</i>	<i>Гедонизм</i>	<i>Перфекционизм</i>
<i>Другие</i>	<i>Утилитаризм</i>	<i>Альтруизм</i>

Из таблицы видно, что сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием частного интереса характеризует *гедонизм*; сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием частного интереса характеризует *утилитаризм*; сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием общего интереса характеризует *перфекционизм*; сочетание приоритетного

отношения к другим с доминированием общего интереса характеризует альтруизм.

Приведенная таблица представляет схему императивно-ценностного содержания нравственности, и как схема она не претендует на передачу всего разнообразия, всей полноты этого содержания. Иными словами, нормативное содержание морали выражено здесь наглядно, но схематично. Надеюсь, что в специальном анализе в последующих главах каждой нормативно-этической программы эта схематичность будет снята. Тем не менее необходимо сделать пояснительные замечания. Партикулярность раскрывается другими словами как "частный интерес", однако в контексте этического рассуждения партикулярность проявляется прежде всего в отдельности, отчужденности. Причем эта отчужденность проявляется в отвергнутости человека как от высшего - от идеала, так и от рядоположенного - от других, порой и от себя самого. В гедонизме человек потакает собственным прихотям, но это потакание вполне может опосредствоваться гармоничными отношениями с другими людьми - с партнерами и содействием удовлетворению их желаний. В перфекционизме приоритетность отношения к самому себе проявляется не в потакании собственной прихоти, но в отвергнутости от других людей. Себя же в аскетическом порыве перфекционист может отвергать так же, как и других; себя телесного - во имя себя, соединенного с высшим духовным началом. В альтруизме обращенность к другим одновременно означает в каком-то смысле и отвергнутость от них - отвергнутость от их низменных упований во имя их духовности. Очевидно, что как схематичное представление нравственности "этический квадрат" не отражает этих различий и спецификаций.

Следует иметь также в виду, что ни один из принципов морали сам по себе не гарантирует того, что избрав его, человек исполнит нравственный закон и обес-

печит себе путь к подлинному совершенству. Нравственное совершенство и заключается, *заключалось бы* в том, что человек в своих поступках, в своем образе мысли воплощает все моральные принципы. Имея высокий идеал и стремясь к его воплощению, человек находит адекватные целям и соответствующие ситуации средства для его практической реализации. К рассмотрению нравственных принципов и порождаемых ими ценностно-императивных нравственных систем мы и переходим.

Часть III

Рассмотрение базовых императивно-ценностных систем морали начнем с морального партикуляризма. Под *партикуляризмом* я понимаю сознание и поведение, покоящиеся на таких потребностях и интересах, последовательно реализуя которые моральный субъект воспроизводит себя в своей обособленности от других. Фундаментальными ценностями, отвечающими такому мироотношению, являются наслаждение и польза.

В литературе под партикуляризмом обычно понимается то, что относится к *частным интересам*. Однако это понятие представляется по-разному. В зависимости от философских позиций авторов частный интерес понимается как своекорыстие, себялюбие, эгоизм, индивидуализм, "мещанство"; частный интерес нередко рассматривается как противоположный общему интересу, под которым явно или неявно подразумевается общественный интерес. Чтобы избежать этой неопределенности, я еще раз хочу подчеркнуть, что речь идет не о характере субъекта морали, а о характере ориентаций, характере ценностей, способов их обоснования. В целом в моральной философии главным действующим лицом выступает личность, индивидуальность. Но если мы можем говорить о морали сообществ, то и в них могут доминировать как частные, так и общие интересы. Поскольку этика имеет дело с нравственным идеалом единства людей (всех разумных существ), то понятно, что отдельная личность может выступать носителем универсальных ценностей, а сообщество - партикулярных. Впрочем, понятие частного интереса недостаточно для содержательного анализа нравственности. Сам частный интерес неоднороден, и с точки зрения внутренней

ценностной определенности, он динамичен. Характер этой динамики и будет рассмотрен в данной части книги.

Глава 5

Гедонизм - этика наслаждения

В основе гедонизма как системы взглядов и образа жизни лежит представление о том, что стремление к наслаждению и отвлечение от страдания является коренным смыслом человеческих действий, реальной основой счастья. Сам гедонический характер как правило не находит большого удовольствия в критическом анализе практики наслаждения и в формулировании основополагающих принципов; другое дело, посмаковать наслаждения - свои, уже испытанные или ожидаемые, и чужие. Так что всю "мораль" гедонизма без хитростей можно было бы выразить в двух словах: *наслаждение приятно*, - и тем самым остаться в рамках самого гедонического сознания и опыта.

Но одно дело приятность наслаждения как психологический, жизненный факт и другое - психологический и нравственный опыт, в рационально-критическом анализе которого и проявляются этические контroversии гедонизма. На языке нормативной этики суть этого умонастроения можно выразить так: *"Наслаждение составляет цель человеческой жизни, и добром является все, что доставляет наслаждение и ведет к нему"*. Эту формулу можно преобразовать в императив практического поведения: *"Поступай всегда так, чтобы ты по возможности мог непосредственно удовлетворять свои потребности и испытывать как можно большее (по интенсивности и длительности) наслаждение"*. В этих формулах выделено определяющее для гедонического сознания значение наслаждения, и тем самым задается

принципиальная грань между обычной для каждого (свободного от обета аскетизма) человека склонностью к удовольствиям и образом жизни, в котором все подчинено получению и переживанию наслаждения. Реально, то есть в жизни людей, эту грань не так просто проследить. Люди редко живут по схемам (во всяком случае люди, которые понимают толк в наслаждениях). В отношениях с людьми, в деловых усилиях, в труде, отдыхе, развлечении они проявляют себя по-разному. В сознании и поведении человека всегда можно проследить несколько планов; в разных планах один и тот же человек может проявлять себя как, например, служака или эпикурец, или любитель риска, или реформатор. или благоразумец и т.п. И при этом он помнит, что "делу - время, потехе - час". Под именем *гедоника* я рассматриваю типический характер, для которого не существует подобных различий, наслаждение - его кредо.

1. Антропология наслаждения

Гедоническое мироощущение органично человеческому естеству и биологически оправданно. В самом простом и непосредственном смысле благо и зло понимаются людьми как то, что содействует жизни или умаляет ее; удовольствия и неудовольствия представляют собой сигналы, по которым индивид ориентируется в жизненной среде. Хотя принято считать, что в целом пространство страдания гораздо шире в жизни человека, медико-физиологические данные говорят о том, что наличие позитивных восприятий оказывает гораздо большее воздействие на определенные функции головного мозга, чем умеренные негативные раздражители. Данные опытов с одноклеточными (*Protozoa*), относящиеся к началу нашего столетия, позволили З.Фрейду предположить, что удовольствия играют значительно более важную, чем обычно думают, роль в жизни организма, в

особенности удовольствия, связанные с продолжением рода¹. Неудовольствия являются признаком дискомфорта, напряжения в реализации потребности, удовольствия знаменуют разрешение потребности, возможность успокоения.

С самого рождения человек - в первую очередь "гедоник". Как было сказано выше, в младенчестве большинство потребностей удовлетворяются непосредственно, то есть их удовлетворение не требует специальных усилий со стороны индивида, особой деятельности, достижение результатов которой опосредовано взаимодействием с другими людьми. Наслаждения младенца просты и совершенно доступны. Кормление, качание, тепло нежных рук, ласковые и папевные слова, - вот непритязательный источник первых удовольствий. Растительное младенческое существование как бы посвящено непрестанному удовлетворению витальных потребностей, а значит получению наслаждений - простых и невинных. Этим определяется тот характерный факт человеческой психологии, что взрослое сознание связывает удовольствие с состоянием легкости, несобремененности, с человеческим теплом, чувственным контактом.

В психологии в качестве прототипа гедонического отношения к миру берется именно внутриутробное существование, точнее, "предсуществование"². Как я уже

¹ Конъюгация влияет укрепляющим и омолаживающим образом, пишет Фрейд: "Слияние с индивидуально-отличной живой субстанцией увеличивает [химические] напряжения [индивидуума], вводит, так сказать, новые *жизненные разности*". Фрейд ссылается на Б.Лоу, предложившую в связи с этими данными учитывать "принцип нирваны" (Фрейд 3. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд 3. Психология бессознательного. М., 1989. С. 418). Впрочем о взаимодействии индивидуальных аур в сексуальном акте было известно уже в Древнем Китае, причем это знание носило не только метафизический, но и вполне определенный прикладной характер.

² См.: Васильюк Ф.Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М., 1984. С. 94-104.

говорил, именно внутритрубочное существование, возможно, было одним из непосредственных прообразов рая. Но выход из утробы сродни изгнанию из рая. Правда, природа оказалась милосерднее Ветхозаветного Бога: появление на свет во всех отношениях представляет собой шок для младенца, но еще значительное время мать или кормилица и няня обеспечивают удовлетворение потребностей и рост организма. Их стараниями ребенок готовится к жизни, в которой удовольствия не непосредственны, а страдания неминуемы. И от характера воспитания, от характера ранне-индивидуального опыта во многом зависит, какую роль станет играть ценность наслаждения в жизни человека.

Инфантильный источник гедонического опыта обуславливает ту притягательность удовольствий, которая никогда актуально не осознается, но которая делает наслаждения столь желанными. Помимо того, что они - именно *удовольствия* (то есть то, в чем исполняется воля, разрешается полнота потребности), они еще могут быть и *наслаждениями* (то есть такими удовольствиями, переживание которых само по себе притягательно, "сладко"). Наслаждения, "тянут в детство", они - знаки безвозвратно ушедшего и источник надежды. Всегда возможность покоя, расслабления, удовлетворенности, самодетерминированности (в созидательности, в развлечении, отдыхе) воспринимается как освобождение от суеты, жизненного бремени, от внешнего давления (со стороны других людей, в том числе, нередко близких, или со стороны чуждых обстоятельств). Житейское "Не бери в голову!" как раз представляет одну из превращенных форм такого гедонического восприятия.

В этом плане наслаждения оказываются для человека индикатором значимого опыта - проявления индивидуальной воли. За наслаждением всегда стоит желание, которое в конечном счете, как индивидуальное желание подавлено общественными установлениями. Принципы наслаждения проявляет себя в определенном

противостоянии общественному давлению (Фрейд первый заговорил о *репрессивной* в отношении природы человека функции цивилизации, и затем эта тема была неслучайно постоянной в психоаналитических исследованиях). В рамках противостояния внешнему регламентированию поведения этот принцип выступает как основа личной независимости, свободы. Мещански-конформистскому "это принято" или "не принято" гедоник противопоставляет "я так хочу" или "не хочу", утверждая законное право каждого отстаивать свой личный интерес. В принципе "я хочу" Гегель увидел исток европейского индивидуализма, который был ознаменован появлением на сцене древних Афин софистов. Религии и "непосредственной нравственности" софисты противопоставили влечения и склонности человека, сознательно стремящегося к собственной цели, отличной от общественного блага³. Две тысячи лет спустя этот принцип в форме правила "Делай что хочешь" стал девизом Телемской обители, и вплоть до наших дней этот девиз многими рассматривается как символ свободы и гуманистичности этики⁴.

2. Антитезы гедонизма

В анализе гедонического опыта следует различать психологический и нравственный аспекты, психологическую заданность и этическое содержание личностной самореализации. С морально-философской точки зрения, гедонизм – это *этика наслаждения*. Наслаждение как принцип и ценность в ней не просто признается и принимается. Стремление к наслаждению определяет

³ См.: Гегель. Лекции по истории философии // Гегель. Соч. М., 1932. Т.10. С. 9-10.

⁴ См., к примеру: Контар К.М. Делай что хочешь – твори добро // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1988-1989. М., 1989. С. 150-204.

иерархию ценностей и мотивов гедоника, его образ жизни. Назвав добро наслаждением, гедоник сознательно соотносит свои цели не с добром, а с наслаждением. "Мы стремимся к чему-либо, - писал Б.Спиноза, - желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его <...> Мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, что желаем и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом. Поэтому всякий сообразно со своим аффектом судит или оценивает то, что добро и что зло, что лучше и что хуже"⁵. Это высказывание очень характерно для гедонистического мировосприятия, хотя оно слабо представляет взгляды самого Спинозы. Для Спинозы как для рационалиста и просветителя очевидно, что человек, если разум его ясен и не аффектирован, с необходимостью должен желать себе добра. Просветительский рационализм не знает отчуждения, расщепляющего человеческое бытие, раздваивающего и раstraивающего человеческое сознание. Но ведь человек - не механизм в отмененном отлаженном техническом мире и не ангел, гармонично влитый в безмятежный небесный порядок. Его желания сложны, неоднозначны, противоречивы; разум его пристрастен, он обречен на выбор и разрешения конфликтов и, следовательно, на ошибки выбора, на столкновение своих решений с чужими решениями и желаниями. Эта конфликтность желаний обусловлена разнообразием интересов и статусов людей, ролей, которые они исполняют в обществе, обязанностей, которые накладывают на них их роли и статусы. Так что практически всегда человек может удовлетворять свои желания, лишь опосредствуя их с интересами других людей, либо

⁵ Спиноза Б. *Этика* // Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1955. Т. I. С. 464, 487.

же ущемляя интересы других. Общественная жизнь не настолько проста, чтобы человек удовлетворением своих желаний мог обеспечивать добро, а стремясь к добру, удовлетворять свои желания. Впрочем это уже было понято в рамках Просвещения, в частности, Д.Дидро. Его племянник Рамо (в одноименном диалоге) являет нам характер не только порочный и в какой-то мере утопченный, но и циничный настолько, что, не утаивая, заявляет о таких своих склонностях и привычках, которые не могут не порождать зла, не приносить страданий другим людям, как впрочем и ему самому.

В гедонизме мотивы как основания не только потребностей, но и ценностей, и общих понятий связываются с наслаждением. Это особый вопрос, что чем определяется. С обыденной точки зрения, кажется, что ни к чему иному, как к удовольствию человек не стремится в своих поступках; это могут быть чувственные удовольствия, а могут быть - возвышенные, но в конце концов они задают ориентиры деятельности. Однако не все так просто, как представляется обыденному взгляду. С социологической точки зрения, не наслаждения и страдания определяют деятельность человека, которая носит социальный характер, а, наоборот, социальные связи человека, в рамках которых разворачивается его деятельность, задают способ и содержание наслаждений. Следовательно, стремление к наслаждению как характеристика социального человека, то есть человека в определенных конкретно-исторических обстоятельствах, как и другие потребности, является производным от функционирования общественного организма. Такова была точка зрения К.Маркса⁶. Но с этической точки зрения, желания, к исполнению которых стремится человек (но не те, которые он реально испытывает), предопределены его нравственным характером, его пониманием своего жизненного предназначения, его чувством долга.

⁶ См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 г. С. 29.

Это важно иметь в виду, когда разговор идет не вообще о роли удовольствий в жизни человека, а о нравственных основаниях поступков человека. Вопрос ставится именно так: *может ли наслаждение быть универсальным моральным принципом*⁷? Разнообразие вкусов, привязанностей и пристрастий не позволяет ответить на этот вопрос положительно. Это не раз отмечалось в истории философии, в частности, этот аргумент особо выдвигали в своей критике гедонизма И. Кант и В. С. Соловьев.

Однако классические утилитаристы - И. Бентам и Дж. С. Милль - считали такой аргумент несобоснованным. Подлинное удовольствие, то есть *интенсивное, продолжительное, непосредственное, плодовитое, приемлемое наибольшим числом лиц и наиболее распространенное*, считал Бентам, представляет собой действительный критерий нравственности⁸. Для Милля истинным было наслаждение, отвечающее мнению большинства⁹.

⁷ Этот вопрос следует отличать от другого, который подвергает сомнению само предположение о том, что наслаждение может быть *принципом*, тем более моральным. Если не считать, что логически и философски правильно говорить только об *одном*, высшем моральном принципе, то необходимо допустить, что и наслаждение можно рассматривать в качестве принципа, то есть определенного общего основания поступков. В этом смысле говорил о *принципе удовольствия* З. Фрейд. Содержанием этого принципа являются не предметы желаний и не сами желания, а та организованность сознания и поведения, которая определяет человеку стремиться к удовольствиям (наслаждениям) вообще и избегать страдания вообще.

⁸ См.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства // Избр. соч. Бентама. СПб, 1897. Т. I. С. 26-27.

⁹ См.: Милль Дж. С. Утилитарианизм // Утилитарианизм. О свободе. Пб., 1866. С. 20. Говорят, в давние времена в Англии публичные телесные наказания и казни были отменены потому, что они нравились людям больше, нежели театр, который они посещали гораздо реже. Вряд ли отсюда можно сделать вывод о том, что публичные экзекуции и составляют эстетическую ценность, заключают в себе прекрасное. Почему же определение добра вы-

Гедонистическая аргументация получает иное превращение в теориях, которые принято называть *эвдемонистическими*. В качестве блага в них выставляются не чувственные удовольствия, а возвышенные наслаждения души. Собственно говоря, этический гедонизм как правило эвдемонистичен, киренская школа в своей откровенности составляет исключение. Однако с точки зрения морального принципа, различия между гедонизмом и эвдемонизмом не существенны. И тут, и там одна логика - логика, ориентирующая человека не на добро, а на наслаждение, а если и на добро, то ради наслаждения. Стоит принять наслаждение в качестве принципа, в качестве высшей ценности, как переход от возвышенных и благородных наслаждений к чувственным - если это принятие будет последовательным - окажется неизбежным, ибо самые насыщенные и острые наслаждения связаны именно с чувственными утехами.

Даже если совместить эвдемонистически понятый принцип наслаждения с ар. стотелевской *золотой серединой*, эвдемонистический критерий нравственности не будет спасен. Предлагаемый эвдемонизмом моральный принцип оказывается принципом для избранных, ибо интеллектуальные и эстетические наслаждения недоступны всем и даже многим. Характерно, что исходя из разных философских позиций, этот довод выдвигали такие разные мыслители, как В.С.Соловьев и З.Фрейд. Правда, эвдемонистический принцип интерпретируется в духе демократизма таким образом, что каждому задается возвышенность наслаждений, но мера возвышенности наслаждений у каждого человека будет сообразна его образованности и воспитанности. Однако такой "демократизм" лишь усугубляет мыслимую вариативность наслаждений и, стало быть, подрывает непременную универсальность морального принципа.

водится на основе умозрительно проведенного референдума, сказать трудно.

В.С.Соловьев высказывает еще два возражения против эвдемонизма, который он называет "благоразумным эвдемонизмом". Одно из них заключается в том, что возвышенные наслаждения занимают лишь дух, не давая пицци воле, не предполагая практического принципа отношений между людьми, между тем мораль практически ориентирует человека в его поведении, его отношениях к себе и к другим людям, к божеству. Другое - связано с критикой эвдемонизма изнутри: апелляция к высшим наслаждениям не может не нарушать исходных постулатов сознания, сориентированного на удовольствие, поскольку гедоническое сознание требует наслаждения по принципу "здесь и теперь". Эвдемонизм же, в частности в его утилитарианском варианте, утверждает, что наслаждения следует оценивать в их сумме, целокупности, в их соотношении со всей человеческой жизнью. Так что оказывается, что есть только один момент в биографии человека, когда оценка будет непредвзятой и искренней - это итоговый момент, фактически мгновение перед лицом смерти. Но тут смысл эвдемонистически-утилитарианского расчета сводится к нулю, и преимущество благоразумных наслаждений перед неистовыми исчезает.

Иными словами, этика, основанная на наслаждении, либо обрекает мораль на неистовство и тем самым уничтожает ее, либо вынуждена довольствоваться оборванными, непоследовательными рассуждениями и тем самым разрушает самое себя как рефлексию или теоретизирование о морали, претендующее на доказательность.

Приняв наслаждение в качестве определяющей ценности, гедоник начинает весь мир воспринимать в свете наслаждения и страдания, что уже само по себе чревато абберрацией ценностного сознания. Лоренцо Валла в первой, гедонистической (в отличие от второй, стоической, и третьей, христианской) книге трактата "Об истинном и ложном благе" показал, как перестраивается этическое

сознание, ослепленное страстью наслаждений. Оно не отвергает традиционные добродетели, оно только переиначивает их на свой лад: *благоразумие* для гедоника заключается в том, чтобы видеть выгодное для себя и избегать неблагоприятного, *"умеренность"* - в том, чтобы воздерживаться от какой-либо одной радости, с тем, чтобы наслаждаться многими и большими <...>, *справедливость* - в том, чтобы снискать себе у людей расположение, благодарность и [приобрести] выгоду", *скромность* же, которую, говорит гедоник Валлы, некоторые исключают из числа основных добродетелей, является "средством как-то снискать авторитет и расположение у людей". Для всех этих добродетелей наслаждение будет "госпожой среди служанок"¹⁰.

Если дальше проследить логику этико-гедонистического мышления, то легко заметить, что для гедонистического сознания не существует трансцендентного *должного*. Коль скоро высшей целью человека признается наслаждение, а идеал усматривается в исполнении всех мыслимых наслаждений, то идеальное и должное оказываются сведенными к переализованному *наличному* - к желанию. Анализ эротических эпистоллий показывает, что идеальное и должное в гедонистическом сознании обнаруживаются в субъективной фантазии, в грезе. Здесь должное сливается даже не с эротичным, но всего лишь с сладострастным, ибо в фантазии и гедонической грезе актуально предметизировано неопределенное сладострастие само по себе, в то время как в определенности к объекту сладострастие уступает место личностному влечению, которое отнюдь не обязательно окрашено в сладострастные тона, и во всяком случае эти тона составляют лишь фон, но не содержание влечения¹¹.

¹⁰ Валла Л. Об истинном и ложном благе // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 112-113.

¹¹ Различие между *сладострастием* и *эросом* было обнаружено, конечно, Платоном в "Пире". Это различие чувствует Дж.Бруно в

Впрочем в полной мере гедонизм раскрывается не в принципе наслаждения, а как характеристика *живого* морального сознания, как практический принцип, система ценностей и норм, область чувств, страстей, казуистических самооправданий, мечтаний и грез.

3. Ценностные ориентации гедонизма

Сверхценность наслаждения в гедоническом сознании определяет то особенное значение, которое придается *страданию*. Одно дело диалектически точно осознавать, что удовольствие возможно лишь наряду с страданием, и другое – быть обреченным на неудовольствие и страдание самим фактом жизни, жизни в мире – в мире, который не самым лучшим образом приспособлен для наслаждения. Последовательно и радикально мыслящий гедоник, каким был, например, Гигесий из Александрии, считает, что коль жизнь полна страданий, то высшим наслаждением будет избавление от жизни как средоточия страданий. Но на такой логический вывод мог решиться только мудрец – "гедонистический аскет"; хотя справедливо допустить, что акцентированные сетования относительно страданий, в особенности такие, за которыми очевиден не опыт Иова, но всего лишь мудрое размышление о жизни, – представляют собой своего рода интеллектуальное кокетство, моральный "мазохизм", усматривающий радость и эгоистический интерес в горе и скорби¹².

"О героическом энтузиазме", однако в определении это различие было впервые зафиксировано, насколько я могу судить, Т.Гоббсом (См.: Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 549).

- 12 Близкий характер изобразил в одном из своих ранних опытов С.Кьеркегор: "Неудачники, хныча и сетуя на свое положение, мечтая о тех или иных достоинствах, тем не менее никогда не пожелали бы поменять свое положение на другое. Подобные

Однако жизне-ориентированный гедонический характер при столкновении с трудностями, неудачами, даже легким дискомфортом старается просто увернуться, найти успокоение в действиях, инеположенных по отношению к напряженной ситуации. "Уход", эскапизм представляют собой наиболее типичный прием в поведенческой тактике гедоника. Бегство от страдания становится одним из доминирующих мотивов гедонистического образа жизни. Разнообразие этих тактик ухода специальное внимание уделит З.Фрейд. В соответствии с этими тактиками можно, на мой взгляд, выделить несколько личностных типов - типов ухода, но вместе с тем и гедонических характеров.

Первый тип можно назвать "наркоманом" в условном смысле этого слова, предполагающем, что бегство от страдания осуществляется довольно простым, если не сказать банальным, образом - посредством того или иного рода интоксикации. Любое наслаждение может рассматриваться как выражение индивидуальной автономии (в любом наслаждении можно вычленить аутоэротическую компоненту), но наркотическое наслаждение (наслаждение само по себе, а не жизнь, "посаженная на иглу": наркоман совершенно гетерономен) как будто бы дает свободу особого рода. "Наркотикам благодарны, - говорит Фрейд, - не только за то непосредственное удовольствие, которое они доставляют, но также за высокую степень независимости от внешнего мира"¹³. Удовольствие всегда предполагает расслабление, снятие напря-

люди в сущности довольно близки к истине, - они точно чувствуют, что вечное значение личности познается не в благоденствии, а в страданиях: отсюда их бессознательное довольство своим положением, выражающееся в том, что они предпочитают оставаться самими собою, сохранить свое Я при всяких обстоятельствах <...>" (*Кьеркегор С. Гармоническое развитие эстетических и этических начал в человеческой личности // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. СПб., 1894. С. 294*).

13 *Freud S. Civilization and Its Discontents. N.Y., P. 25.*

женности и, значит, пусть и временное, освобождение от забот. Один из этических аргументов гедонизма и заключается в том, что наслаждение позволяет человеку почувствовать свободу.

Но уход от страданий может носить и более утонченный характер. *Второй тип* гедонистического избавления от страданий, по Фрейдю, заключается в минимизации человеком своей жизненной активности. В истории философии этот ход мысли первыми предложили киники: если удовольствия и страдания неразрывны, то с целью освобождения от страданий достаточно отказаться от наслаждений. Назовем этот тип освобождения от страданий "*киническим*".

Третий вид техники защиты от страданий, по Фрейдю, связан с возвышением уровня наслаждений. Таков "*творец*". Творческие наслаждения носят утонченный характер. Но "творец", как и "киник", скорее отказывается от гедонизма, чем спасает себя от страданий. Возвышенные наслаждения хотя и отвечают изысканному вкусу, не являются теми наслаждениями, на которые уповает гедоник: они всегда достигаются ценой ограничения чувственных удовольствий, то есть наиболее ценных, с гедонической точки зрения.

Четвертый тип на основе интерпретации фрейдовского текста можно назвать "*ценителем*", или "*зрителем*". "Ценитель" убегает от страданий с помощью произведений искусства, посредством возведения иллюзорного мира, компенсирующего враждебность и агрессивность мира реального. Собственно говоря, наслаждения обретаются здесь в "уклонении от реальности". Конечно, сами по себе предметы, которым предаются в возвышенном порыве "ценители" и "поклонники", "зрители", могут быть эстетически насыщенными и богатыми, могут удовлетворять потребность в прекрасном. Но для гедонического характера они всегда представляют лишь способ "уклонения от реальности", "возвышенный вид дезертирства" (Г.Гессе). Фактически

это - позиция отказа от обязанности, и в этом тоже есть свое наслаждение.

Более реалистичны два других типа, назовем их "отшельник" и "бунтарь". Один отворачивается от мира, не желая иметь с ним дело, и обустроивает некую нишу, в которой удобно от него прячется. Другой стремится перестроить мир сообразно собственным желаниям, проектам, идеалу.

Гедоническое самосохранение может принимать и такие "респектабельные" формы, как внутреннее недовольство миром или снисходительное пренебрежение к нему. Такая жизненная тактика, выражающаяся в позициях неучастия, может принимать и форму нравственного самосовершенствования или напряженной духовной жизни, поиска личного идеала и т.д. Однако не реализуемая в деятельности, направленной на благо другого человека (а гедоническая мораль в принципе несовместима с такой активностью), установка на совершенствование фактически оказывается лишь "ширмой расписной" (Ф.Пессоа) для бездеятельности, равнодушия, эгоистического самосохранения.

Если надежда избавиться от страдания лишь подспудно прослеживается в гедоническом умонстроении, то тезис: *"Наслаждение - неперемнная предпосылка моральности; нельзя требовать добродетели от человека, желания которого не удовлетворены (который страдает)"* декларируется без обиняков. В различных, более или менее ясных вариациях он фигурирует в самых разных произведениях, как философско-этических, так и художественных¹⁴. Конечно, в условиях нужды и лишений само по себе удовлетворение потребностей, порой самых простых, витальных, оказывается непосредствен-

¹⁴ См.: Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Избр. филос. соч.: В 2 т. М., 1955. Т. I. С. 614-615; Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. Т. 3. М., 1951. С. 247-248; его же "Что делать", в частности, глава "Похвальное слово Марье Алексеевне".

ным пределом бытия, за которым все прочее как будто утрачивает свое самостоятельное значение. Но только перед лицом смертельной нужды принцип "любви к жизни" может быть признан приоритетным; сама по себе жизнь в любом случае выше смерти. В самом деле, "лучше быть здоровым и богатым, чем больным и бедным". Однако по гедонической логике, удовлетворение потребностей и представляет смысл жизни, а возбуждение и удовлетворение желания оказывается самым процессом жизни. Между тем, этика задает такое представление о счастье, в котором человек мыслится приобщенным к другим людям, их счастьем. И в нужде, и в лишениях помимо вопроса о хлебе насущном перед человеком всегда стоит не менее важный и этически определенный вопрос - о высшем предназначении. Гедоническое же сознание этот вопрос дезавуирует. Оно тоже готово видеть добродетель в совершенстве и в обращенности к другой личности; однако это - совершенство наслаждения и чувственная сопряженность с другой личностью.

Утверждая невозможность добродетели без счастья - *личного счастья*, - гедонизм, в то же время, видит счастье в легкости и безмятежности существования. В безмятежности усматривается залог раскрепощенности и свободы. Конечно, безмятежность не всегда означает изнеженность. Однако в наслаждении отнюдь не случайно ощущается возможность не только покоя, но и воли. Особенно это касается наслаждения в чувственной любви.

Представленная выше галерея типажей, вычитываемая из Фрейда, завершается типом личности, которая избавляется от страдания - в любви. Любить и быть любимым - вот кредо этой жизненной ориентации. И хотя ни в чем, кроме любви, человек не обречен на такую саднящую тоску, горечь, разочарование, которые любовью могут провоцироваться, именно в любви он постигает в почти мистическом соединении с другим не-

передаваемую радость, наиболее пронзительные мгновения блаженства и внутреннего торжества; только любовь дарит человеку надежду на подлинное счастье.

Фрейд выявил интересную психологическую связь между чувством независимости и сексуальными влечениями. Уже ранне-сексуальные ощущения (главным образом аутоэротические) становятся у ребенка основой и первого опыта своевольности. Ранние формы сексуальности - безобъектны; аутоэротизм заключается в удовлетворении, получаемом от собственного тела, и сексуальные влечения такого рода не поддаются ни контролю, ни воспитательным воздействиям. Эти индивидуально ценные (хотя их ценность может и не осознаваться) и сильные потребности удовлетворяются ребенком помимо общения с взрослыми, которые, как оказывается в свете этого опыта, обеспечивают удовлетворение вовсе не всех его потребностей. Уже в сфере ранней сексуальности ребенок может в полной мере управляться принципом удовольствия, не взвешивая на реальность. Когда же сексуальные потребности просыпаются окончательно, воспитательное воздействие на личность подростка становится совершенно затрудненным¹⁵. Думается, разгадка одной из тайн принципиальной иррациональности чувственной любви угадывается в этой возможности для личности неповторимо реализовать себя в чувственном влечении к другому. В куртуазности или либертинаже человек не просто приостанавливает следование определенным социальным и нравственным нормам и таким образом обнаруживает свою автономию по отношению к общественным установлениям. Хотя негативизм сам по себе имеет большое значение для гедонически ориентированной личности; главным здесь оказывается то, что открывается возможность надломить обычный порядок жизни, расширить пространство личностного бытия, а

¹⁵ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 226-227; см.: Он же. Три очерка по теории сексуальности // Психология бессознательного. С. 193.

то и выстроить параллельное или подпольное пространство интимной самовольности. С общей социально-философской точки зрения, на которой стоял, к примеру, Г.Маркузе, пытавшийся переосмыслить фрейдовскую идею Эроса, представление о фундаментально асоциальном характере сексуальности может показаться преувеличением. Но ведь Фрейд - не как моралист, а как психолог-теоретик - реализовал в своей психологической картине человека именно гедонистический образ человека, и акценты, расставленные им, позволяют понять важные моменты в этом образе¹⁶.

Человеку естественно присуще чувство радости от полноты жизни, игры телесных и интеллектуальных сил, ему блаженна память пусть даже нечастых мгновений полного отдохновения, веселья, захватывающего развлечения. Однако гедоник не просто ценит все это, стремится к этому, но видит в наслаждении и личном счастье смысл жизни, свое предназначение. Собственно говоря, для гедоника "жить - значит наслаждаться", как заметил о сладострастном повесе *Дон Гуане* В.Г.Белинский. Этот принцип личного счастья Кант нарочито антитетично заповеди любви сформулировал так: *"Люби себя больше всего, а Бога и ближнего своего - только ради себя"*¹⁷. Гедоник не задумывается над ответом на аристотелевский вопрос: *"Во имя чего мы выбираем: жизнь во имя наслаждения или наслаждение во имя жизни"*¹⁸, - он уже выбрал наслаждение. Причем наслаждение для гедоника безусловно, ведь *"наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами"* (Аристипп), и козь скоро высшее

¹⁶ Например, Фрейд рассматривал мораль, наряду со стыдом и отвращением, как один из элементов культурного запрета на сексуальность (Психология бессознательного. С. 154, 163). Такой взгляд на мораль характерен именно для гедонизма.

¹⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. Т. 4 (I). М., 1965. С. 409, примеч.

¹⁸ Аристотель. Никомахова этика // Указ. изд. С. 275.

благо заключается в удовольствиях, то достигнут его *"более всего те, кто не делает разницы между источниками наслаждений"* (Гегесий)¹⁹. В этом пункте гедонический образ мысли получает наиболее опасную модуляцию: если наслаждение оказывается тем, что представляет ценность саму по себе, то все остальное начинает восприниматься лишь как условие или возможное средство наслаждения. Такая логика не знает ни меры, ни предела. Наслаждение и умеренность несовместимы, ибо всякая мера, всякий масштаб, накладывая ограничение на гедоническое стремление, обуславливает его, лишает его самоценности, нарушает принцип: *"Жить, чтобы наслаждаться"*.

4. Тенденции гедонизма. Девиации, ненасытность, страсть к разнообразию

Итак, наслаждение - это высшая ценность. Максимальзированное наслаждение - это абсолютная ценность. В крайней своей форме гедоническое мироотношение обращается в сладострастное вожделение, посредством которого человек осознает себя существующим лишь в объекте своего вожделения, а сам объект, независимо от того, что он реально собой представляет, воспринимается исключительно в плане утоления страсти, то есть целиком обращенным к гедоническому лицу. Гедоник персонализирует себя в вожделении и в вожделении деперсонализирует другого.

"Наслаждение любой ценой" имеет тенденцию обобщаться развлечением за счет другого, счастьем за счет возможного страдания, несчастья другого. Последовательный и всепоглощающий гедонизм чреват, таким

¹⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 131, 134. Ср. также: Де Сад Д.А.-Ф. Философия в будуаре. М., 1992. С. 74-77, 123.

образом, садизмом, в котором все моменты гедонического жизнеощущения оказываются развернутыми до крайней точки, а "мораль" наслаждения органично срастается с "моралью" насилия, жестокости. Если гедоник всего лишь противопоставляет свободное влечение и непосредственное чувство - нравственности, догматизму, обязанности, то садистствующий гедоник любит бесчестное "как раз больше из-за того, что оно бесчестное"²⁰. В садическом сознании дискредитируются любые нормы и ценности. Всякие запреты и предписания рассматриваются как торможение природы человека, ограничение его личной независимости. По садической логике, все, что имеет человек от природы, создано для его наслаждения. Другое дело, что не каждый найдет в себе мужество сполна отдаться природе и осуществить свое право на свободу и самостоятельность²¹; не всякому хватит гордости признать, что существующая мораль - сплюснутая иллюзия, обман стыдливых простачков, и не всякому дано преодолеть "ложный стыд", "отбросить пошлые каноны для толпы", "отказаться от ханжеского целомудрия". Платоновский Калликл, этот первый из известных нам ницшеанцев, настаивал на том, что общественные законы и представления о справедливости навязываются слабосильными, старающимися "запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься"²². Своеволие и заключается в низведении общественных установлений до условности, договорности, произвольности действий и решений кого-то, перед кем у меня нет никаких обязательств; мол, я не заключал договора, так что и исполнять чью-то договоренность мне ни обязательно, ни интересно. При этом очевидно, что своеволие не выливается непременно в физическую жестокость, оно может таиться в различных формах психологического, нравственного давления, манипулирова-

20 *Валла Л.* Указ. соч. С. 113.

21 *См.: Де Сад Д.А.-Ф.* Указ. соч. С. 91-94.

22 *Платон.* Горгий // Указ. изд. С. 307-308.

ния сознанием и поведением другого человека, исподволь, в наслаждении разрушая человеческие взаимоотношения²³. Здесь *Я* всегда доминирует над *Ты*. *Ты* не просто лишается самооценности, права на уважение, но низводится до существа низшей породы, до ничтожества. Разнообразно изощренные по форме, но однообразные по своему характеру приемы такого низведения были со смаком расписаны в многочисленных романах де Сада.

Можно возразить, что из того, что последовательный и безудержный гедонизм в конечном счете чреват садизмом со всеми присущими последнему особенностями, вовсе не следует, что все наслаждения покупаются чужими страданиями, а в сведении гедонизма к садизму кроется определенная этическая программа, возможно, аскетического порядка, которая отражает определенную точку зрения на принцип наслаждения, но не факт, сам по себе достоверный и очевидный. Ведь даже исключительная установка на наслаждение может сочетаться, и нередко сочетается, с принципом непричинения страдания другому; так что хотя крайний гедонизм и сочетается иногда с садизмом или оказывается почвой садизма, садизм как таковой не является именно гедонистической девиацией.

В самом деле, гедонический опыт говорит о том, что далеко не все чувственные наслаждения вообще предполагают отношение с другим индивидом или тем более страдание другого индивида. Таковы, например, наслаждения неги или гурманства и даже эротические, в случае аутоэротизма, не говоря уже о наслаждениях высшего рода, таких, например, которые дарят нам созерцание или творчество. Но в то же время, давно замечено как теми, кто исповедует гедонизм, так и теми, кто критически относится к этике наслаждения, что любые удо-

23 "Разрушать чужое блаженство - это тоже блаженство", - говорит леди Мильфорд (*Шиллер* Ф. Коварство и любовь, действ. IV, явл. 7)

волевствия, как телесные, так и духовные, переживаются тем сильнее и интенсивнее, чем больше возможности опосредовать их общением с другими людьми. Дидро, вслед за Шефтсбери, усматривал различие между *беспутством* и *распутством* (*развратом*) в том, что беспутный человек предается страсти в одиночестве, распутник же не просто неумерен в сладострастных наслаждениях, но непременно вовлекает в свои наслаждения других, либо как партнеров, либо как совращенных²⁴. К тому же как разновидность эгоизма гедонизм предполагает такую позицию, при которой другие воспринимаются как средства удовлетворения моих потребностей. Там и тогда, где и когда наслаждение принимается в качестве цели, ценной самой по себе, сладострастие, уже по самой логике гедонической мотивации, может вести к тому, что только такие развлечения доставляют наслаждение, которые разрушают, подчас демонстративно, общественные нормы, за которые другие люди, вовлекаемые в развлечения платят свою цену.

Но есть возражение и другого рода, основывающееся на особенном гедонистическом опыте - опыте *эстетического эротизма*, одна из художественных версий которого представлена Э.Арсан, в частности, в скандально известном романе "Эммануэль". В эстетико-эротическом мире Э.Арсан известные ценности гедонического сознания претерпевают существенные изменения. Наслаждение по-прежнему считается высшей ценностью, но оно отнюдь не обязательно должно быть немедленным и максимальным, - достаточно, что оно будет неизменным и моим. Эротист варьирует и модулирует удовольствия. Он находит наслаждение не только в переживании удовольствий в собственном смысле слова, но и в отказе от удовольствия (даже без намерения просто отдалить его); и тогда наслаждение открывается в

24. Дидро Д. Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом П. // Дидро Д. Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 138.

томлении от воздержания или отказа, или от нерешимости на привычное и ожидаемое, наиболее подходящее в данный момент удовольствие²⁵. Эротизм, как это декларируется самими "эротософами" и практикуется эротистами, не допускает ни малейшего страдания - ни своего, ни чужого. Эротист даже как будто бы готов вовлечь в пространство наслаждения весь окружающий его мир и создать условия для наслаждения каждого.

В этом смысле эротизм представляет собой уже своего рода искусство (кажется, что вот-вот Арсан начнет выстраивать некую утопию эротической мини-цивилизации, а la "Island" О.Хаксли). Однако именно отношение к эротизму как к искусству, как к культуре задает совершенно определенные и понятные для человека цивилизации рамки. Мы говорим о, например, мире поэзии, отличая его от мира обыденности. Когда "эротософ" Марио преподносит (преподает) эротизм в качестве высокого искусства, он предполагает и указывает на необходимость переключения на этот вид искусства, на необходимость наличия вкуса (а не только органа и соответствующих желаний!) для того, чтобы наслаждаться этим искусством. Как любое искусство эротичность нуждается в бережности, в защите от вторжений обыденности. Как и крайний гедонизм, эстетический эротизм предполагает отказ от рутинных норм "мещанского" мира. И в то же время, в отличие от садизма, эротизм принципиально либерален, ненасильствен, терпим, плюралистичен. И в этом смысле - реалистичен. "Эротософ" понимает, что эротизм не доступен каждому не только потому, что "не каждому дано",

²⁵В эстетическом эротизме в полной мере проявляется различие между *удовольствием* и *наслаждением*: удовольствие - это всего лишь результат удовлетворения потребности, радость плоти; наслаждение же - это переживание души по поводу удовольствия или... боли. Поэтому мазохист именно наслаждается, но не удовлетворяется; и удовольствия пресыщенного человека не сладостны, не наслаждают.

"не каждый найдет в себе силы" и т.д., но потому, что эротизм противоречит всему строю цивилизации, и во всей своей полноте не приемлем ею.

Так что возражение "от эротизма" интересно, но не уместно: как искусство, как культура, т.е. как мера, оформление и ограничение телесной и душевной жизни, как *не-безудержность* эстетический эротизм противоречит гедонизму, тем более в том его крайнем выражении, которое представляет садизм (как *агрессивный эротизм*).

Гедоник же именно безудержен в гонке за наслаждениями. Более того, в безудержности уже не столько наслаждение, сколько развлечение становится главным смыслом жизни. Ведь удовольствие знаменует разрешение потребности, снятие возбуждения, вызванного неудовлетворенной потребностью. Гедоник же жаждет напряжения, неистовства чувственности; в уповании на неординарность самоосуществления - неординарности придается основное значение. Однако разнообразие развлечений чревато оскудением наслаждения, которое приносит развлечение - из-за пресыщенности и утраты интереса к тому, что познано и испытано. Состояние пресыщенности неизбежно для гедонической личности. Пресыщение не означает смерть желания. Глубокая психологическая коллизия связана с тем, что гедоник жаждет наслаждений. Стремясь осуществить универсальный принцип собственного бытия, он жаждет постоянных, нескончаемых наслаждений. Но как бы ни были благоприятны обстоятельства его жизни, он может реализовать свою страсть через *преходящие* развлечения. Поэтому упование на безвременность наслаждений выливается в требование новизны развлечений и, как следствие, наслаждение новизной. При этом освоение многочисленных нюансов гедонической практики не гарантирует усиления или обновления наслаждений.

"Счастливые часов не наблюдают", ибо наслаждение переживается интемпорально, наслаждение всегда мимолетно, и времени, отпущенного на него (порой всего

лишь случаем), недостаточно. Личное, психологически переживаемое время вообще нельзя измерить единой мерой хронометра. Оно протекает по-разному не только в детстве и старости; ритм переживаний каждого человека постоянно меняется, то ускоряясь, то замедляясь. Переживание нового, неожиданного воспринимается как более длительное, нежели переживание обычного, ставшего привычным. Стрдание и наслаждение имеют свою темпоральность, свой ритм: страдание протяженно, удовольствие скоротечно. В гедоническом переживании времени эти характеристики приобретают совершенно иные масштабы, сообразные с тем местом, которое занимают удовольствия и страдания в иерархии жизненных ценностей. Страдание здесь не просто протяженно - оно доминирует над всеми восприятиями человека, оно прорывает мыслимые рамки настоящего и, раскинутое в прошлое и будущее, предстает вне временных границ, подобно вечности. Напротив, удовольствие в своей скоротечности локализует время, сжимает его до минимальных пределов. В переживании наслаждение и вечность - ничто²⁶. Когда удовольствие есть критерий восприятия и оценки всего существующего, тогда время, спрессованное в ощущении наслаждения, оказывается единственным временем без прошлого и будущего²⁷. "Остановись

26 Не об этом ли розановское: "Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали. Миллион лет прошло, пока моя душа была выпущена погулять на белый свет, и вдруг бы я ей сказал: ты, душенька, не забывайся и гуляй "по морали". Нет, я ей скажу: гуляй, как сама знаешь. А к вечеру пойдешь к Богу. Ибо жизнь моя есть день мой, - и он именно *мой* день, а не Сократа или Спинозы" (*Розанов В.В. Уединенное*. М., 1990. С. 238).

27 Заслуживают внимания два совершенно различных, если принять во внимание лица и обстоятельства, свидетельства, подтверждающих эту особенность сознания, центром внимания которого является утоление потребности. Первое принадлежит Ж.-Ж.Руссо: "будучи рабом своих чувств, я никогда не мог противостоять им; самое ничтожное удовольствие в настоящем больше

мгновение. Ты прекрасно!" - восклицает в восторженном порыве гетевский Фауст, зная, что эти слова, по договору с Мефистофелем, должны стать последними его словами. Но что значит *последнее* для сознания, которое существует вне прошлого и будущего?

Гедонически ориентированная личность готова вообще отказаться от времени, своим бегом прекращающим наслаждения. Поскольку гедоник живет наслаждением, а само переживание наслаждения тем мимолетнее, чем интенсивнее наслаждение, жизнь его сведена к мгновениям наслаждения. В упоминавшейся уже работе С.Кьеркегора гедонический тип личности был описан под названием "эстетического". В связи с отношением к времени Кьеркегор, в частности, указывал, что "эстетик живет минутой", и вся его жизнь "состоит из множества отдельных, ничем не связанных между собою моментов". Можно даже сказать, что он "покончил со всем конечным и преходящим на земле". Но, добавляет Кьеркегор, "покончил, в смысле изведal"²⁸.

Есть лишь один путь расширения времени и сокращения безвременья эуки - разнообразие наслаждений. Новизна и необычность наслаждения становятся, таким образом, принципом гедонического отношения к миру. В известной мере этот принцип противостоит другой ценности гедонизма - легкости и неосремененности бытия. Но с этой противоположностью гедоническое сознание примиряется, ибо те волевые усилия, подчас довольно активные, которые предпринимаются

соблазняет меня, чем все утехи рая" (Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 40). Другое свидетельство принадлежит актеру Георгию Жженову. Вспоминая о ГУЛАГе, он рассказывает об одной зиме, когда по недосмотру начальства лагерь постиг голод; довольно скоро стали резко меняться не только характер существования и взаимоотношений между зеками, но система ценностей: "Все 'завтрашнее' не котиновалось - в цене было только сегодняшнее (черпак баланды, кусок хлеба, окурки)" (Огонек. 1988. № 15. С. 27).

²⁸ Кьеркегор С. Указ. соч. С. 277-279.

для разнообразия течения жизни, имеют однозначный результат: развлечение и снятие изнуряющего ощущения пресыщенности - в наслаждении.

Такое стремление к неординарности, экстравагантности поведения характерно для подросткового, юношеского возраста. Житейские установки этого возраста во многом гедоничны, хотя гедоническая ориентация отнюдь не всегда доминирует в этом возрасте. Точнее было бы сказать, что гедоническая ориентация сама по себе инфантильна; моральный гедонизм сохраняет в себе существенные психологические черты подростково-юношеского характера, подчеркнуто стремящегося к демонстрации своей реальной или мнимой независимости, отличающегося вследствие этого анархизмом в отношении к нормам "взрослого мира" и конформизмом в отношении установлений своей субкультурной среды.

Мы видели, что гедоническая личность стремится к дискредитации любых норм и ценностей, поскольку они препятствуют необузданности эгоистического своеролия. Но в них она вполне резонно усматривает и предел эксцентрической самореализации. В принципе можно понять, что человеку иногда приятно и интересно поступить так, как обычно он не поступает или как не рекомендуется поступать. Он ищет ситуации, в которых данные правила не применяются, он сам создает условия, в которых они как будто перестают быть значимыми. В мгновение преодоления правила он видит себя самостоятельным, независимым, оригинальным. Порой он стремится увильнуть даже от правил, установленных им самим, нарушить однажды введенный для себя порядок. Такое "своеволие" является формой отдыха, расслабления, и оно встречается, как правило, не в отношении к операциональным, или техническим правилам, а к гигиеническим, социальным, моральным нормам. В некоторых культурах такое отдохновение, освобождение от обычного распорядка принимает организованные формы, например, карнавала. Камерной формой такого

"раскрепощения" являются анекдоты, где в смехе допускается выворачивание наизнанку самых деликатных тем.

Историческая этнография подсказывает нам интересные параллели приведенным примерам временного отказа от некоторых социокультурных норм. Я имею в виду культовые и ритуальные "сбрасывания" культуры, открывающиеся в тотемистско-оргиастических празднествах, дионисийских мистериях или массовых магических акциях, призванных воздействовать на погоду, природу или плодородие почвы. В качестве промежуточного исторического звена между архаичными оргиастическими мистериями и современным карнавалом можно назвать древнеримские сатурналии - ежегодные праздничные дни, во время которых переворачивался весь общественный порядок: приостанавливалось рабство, господа прислуживали рабам и т.п. Безудержное веселье сатурналий как бы напоминало о веке изобилия, всеобщей свободы и равенства.

Гедоническая личность использует различные формы приостановки социальных регуляторов поведения, однако ни в коей мере она не довольствуется этим. Видя в любом установлении, в любой рекомендации морализирование, она желала бы, чтобы каждый ее поступок мог быть *вызовом*; она жаждет приключения, авантюры. Интенция гедонического характера на снятие внешней регламентации раскрывается в обыденных, на первый взгляд, сетованиях по поводу "прозы жизни", ее серости и однообразия. Конечно, здесь мы найдем и переустроенность быта, и рутинность работы, и "замороженность" творческих возможностей. Но за всем этим маскируется тайное и не всегда осознаваемое желание сбросить с себя накладываемые извне культурные и социальные ограничения, своевольно проявить себя.

Нельзя сказать, что сам по себе вызов порядку содержит аморальное своеволие. Все герои и творцы человеческой истории по сути начинают с того, что бросают

вызов сложившимся порядкам как отжившим и бесчеловечным. Прометей, Сократ, Будда, Христос, Мухаммад, Лютер, Ганди - каждый из них по-своему выступает как ниспровергатель традиции, не важно - мысли, верования или образа жизни. Когда философия говорит, что мораль представляет собой особую форму духовности, то, в частности, предполагается, что она, в отличие от других форм коллективного сознания, других форм регуляции индивидуально-массового поведения, несет в себе потенциал, направленный на взлом окостеневших и рутинных стереотипов, и в этом смысле она выполняет очищающую, критическую, оппозиционную функцию в обществе²⁹.

Но одно дело, когда оппозиция, критика, и неповиновение принятым установлениям предпринимаются из моральных побуждений, и другое, когда к ним прибегают лишь как к средству личного самоутверждения, причем такого, которое может быть направлено против других людей и совершаться без участливой мысли о них.

Здесь необходимы критерии, по которым моральную автономию можно было бы отличить от эгоистически-гедонистического своеволия, и этические ограничения, которые могли бы установить рамки принципу наслаждения.

5. Этические коррекции

Хотя последовательное осуществление гедонистического мироотношения выливается в эгоистическое

²⁹ Отсюда, разумеется, не следует, что любое очищение, любая критика или оппозиция непременно морально мотивированны, морально обоснованны. Но моральная позиция автономной личности всегда предполагает свободу по отношению к той среде, к тому окружению, в котором она осуществляет себя как личность.

своеволие, из всего сказанного не следует, что наслаждение само по себе аморально или внеморально, противоречит этике и гуманистическому мировоззрению. Лишь абсолютизация этого принципа является результатом себялюбия, выражает эгоистическое своеволие, ведет к дегуманизации человеческих отношений, более того, к разрыву всех нравственных связей. Критика гедонизма не означает отказа от принципа наслаждения. Призванная показать этическую ограниченность гедонизма, она не требует выводить наслаждение и страдание за пределы нравственности.

Каковы же пути сопряжения наслаждения и добродетели в негедонистическом варианте?

Во-первых, как показатель исполненности желания и, следовательно, как важный фактор жизненного благополучия человека наслаждение является безусловной положительной ценностью³⁰. Поэтому принцип наслаждения мог бы быть сформулирован весьма просто: *"Стремись к осуществлению своих желаний"*. Этическому ограничению должны подвергаться не наслаждения, а желания, и в качестве этически апробированного критерия такого ограничения может быть признан принцип универсализуемости. Принцип универсализуемости задает формальные границы нравственного поступка, касающиеся главным образом эгоистического своеволия. Поэтому принцип наслаждения следовало бы уточнить следующим образом: *"Стремясь к осуществлению своих желаний, не допускай произвола"* или: *"Стремясь к осуществлению своих желаний, уважай право других на наслаждение"*. В этом духе понимал мораль вообще де Шамфор: *"Наслаждайся и дари наслаждение, не причи-*

30 Уместно в связи с этим отметить, что в условиях реально-социалистического общества, в частности, советского, существовала широкая духовная оппозиция, отнюдь не диссидентская, но *тихо* не принимающая существующего строя, считая, что он бесчеловечен, ибо *"человеку должно быть хорошо"*.

няя зла ни себе, ни другим, - в этом <...> заключена суть нравственности"³¹.

Очевидно, что критерий универсализуемости не действителен для гедоника, который последовательно и универсально утверждает эгоистические нормы поведения, предполагая вполне возможным мир, целиком на таких нормах построенный. "Настоящий" гедоник уверен, что каждый на его месте будет стремиться к достижению наслаждения любыми средствами. Правда, в гедонической девиации человек уповает на свою исключительность как деятеля, на особую собственную предназначенность. Гедоник воспринимает принцип универсализуемости в духе формулы "делай как все", или "как другие", и аргументы, основывающиеся на этом принципе, не имеют для него смысла, поскольку разрушают его заносчивую установку на сознательное противостояние другим. Принцип универсализуемости обозначает водораздел между строго моральной позицией и гедонизмом. Однако он не предполагает действительного ограничения последнего.

Чтобы гарантировать этически достойные действия, вытекающие из принципа наслаждения, необходима содержательная коррекция этого принципа с контексте принципов *пользы, совершенства и человеколюбия*.

С позиций *этики пользы*, предпосылкой которой является принцип реальности, гедонизм отличает легкомыслие, неангажированность, безответственность. Как будет показано в следующей главе, принцип пользы, если он не смещается с своекорыстия и стяжательства, непосредственно предполагает равенство, взаимопользование, справедливость и задает таким образом нормативно-ценностные основы социальной этике вообще. Поэтому принцип наслаждения в свете этики пользы может быть сформулирован так: "*Стремься к*

³¹ Шамфор де Н.-С. Максимумы и мысли, афоризмы и анекдоты // Размышления и афоризмы французский моралистов XVI-XVIII вв. М., 1987. С. 455.

осуществлению своих желаний, (проявляй благоразумие), соблюдай принятые установления и выполняй обязательства, которые ты взял на себя и которые справедливо наложены на тебя другими людьми и обществом". Строго говоря, слова о благоразумии не вполне отвечают внутреннему содержанию этики пользы. Пруденциализм может вырабатываться и в рамках самого гедонизма, в особенности в его эвдемонистическом варианте. Вместе с тем, пруденциализм вполне отвечает пафосу *протестантской этики*, которая одна из первых в последовательной форме воплотила принцип утилитаризма, так что упоминание благоразумия в формулировании принципа наслаждения с позиций утилитаризма вполне оправданно. Но с этих позиций ограничением гедонизма оказывается и *принцип справедливости*, повелевающий по меньшей мере не причинять страданий и не вредить другому человеку.

С позиций *этики совершенства*, в гедонизме главным оказывается безудержность и неумеренность. Перфекционизм, если он не ограничивается жизнелюбным аксетизмом, призван возвысить человека над обыденностью, дать ему высший идеал и силу духа для овладения чувственно-телесными устремлениями, противодействия искушениям плоти. Стало быть, принцип наслаждения перфекционистски уточняется так: *"Стремись к осуществлению желаний, будь умеренным, совершенствуй свои силы и способности, контролируй свои потребности силой духа"*.

С позиций *этики любви*, в гедонизме ограничивается эгоизм. Заповедь любви по своему явному содержанию направлена на переориентацию личности с себялюбия на милосердие, или человеколюбие, и это - главное в альтруистическом требовании к принципу наслаждения, какой бы из вариантов альтруизма мы ни взяли. Так что осуществление желаний не принимается в расчет в этике любви, в ней лишь указывается, какое желание *должно* быть определяющим: *"Желай блага другим"*.

людям; используя все свои силы и способности, твори милосердие"³².

б. Наслаждение и творческая самореализация

Во-вторых, наслаждение получает этическое оправдание на основе творчества в широком смысле этого слова как деятельности, в процессе которой личность свободно и конструктивно реализует себя. Дело в том, что в творчестве как форме личностного самовыражения можно проследить многие психологические и нравственные черты, характеризующие переживание наслаждения. С этической точки зрения, в наслаждении ценна возможность автономии - самоутверждения, независимого от социально-статусных ролей и обязанностей, ценна возможность сбросить с себя суету каждодневности. Творчество, конечно, не безмятежно, но в нем, аналогично наслаждению, содержится та же страстность, та же возможность самовольности, свободы и личностности. Не случайно, что ригористическое, а также догматическое или авторитарное сознание всегда с подозрением относилось к любым видам творчества, и если не запрещало, то лишь "допускало" его. Мегафизическую суть творчества независимо от его предметной определенности и субъективной направленности выразил Н.А.Бердяев: "Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы <...> Творчество по существу есть выход, исход, победа"³³. Творчество почти естественно, спонтанно, внеимперативно; посредством его личность объективи-

³² Досада и раздражение, которые могут возникнуть при сопоставлении этих ограничений с принципом наслаждения или при осознании самого факта необходимости ограничения принципа наслаждения, прямо пропорциональны силе гедонических установок того, кто испытывает эти досаду и раздражение.

³³ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 255.

рует свои помыслы и способности и, концентрированно заявляя о себе, субъективирует те сферы культурного окружения, которые оказываются под обаянием творца.

Гедоническое сознание, чувствуя общие моменты в наслаждении и творчестве, полагает, что творчество в первую очередь и есть один, возможно, наиболее возвышенный, из путей к наслаждению. Этим объясняется то, что творчество становится предметом спекуляции, мифологизируется массовым сознанием, получает гедонические и потребительские интерпретации. Творчество, конечно, предполагает свободу, но обыденное сознание связывает творческие профессии с расширенным досугом, с предоставленностью самому себе. Творчество представляет собой спонтанную игру духовных сил и способностей, но обыденное сознание видит в творчестве только самопроизвольность деятельности. Творческие достижения иногда высоко оцениваются и пользуются особым признанием в общественном мнении, но массовое сознание видит в творчестве именно возможность высоких гонораров и обретения славы. Появление этих мифов не случайно. Общество пугается в творческом труде - и эти требования привязываются к определенным имиджам престижа.

Однако гедоническое сознание не обращает внимание на то, что творчество, и это прямо противоположно принципу наслаждения, требует от творца высокой самодисциплины и постоянной жертвенности. Творчество изливается в мир; творец принимает на себя трагическую судьбу мира, и это не в меньшей степени противоречит принципу наслаждения. Но это уже сокрыто от обыденного сознания. Как бы ни трактовалось творчество, его нельзя понять "со стороны". Творчество загадочно, ибо оно раскрывается только во внутреннем опыте, а это - опыт духовного томления, горения, самоотдачи, восторга от сделанного открытия, ощущения полноты и почти совершенства (пусть минутного, а нередко и просто кажущегося) собственного существова-

ния как именно личностного существования. Творчество сопряженно гедоническому опыту. Творец может быть гедоником; или другими словами, гедонизм может присутствовать в одном из планов его характера. Но он гедоник - не в творчестве, а вне творчества. Творец может любоваться собой и произведениями своего труда, и в этом смысле творец - немного "нарциссист". Но само творчество почти всегда *аскетично*, ибо творческая деятельность требует таких усилий, самоограничения, целеустремленности, преодоления сопротивления как в себе, так и в мире, с какими ни один, даже умеренный, гедоник - как гедоник - не согласится.

Проблема снятия наслаждения в творчестве и наслаждения творчеством была поставлена и проанализирована Фрейдом на примере сублимации либидо. В этическом контексте близкие идеи развивал Н.А.Бердяев, рассматривая творчество в радикальном противопоставлении похоти, как воплощение духовности и высшего наслаждения. Однако вызревает эта тема уже в ренессансном платонизме, в частности в учении Бруно о *героическом энтузиазме*. В философии романтиков, в особенности, в шиллеровской теории игры как основы эстетического эта тема была концептуализирована в отношении категорий игры и труда. Игра для Шиллера - это выражение подлинно человеческого бытия, а подлинно человеческое бытие воплощается в игре. Правда, Шиллер сознательно противопоставлял игру и труд. Он не столько следовал традиции разведения труда и наслаждения (труд - это бремя, тяжелое испытание, а наслаждение - утеха и раскрепощение), сколько видел в труде послушание, исполнение долга. Протестантская этика реабилитировала труд как нравственную ценность, как одно из божественных призваний человека, но тем не менее труд рассматривался именно как обязанность; исполнение обязанности требует методичности, рациональности, регламентированности действий. Ни одна из этих характеристик не отвечает, по логике Шиллера,

природе творчества. Он прав: в труде, придаточном к технологическому процессу, в самом деле не может быть творчества. На этом же основании отказывался видеть творчество в хозяйственном труде и Н.А.Бердяев. Однако если рассматривать *труд* как усилие, самореализацию индивида вообще, направленные на достижение определенного результата, то нельзя не признать, что в труде значительна возможность творчества. Даже в физическом, машинном труде всегда есть элемент овладения человеком умения, процессом труда, и уже в этом научении человек проверяет, проявляет, находит себя. Творчества нет в монотонном труде.

В ранне-социалистической мысли XIX в. значение труда, игры, наслаждения, творчества во многом переосмысливается. Она поставила перед собою цель соединить труд и наслаждение, и значит, продумать такие социальные условия, когда бы труд мог стать деятельностью, интересной для человека, то есть доставляющей удовольствие. По мнению Ш.Фурье, именно разумная организация общественной жизни сможет сделать трудовую деятельность максимально отвечающей потребностям человека, а сами развлечения опосредовать постоянной сменой видов общественно полезной деятельности. Для этого необходима смена способа производства. В новых условиях труд, по Фурье, уже не будет бременем, он будет реорганизован так чтобы стать для работающего человека игрой, почти развлечением, он будет источником подлинного наслаждения. Правда, в картине справедливого общественного устройства Фурье сам человек оставался функцией трудового процесса. Им манипулировали мудрые общественные распорядители, чтобы, с одной стороны, облагородить его наслаждения, а с другой, максимально использовать человека не только как обладателя трудовых навыков, но и как носителя желаний, на благо общества. В утопии Фурье труд был соединен с наслаждением, уподоблен игре; жизнь человека как будто избавлялась от бремени. Но человек

при этом лишался воли в самой интимной сфере своей жизни - в выборе наслаждений³⁴.

Ранне-социалистические идеи о соединении труда и наслаждения были восприняты Марксом, который, как и Фурье, рассматривал наслаждение как своеобразную функцию общественной организации. Эта идея была сначала сформулирована им критически: в обществе, где господствуют отчужденные от человека общественные силы, где все поставлено на службу капиталу, и наслаждения (будь то наслаждения буржуа или пролетария) носят отчужденный характер, подвергаются эксплуатации³⁵. Понятно, что в таких условиях невозможно соединение труда и наслаждения. Труд может приносить наслаждение, только будучи *свободным трудом*, то есть деятельностью, в ходе которой человек развивает свои способности, осуществляет себя как созидаящая личность; это деятельность, в ходе которой человек в равной мере обогащает себя и других, общество. Однако признав это, Маркс повторяет ход, сделанный Фурье: свободный труд как источник воспроизводства не только общества, но и индивида должен быть поставлен на рационально организованную основу и планомерно служить обществу.

Эти рассуждения развивались в связи с проблемой *свободного времени*, в которой Маркс видел два плана. Во-первых, в продолжение традиции Маркс считал, что свободное это "такое время, которое не поглощается непосредственно производительным трудом, а остается свободным для удовольствий, для досуга"³⁶. Но если

34 Этот, только угадываемый в утопии Фурье, момент идеального общественного устройства в деталях расписал Е.Замятин в анти-утопии "Мы".

35 Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 137; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Там же. Т. 3. С. 419.

36 Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. 3. С. 265.

общество признает социальную ценность свободного времени, если оно взглянет на свободное время как на меру и показатель собственного богатства, это будет шагом в направлении изменения самого общества и, соответственно, характера рабочего времени. В этих условиях рабочее время может стать базисом для свободного времени, ибо рабочее время свободного человека обладает гораздо более высоким качеством, "чем рабочее время рабочего скота". Таков второй план в проблеме свободного времени, и из него следует, что труд соединяется с наслаждением лишь по мере того, как рабочее время приобретает характеристики свободного времени.

Каковы пути этого соединения? Ведь свободное время существовало всегда. Одним из моментов возникновения цивилизации и было появление некоторого свободного времени. Правда, в условиях радикального разделения труда свободное время одних покупается ценой рабочего времени других. Маркс видел источник этой дифференциации в классовом разделении общества и связывал соединение рабочего и свободного времени с "деантагонизацией" свободного времени, то есть таким преобразованием общественных порядков, когда бы капитал перестал существовать как частная, партикуляризированная социальная сила и не давал бы права одним на пользование результатами труда других. У Маркса мы находим и другую мысль: свободное время может стать мерой общественного богатства лишь в богатом обществе. И речь у него шла не только о капиталистическом понимании богатства как высокой эффективности и прибыльности, полезности общественного производства, но и о "коммунистическом" (в марксовом смысле этого слова), гуманистическом понимании богатства как полноты и духовности общественных связей.

Стало быть, соединение труда и наслаждения является вопросом не столько социально-политическим, сколько технологическим и социокультурным. Научно-техническая революция XX столетия во многом под-

твердила этот вывод. Деантагонизация свободного времени становится реальной на основе автоматизации рутинного труда и интеллектуализации человеческого труда, на основе его освобождения от административно-бюрократического контроля. (Другой вопрос, который не имеет однозначного решения, обязательно ли труд, чтобы быть свободным, должен быть освобожден от финансовой зависимости).

Для Маркса было очевидным, что наслаждение может приносить лишь свободный, нестесненный, такой труд, в котором реализуются не только трудовые умения рабочего, но и его способности и потребности, что высшими человеческими наслаждениями являются такие, в которых человек не растрчивает, но воспроизводит и развивает себя. И все же во всем ходе его рассуждений о наслаждении и наслаждении в труде просматривается предположение о неантагонистическом, гармоничном обществе как *едином хозяйственном, едино-организованном механизме*. Можно сказать, что Маркс рассуждал, как социальный мыслитель, то есть он отталкивался от общества и рассматривал человека с точки зрения общества. Но в таком случае, спонтанность, неповторимость, самопроизвольность в самоосуществлении человека, которые столь ценны как для гедоника, так и для творца, остаются на заднем плане.

В интеллектуальных опытах коммунистической мысли была выдвинута важная проблема снятия партикуляризма в особой, "справедливой", общественной организации. Однако в той части их проектов, в какой предполагалось организовать общество так, чтобы оно гарантировало полноту индивидуальных наслаждений и личного счастья, сами эти проекты выступали своего рода гедонистическими экзерсисами. В той части, в какой предполагалось "перевоспитывать", переделывать человека под "разумную организацию" общественного производства, с тем, чтобы он мог получать наслаждения во всей полноте, это были проекты принудительного сча-

ствия, а значит, действительного несчастья тех, кому бы выпала судьба жить в таких обществах. В этих проектах не оказывалось места личности, о наслаждении и счастье которой как будто высказывалось столько заботы.

В том-то и дело, что любые попытки "социализации" гедонизма, обустройства наслаждений и, тем самым, содействия наслаждающимся по самому смыслу гедонизма претят ему. Этика может лишь предложить или установить ограничения в приложении принципа наслаждения, и то сделать это с целью обезопасить права возможных жертв, нежели воспитать гедоников. Другое дело, что в вышеизложенных доктринах была предпринята попытка решения действительно важной теоретической и практической проблемы - гармонизации интересов людей - проблема, которая так и не была решена как этическая и морально-философская проблема. Как таковая она стала центральной в этике утилитарианизма, но Бентам и Милль взяли за рассмотрение ее в иных теоретических и методологических координатах, которые задавались потребностями пользор-ориентированной деятельности и формировались категориями практического сознания.

Глава 6

Утилитаризм - этика пользы

Лишь наивное и малоискушенное сознание может уповать в розовой грезе на непосредственность и доступность наслаждения и на полную осуществимость гедонических порывов. Увеличение времени досуга и повышение потребительских стандартов в постиндустриальном обществе как будто создают предпосылки для распространения гедонического идеала. Однако эти достижения опосредствованы такими изменениями в социальной жизни, при которых жизненные цели как будто приближаются, но овладение ими сопряжено с гораздо большими усилиями. Так что образ жизни, вытекающий из стремления к абсолютному наслаждению, представляется пасторально-сентиментальным. Во всяком случае наслаждение только в исключительных случаях может становиться единственной и самодостаточной жизненной целью человека. Партикулярная же нравственность получает такое ценностное истолкование, при котором положительно значимой оказывается практичность, распорядительность, а добро понимается как *польза*. Это - *утилитарная, или прагматическая нравственность*.

Я понимаю условность и ненадежность этих терминов для обозначения нравственного уонастроения, покоящегося на принципе пользы; особенно в философско-этическом тексте: они связаны с устоявшимися традициями в истории философии последних полутора столетий - утилитаризмом и прагматизмом. Еще раз оговорюсь, что я употребляю термин "утилитаризм" не для обозначения этической доктрины, в соответствии с которой морально положительными являются поступки, направленные на достижение наибольшего счастья на-

и большего числа людей. Я использую этот термин в соответствии с этимологией и традицией естественного языка как характеристику всего того, что сориентировано на пользу (против чего философские утилитарианцы решительно возражали¹). Так же и "прагматизм" в данной книге не рассматривается как теория, согласно нормативно-этическим выводам которой должным является поведение, ведущее в данной конкретной ситуации к наибольшему благу как для других людей, так и для самого действующего лица². Под прагматизмом я понимаю образ мысли и действия, сориентированного только на успех, на непременно осуществление предпринятого дела. При этом "утилитаризм" и "прагматизм" как нравственно-этические, а не философские термины я считаю синонимами.

Итак, речь идет об образе мысли и линии поведения, смысл которых задается стремлением к извлечению выгоды, достижению целей всеми достаточными (и даже любыми) средствами, пониманием добра как пользы, иными словами, о *принципе и этике пользы*.

1. Принцип пользы

Польза представляет собой положительную ценность, в основе которой лежат интересы, то есть отношения человека (или любого другого социального субъекта) к различным объектам, освоение которых позволяет ему сохранять и повышать свой социальный, экономический, политический, профессиональный, культурный статус. Поскольку интересы выражаются в целях, которые человек преследует в своей деятельности, то пользу можно более строго определить как характери-

¹ См.: Милль Дж.С. Утилитарианизм С. 51-52.

² См.: Morris Ch. The Pragmatic Movement in American Philosophy. N. Y., 1970. P. 91-94.

стику средств, годных для достижения заданной цели³. Как жизненный принцип полезность выражается в максиме: "Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу".

Наряду с пользой, утилитарное мышление содержит и другие ценностные понятия: "успех" (обозначающее достижение результатов, близких к запрограммированным в качестве цели) и "эффективность" (обозначающее достижение результатов с наименьшими затратами). Соответственно принцип полезности дополняется такими максимами, как "Стремись к успеху", "В достижении целей используй оптимальные средства".

Есть еще одно понятие, которое, безусловно, относится к практическому мышлению, но значение которого надо особо оговорить. Речь идет о понятии "выгода". Дж.С.Милль, отвечая на возражения против утилитарианизма, в которых смешивались польза и выгода, отмечал: "Слово *выгодность* в смысле, противоположном слову *долг*, означает обыкновенно что-либо выгодное лично для действующего лица, но вредное для общего блага <...>, в другом же, более благородном, смысле оно означает что-либо выгодное непосредственно для какой-нибудь преходящей цели, но в то же время нарушающее правила, от соблюдения которых получилась бы выгода гораздо большая". Выгодное, стало быть, означает вредное⁴. Это различие могло бы быть уточнено: если польза определяется в отношении к чьим-либо интере-

³ Это определение пользы вытекает из классической историко-философской традиции. Чтобы не утомлять читателя цитатами, сошлюсь лишь на соответствующие тексты: *Аристотель*. Никомахова этика. С. 59; понимание пользы у стоиков приводится у *Диогена Лаэртского* (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 300); см. также: *Гоббс Т.* Человеческая природа. С. 536; *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // *Хатчесон Ф.* и др. Эстетика. М., 1973. С. 128; *Бентам И.* Исследование об основах морали и права. С. 2; *Гегель Г.Ф.В.* Феноменология духа. М., 1959. С. 302.

⁴ *Милль Дж.С.* Утилитарианизм. С. 51-52.

сам, то внутренние значения этого понятия различаются сообразно принадлежности и характера интересов, удовлетворение которых предполагается в качестве цели. Можно выделить три класса интересов: а) частные (особенные) цели индивида или группы, то есть специфичные для данного субъекта, реализация которых возможна за счет ущемления интересов других субъектов; б) общие интересы индивида или группы, то есть интересы, присущие как правило всем индивидам и группам в данной ситуации; их удовлетворение также может предполагать ущемление чужих интересов, однако последнее воспринимается как недостаток системы, а не злой умысел субъекта интересов; в) интересы группы или общества в целом. Полезное в отношении интересов класса (а) нередко называется *выгодой*, или *корыстью*, в отношении классов (б) и (в) - *общей пользой*, или *благам* (в узком смысле этого слова).

Очевидно, что расширение понятия пользы, которое допускают старые и новые утилитарианцы, преврато смещением близких, но тем не менее кардинально различных ценностных понятий - добра и пользы. Для Бентама или Чернышевского различия между пользой и добром носят лишь количественный характер: польза - превосходная степень удовольствия, добро - превосходная степень пользы⁵. Логика утилитаризма ясна, но ее этическая достоверность вызывает сомнения. Ведь иной, изучаемой не праксеологией, а политической экономией, стороной полезности является то, что она представляет собой *потребительную стоимость*, характеризующую вещи и услуги с точки зрения их способности удовлетворять определенные потребности и интересы. Однако политэкономия изучает потребительные стоимости в их

⁵ См.: Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. М., 1951. Т. 3. С. 247-249.

социальном выражении, то есть в их товарной форме, когда полезные вещи и услуги производятся не для личного потребления производителя и его семьи, а для продажи, причем продажа и получение прибыли являются высшей целью производителя. Вовлечение товаров и услуг в рыночные отношения обобществляет их, оправдывает их экономически. Однако очевидно, что некоторые виды товаров и услуг могут быть прибыльными и при этом не отвечать "общему благу", с социокультурной, моральной точки зрения, а то и прямо вредить физическому и нравственному здоровью общества. Это прекрасно понимал уже Б.Мандевиль, дав своей знаменитой "Басне о пчелах" примечательный подзаголовок: "Пороки частных лиц - благо для общества". Другой вопрос, и на это тоже указывал Мандевиль, что упование на моральные мотивы в делах экономики разрушительно для последней.

Сами по себе понятия и максимы пользо-ориентированного сознания морально нейтральны. Они могут обнаруживаться как в алчности, потребительстве, приобретательстве, карьеризме, так и в предпринимательстве, вообще предприимчивости. Однако с этической точки зрения, как в одном, так и в другом случае сохраняется существенное различие между моралью как таковой и отношениями полезности. Мораль исторически возникает и функционирует в обществе как система ценностей, призванных компенсировать объективно заданную условиями цивилизации обособленность, отчужденность индивидов. Польза и родственные ей понятия отражают ценности и нормы, адекватные именно отношениям обособленных, отчужденных индивидов, органично присущие таким отношениям. В психологии эта система практического сознания передается с помощью понятия "принцип реальности". Стремление к пользе, успеху, эффективности предполагает обращенность человека к реальности, учет им наличных обстоятельств, сложившегося порядка вещей. Реалист может быть в своем миро-

воззрении циником, скептиком или романтиком; но в практической деятельности он ставит перед собой достижимые цели, стремится использовать оптимальные средства, его успех поκειται на опыте и расчете. Он учитывает условия, но при этом старается, насколько в его силах, управлять ситуацией, программировать результаты своих усилий. Иными словами, человек, исповедующий принцип полезности, проявляет себя исключительно в сфере *сущего*, и это чревато игнорированием *идеала, должного*. Какими бы ни были результаты усилий прагматика, их моральные основания, с этической точки зрения, не вызывают доверия.

В глазах человека наслаждения принцип полезности также сомнителен, ибо полезность провоцирует меркантилизм и суетность. Человек чести видит в ней возможную предпосылку беспринципности и конформизма. Человек труда усматривает в полезности дух своекорыстия и эксплуатации. Человек творчества связывает стяжание успеха и предприимчивость с бездуховностью. Все эти аргументы, разные по содержанию, близки по своему внутреннему пафосу неприятия утилитаризма, и в целом все они моралистичны. В них нет апелляции к *высокой морали*, в них очевидна оппозиция практичности и принципу реальности.

Особенно следует сказать о коммунистическом антиутилитаризме. Он также моралистичен. Начать с того, что Ш.Фурье противопоставил буржуазному утилитаризму "социальный гедонизм": весь строго регламентированный порядок жизни в фаланстерах-общинах был подчинен тому, чтобы их члены с наибольшей отдачей реализовывали свои способности, навыки, умения, знания и получали наилучшие (рационально обоснованные) наслаждения. Марксистское понимание принципа полезности разнопланово: с *одной стороны*, и это сближает коммунистическое мировоззрение с христианством, марксизм видит, что отношения полезности разъедают традиционные человеческие контакты

(вспомним пассажи из "Немецкой идеологии" и "Манифеста"), усугубляют эксплуатацию и отчужденность между людьми. Принцип полезности, наиболее последовательно раскрывающийся в деятельности буржуа-предпринимателя, рассматривается как орудие классового господства буржуазии. Так построенная критика по сути дела является - и это следует из Марковского же анализа капиталистического общества, но осуществленного с позиций не морализирующей революционности, а политической экономии - лишь продолжением патриархальной, традиционалистской, романтической критики полезности. Ведь, с другой стороны, капиталистически возвышенный (от приобретательства к предпринимательству) принцип полезности оказывается - на основе таких механизмов общественной связи, которые отражены, например, в понятиях капитала, меновой стоимости, прибавочной стоимости, - великой социально-новационной силой, универсализирующей общественные отношения людей и тем самым созидаящей единое социальное пространство взаимозависимых социальных индивидов. Порожденный социальным отчуждением, принцип полезности становится фактором общественного соединения людей, социализации их связей и зависимостей. Правда, эту *другую сторону* приходится выявлять у Маркса с усилием, она запрятана в политическую экономию, в науку; в политической же теории Маркс остается автором "Манифеста", решительно противопоставляющим партикуляризму капиталистического общества "естественность" и "универсальность" социальных отношений коммунизма.

2. Уловки морализаторства. Две доктрины

С каких бы позиций ни проводилась критика принципа пользы, в ней так или иначе ставилась или предполагалась важная социально-этическая проблема: стремление к пользе *своекорыстно*, чрезмерная забота

об успехе чревата пренебрежением личностью обязательствами как по отношению к себе, так и по отношению к другим людям, к обществу; последовательно осуществленный принцип полезности не оставляет места человечности, а с точки зрения жизни сообщества, он обнаруживает свою центробежную направленность. В истории общественной мысли эта проблема как правило воспринималась и решалась в контексте *противопоставления индивидуального и общественного начал*, конфликта интересов.

Мышление и деятельность по логике полезности рождаются в условиях обособления, партикуляризации социальных интересов; более того, ориентация на полезность закрепляет партикулярность интересов. Социально узнаваемые персонификации пользор-ориентированной деятельности - торговец, ростовщик, коммерсант, предприниматель. Как показывает история культуры, эти виды деятельности воспринимаются негативно (с насмешкой, с презрением, в крайнем случае с сомнением) сознанием, покоящемся на коллективно-коммунитарных: ценностях. Патриархальная, традиционалистская, общинно-коммунитарная оппозиции принципу полезности апеллируют к общему (общественному) интересу. Ориентация на полезность при этом толкуется как своскорыстие, а сама полезность признается и высоко оценивается только как общепольность, как общее благо. Особенно отличается коммунистическая оппозиция принципу полезности: во-первых, именно она оказалась наиболее последовательной и непримиримой, во-вторых, именно она в своей критике утилитаризма апеллировала не к прошлому, а к будущему и сумела практически реализоваться в обществах "реального социализма".

Коммунистическая альтернатива, как она заявляет о себе в середине прошлого столетия в Европе, то есть в обществе большого или меньшего *laissez faire*, имела вполне определенные моральные основания. Она проти-

востояла стихии взаимоконкурирующих интересов и циклических кризисов перепроизводства, очевидной несправедливости распределения материальных благ и т.д. Преодоление стихийности виделось на путях установления равенства в обладании материальными благами, обеспечения упорядоченности и организованности социального развития при условии сознательной дисциплины всех членов общества и подчинения индивидуальных устремлений и целей единому централизованному началу. Какой бы из коммунистических проектов мы ни взяли, в каждом обществе уподоблено гигантскому единому фабричному или армейскому организму, жестко иерархизированному и централизованному, "разумно" и "научно" управляемому из центра. На этой почве "подчинение личного интереса общественному" перестает быть только моральной максимой, но становится политическим императивом, неисполнение которого расценивается всевидящим руководством как политическая нечестность, если не государственное преступление. Частный интерес оказывается *лишь* интересом индивида. Такие нравственные следствия казарменно-социалистической организации общества просматриваются уже в утопиях Т.Мора и Т.Кампанеллы; в антиутопиях М.Замятина и Дж.Оруэлла они прописаны детально. Реальная практика коммунистически-тоталитарных обществ как в оригинальных, так и в энигонских вариантах буквально обнажила моральную деградацию общества, загнанного в коммунистические казармы. Глубокая эшелонированность административно-бюрократического руководства позволяет поставить функционирование всех элементов общественного организма на службу "общему", а по существу олигархически-государственному, интересу.

Идология общего блага имеет непосредственное отношение к принципу пользы. *С одной стороны*, она изначально возникает из неприятия своекорыстия и меркантилизма (к которым принцип пользы оказыва-

ется сведенным) и постоянно подпитывает себя этим пафосом. Эти мотивы подключены к социально-политическим конфликтам, в идеологическую борьбу; они последовательно осваиваются теми социальными силами, которые выступают за разрушение возможности свободной пользо-ориентированной, предпринимательской деятельности. Таким образом, "мораль" общего интереса оказывается превращенной формой частно-групповой, партикулярной в буквальном смысле слова идеологии. Более того, в социально-дифференцированном, политически-структурированном обществе "общий интерес" всегда является идеологемой, скрывающей реальные интересы правящего класса. *С другой стороны*, в условиях, когда так выраженный частно-групповой интерес не имеет никаких протизовесов, а любые другие возможные интересы подавляются как ограниченные, антигосударственные и антинародные, вообще утрачиваются критерии полезности как оценки средств для достижения поставленных целей. Категория пользы исчезает из идеологии и общественной теории, уступая место "логике" бесполезности, непрактичности, нецелесообразности.

Из сказанного не следует, что общий интерес - только предрассудок, иллюзия и уловка морализирующего частно-группового мышления, надменно полагающего, что чистота нравов, нравственное благополучие общества может быть достигнуто ценою ограничения и даже подавления частных, индивидуальных интересов. Однако общий интерес как действительная, универсальная ценность актуален лишь в условиях, когда сообщество - носитель общего интереса - оказывается перед лицом угрозы со стороны внешнего врага или перед разрушительной силой природы, то есть в моменты, когда без самоотверженной заботы о сообществе невозможно сохранение частей и элементов это сообщество составляющих. Не случайно любая власть, придерживающаяся идеологии общего интереса, всегда держит в

"рабочем состоянии" устрашающие образы врага, подогревая напряженность в общественном мнении, возбуждая чувства опасности и тревоги. Терроризируя население страны, она упрочивает свои позиции.

В истории общественной мысли можно встретить и другую, более распространенную и более старую точку зрения, согласно которой общий интерес не существует отдельно от частных интересов, более того, складывается из разнообразия частных интересов, так что человек, разумно и успешно реализующий собственный интерес способствует и благу других людей, благу целого. Это — позиция *разумного эгоизма*. Известная уже в античности, она концептуально оформляется в эпоху Просвещения в учениях о разумно понятом, просвещенном интересе. У этой доктрины есть вполне определенное экономическое основание: с развитием товарно-денежных отношений и присущих им форм разделения труда любая частная деятельность, сориентированная на создание конкурентноспособных товаров и услуг и, следовательно, на общественное признание этих результатов, оказывается общественно полезной. В возникающих здесь общественных связях и зависимостях И.Бентам, как и другие теоретики классического либерализма увидели истинное выражение общественной нравственности. Поэтому конкуренция получила во многом психологизированное и морализированное освящение. При этом было упущено из вида, что люди как экономические агенты и производители товаров и услуг действительно всесторонне зависимы друг от друга, но при этом они совершенно изолированы как субъекты частных интересов.

Отсюда можно понять недоразумения, которые возникают в связи с разумно-эгоистическим, да и вообще покоящимся на принципе полезности обоснованием нравственности. Если последнее не является апологетикой каких-то сложившихся и выявивших свою несправедливость социальных отношений, если оно не определяется неким лукавством или идеологическими пози-

циями, оно спотыкается именно на непонимании того, что индивиды, определенные в качестве носителей частного интереса, отчуждены друг по отношению к другу. Но экономическая зависимость и человеческая отчужденность являются двумя сторонами одной медали, они взаимно опосредованы. Основой этого опосредствования является тот тип общественных отношений, при котором каждый человек, стремясь к удовлетворению своего частного интереса, вступает во взаимоотношения с другим человеком, через которого он и реализует свой частный интерес.

Как обоснование морали разумно-эгоистические концепции представляют собой лишь утонченную форму апологетики индивидуализма в его утилитаристском варианте. Неспроста, оказавшись не более как любопытным эпизодом в истории философско-этической мысли, они обнаруживают удивительную живучесть в обыденном сознании - как определенный тип нравственной аргументации, оправдания намерений и оценки поступков, причем тип, который вызревает и утверждается в рамках именно прагматического умонастроения в нравственности. В исходной посылке разумного эгоизма содержится два тезиса: а) *стремясь к собственной пользе я способствую пользе других людей, пользе общества*, б) *поскольку добро есть польза, то стремясь к собственной пользе, я способствую развитию нравственности*.

Практически же разумно-эгоистическая установка выражается в том, что индивид выбирает в качестве целей собственное благо в "твердой уверенности", что это - как раз то, что отвечает требованиям нравственности. Принцип пользы повелевает каждому стремиться к наилучшим результатам и исходить из того, что польза, эффективность, успех являются высшими ценностями. В разумно-эгоистической версии этот принцип получает еще и этическое наполнение, он как бы санкционируется от имени разума и нравственности. Но вопрос о том, ка-

ким образом частная польза содействует общему благу, остается открытым как именно практический вопрос.

То же самое относится к вопросу о процедурах удостоверения совпадения частного и общего интересов и проверки частного интереса на его соответствие общему интересу. Правда, общий интерес так или иначе всегда репрезентирован через различные частные интересы. Можно предположить, что социальный и культурный прогресс человечества проявляется в том, что частные интересы все большего числа людей приближаются или совпадают с общим интересом. Однако сближение общих и частных интересов не является предметом и результатом возвышенного выбора или доброго намерения, как то считали просветители. Это - разворачивающийся в истории процесс конституирования такого общественного порядка, при котором удовлетворение общего интереса осуществляется посредством деятельности людей, преследующих свои частные интересы. Как исключительное упование на "здоровость" себялюбие приводит на практике к апологии эгоизма, так и стремление к волевому утверждению общего интереса как действительного интереса всех членов общества приводит к скрытому преимущественному удовлетворению интересов той социальной группы, которая провозглашает своей целью заботу об общем интересе, и... к равной бедности большинства людей, оказывающихся предметом этой заботы.

Хотя в Просвещении разумный эгоизм выступает как учение, призванное раскрепостить человека, оно уже в середине прошлого века стало восприниматься как своеобразная форма обуздания и регламентации индивидуальной воли (не говоря о том, что с этической критикой разумного эгоизма выступили Кант и Гегель). Ф.М.Достоевский в "Записках из подполья" устами своего несчастного героя вопрошал о действительном смысле подведения любого поступка человека под разумные основания. Стоит задуматься над теми требо-

ваниями, которые предполагаются в качестве выражения "разумности", как станет очевидной возможность сведения всего многообразия личностных проявлений к некоторому стандарту, к определенной какой-то функции. Достоевский подметил также психологическую уязвимость упования на рационализацию себялюбивых устремлений: в учении разумно-эгоистической правдивости упускается из виду особенность морального мышления как мышления индивидуального и желательного неподотчетного; стоит же указать на "правила разума", как они будут отвергнуты из одного только "чувства личности", из духа противоречия, из желания самому определять для себя, что полезно и необходимо. Эта критика Достоевским разумно-эгоистического сознания, по всей видимости направленная против многих разумно-эгоистических пассажей в романе Н.Г.Чернышевского "Что делать?", сама носит "подпольный" характер, собственно говоря, она подстава герою, через уста которого она проговаривается. В ней отказ от "разумности" требования природы" еще выглядит как бунт и эгоистическое своеволие. Однако у этой критики есть безусловный философский смысл, и он в полной мере выявляется в свете философского творчества Кьеркегора и Ницше, Шестова и Бердяева, которые расценивали апелляции к Разуму не более как предрассудок надменного рационализма, пыгавшегося выразить в понятиях Природы, Разума, Истины все тонкости человеческого бытия.

В явном или неявном виде учение о просвещенном эгоизме предполагало коренное совпадение интересов людей благодаря единству человеческой природы. Однако идея единства человеческой природы оказывается умозрительной для объяснения тех случаев, когда осуществление интересов различных индивидов сопряжено с достижением известного блага, которое не может быть поделено (например, в ситуации, когда несколько человек включаются в конкурс на получение стипендии для

учебы в университете, или две фирмы с одинаковой продукцией стремятся к проникновению на один и тот же региональный рынок). Ни упования на взаимную благожелательность, ни надежды на мудрое законодательство или разумную организацию дела не будут способствовать разрешению конфликта интересов; - а ведь именно на это ориентировались различные авторы, развивавшие идею разумного эгоизма.

Правда, эта идея получала и иные нормативные интерпретации, в которых на первый план выдвигался не индивидуальный, а общий интерес. Такова, в частности, утилитаристская формулировка, которую выявил Дж.Э.Мур, критически разбирая аргументы Г.Сиджвика относительно возможности сочетания принципов благоразумия и альтруизма: "То же самое поведение, которое обеспечило наибольшее возможное счастье наибольшему числу людей, всегда также обеспечивает наибольшее возможное счастье агента"⁶. Выше я говорил, что философия Просвещения во многом вдохновлялась пафосом отвержения абсолютистского подавления личности. Но такая трактовка принципа разумного эгоизма по сути дела распыляет просветительский пафос. Даже если предположить, что она существует в альтруистическом контексте и служит самооправданию индивидуальных поступков, она не соответствует практическому опыту человека. Более того, резонно подозрение, что она призвана как бы завулировать этот практический опыт, иными словами, за ней просматривается известная степень лукавства. Если же взять эту формулу на уровне не индивидуальной, а социальной морали, то разумный эгоизм предстает совсем в ином свете, этот принцип оказывается выражением корпоративного или государственного манипулирования сознанием и поведением людей. В этом смысле идеология тоталитарных режимов XX столетия может быть проинтерпретирована

⁶ Moore G.E. Principia Ethica. P. 102.

в духе утилитаристской формулы разумного эгоизма. И здесь вполне понятным становится саркастический скептицизм Достоевского по поводу "разумных" оправданий эгоизма.

В целом сколь возвышенными бы ни были объяснения адептов разумного эгоизма, в конечном счете это учение представляет собой оправдание абсолютности частного интереса, а как практическое мироотношение - апологию эгоизма как такового. Ведь общий интерес, на который в конечном счете должен ориентироваться разумный эгоист, абстрактен, - личный интерес, даже "просвещенный" и "правильно понятый", дан индивиду непосредственно и потому может служить действительным мотивом деятельности. Разумному эгоисту остается лишь уповать на то, что его интерес и есть тот самый замечательный "правильный" интерес.

Но "благими намерениями вымощена дорога в ад"! Только на первый взгляд это крылатое выражение воспринимается как исключительно моралистическая сентенция. В действительности в ней содержится глубокий философский и культурно-этический смысл. В ней выражается не только неполная предсказуемость последствий индивидуальных действий ("Человек полагает, а Бог располагает"). Совершаемое и тем более совершенное, действие отрывается от воли и намерений того, кто его совершает, и, переплетаясь с множеством действий других людей, наполняет ту реальность, которая существует объективно и независимо от сознания людей, ее породивших. Как таковая эта реальность чужда отдельному человеку, она пренебрегает им. Для этой безличной силы человек выступает лишь как материал исторического движения. Таким образом, благо, добро осуществляются лишь через зло, и зло предстает как конструктивное начало истории.

Считается, что эта парадоксальная диалектика истории выявлена Гегелем. История, утверждал он, есть осуществление абсолютного духа, который полагает себя

через различные формы субъективного духа. Последний, стремясь к объективности как к совершенству, в большей или меньшей степени несет в себе неполноту, несовершенство, страдание и, стало быть, зло. Эта философия между тем покоится на давней традиции в истории мысли. Если не понимание, то предчувствование и переживание особенной роли зла есть в манихействе и гностицизме, в моралистике поздней Стои, в политико-практических наставлениях Макиавелли. Для Мандеви-ля значение зла как движущей силы общественной, экономической жизни не представляло сомнения. Та же самая идея по сути дела содержится в рассуждениях Рикардо о "производстве ради производства". Как показал Маркс в полемике с сентиментальными критиками Рикардо, развитие производительных сил человечества "вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов", так что "более высокое развитие индивидуальности покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву"⁷.

Что же такое разумный эгоизм в свете идеи о роли зла в истории? В философском плане это учение представляет собой попытку противостоять конструктивно-разрушительному движению истории, создающей мощь человеческого рода за счет немощи индивидов. Оно питает надежду, что разрушительности истории можно противостоять при условии, что индивид воспримлет "правила игры", приняв интересы общественного развития как свои частные, корыстные интересы. Посвоему эта мысль была обозначена в эпоху Возрождения - в так называемой идеологии "титанизма", согласно которой целью человека является всестороннее и гармоничное развитие. Однако реально эта цель доступна

⁷ Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. 2. С. 123.

лишь избранным - "героическим энтузиастам" (Дж.Бруно), титанам; большинство же людей - масса, толпа - должны послужить материалом становления титанов. Рациональность "просвещенного эгоизма" и заключается в неосмысленной догадке о том, что общий интерес пролагает себе путь за счет интересов индивидов, но одновременно есть индивиды - "просвещенные", "просветленные", "разумные",- чьи особенные интересы совпадают с интересами развития человечества. Другой вопрос, и к пониманию этого разумно-эгоистическая теория подойти не смогла, что такое соединение интересов происходит не вследствие мудрого желания или доброй воли, а по безличной логике истории.

Теории общего блага и разумного эгоизма, каждая по своему, предлагают этические основания и оправдание индивидуальному поведению и общественной практике. И в той, и в другой теории понятие интереса - общего или частного - оказывается важным, если не ключевым. Однако определение общего или частного интереса как доброго и злого, как мы видели, зависит от мировоззренческих установок мыслителя (идеолога) и по существу является морализированием, в то время, как действительно этическая проблема исполнения человеком обязанностей, его стремления к совершенству, к осуществлению идеала подменяется важными, но тем не менее другими - социальными - проблемами, то есть переводится в социологический план и, следовательно, теряется как этическая проблема.

3. Полезность - социальная добродетель

В представлении о пользе, в понятиях и ценностях утилитаристского сознания обобщаются требования, с которыми сталкивается человек в своей практической деятельности, которые предъявляются к человеку как активному, деятельному субъекту, осуществляющему це-

лесообразную, творчески преобразовательную деятельность.

Если говорить о развитых, знаваемых образах, то прагматизм представляет собой тот тип сознания, который вырабатывается благодаря развитию не просто денежного, но рыночного хозяйства и предпринимательства в широком смысле этого слова. Указывая на предпринимателя в рассуждении об этике пользы, я хочу показать архетип той разновидности нравственности, которая получила название утилитаризма, или прагматизма, хотя далеко не всякий моральный утилитарист может быть предпринимателем и, наоборот, случаются предприниматели, придерживающиеся иной, нежели прагматизм, нравственной ориентации. Очевидно, что прагматизм неоднороден в своих внутренних социально-ценностных тенденциях. Эта неоднородность просматривается на уровне конкретных ситуаций, на уровне складывающихся стереотипов поведения и индивидуальных типов, на уровне оценок и норм практической деятельности. В анализе этой внутренней динамики утилитаристских ценностей и социальных характеристик прагматической деятельности можно представить данный тип этики - этики пользы.

Созидательность. В целом надо сказать, что с социально-этической (но не гедонистической, аскетической, перфекционистской или альтруистической) точки зрения, предпринимательство предстает как разновидность социально-организующей, социально-творческой деятельности.

В классической марксистской мысли и коммунистической идеологии предпринимательство всегда рассматривалось как почти паразитическая деятельность капиталистов, которые благодаря обладанию ими капитала могут эксплуатировать людей, то есть наживаться за счет их труда. Производственный же труд считался основополагающей, базовой социальной активностью. Труд, по классическому марксистскому определению,

это деятельность, направленная на преобразование материала природы или результатов предшествующего труда, а также деятельность по обеспечению индивидуальных и общественных потребностей и интересов. При этом в предпринимательстве упускается из вида то, что оно представляет собой деятельность, посредством которой преобразуются социальные отношения; оно является одним из факторов развития и обновления горизонтальных общественных связей и зависимостей.

Конечно, предпринимательство в социально-экономическом плане неоднородно. Одно дело, торговое предпринимательство, или как его называл М.Вебер, *авантюристическое, спекулятивное*, и другое - промышленное, или *продуктивное*. Именно с последним ассоциируются все основные положительные характеристики этого феномена, поскольку именно оно было вдохновлено высокой морально-религиозной идеей - *протестантской этикой*⁸. В той мере, в какой предпринимательство в целом можно рассматривать как своеобразный архетип утилитаристского морального сознания, в этом сознании прослеживаются черты как одного, так и другого варианта предпринимательства. Предприниматель - это деловой человек и делец, новатор и ловчила, самоотверженно отдающийся делу и видящий в деле лишь средство наживы, источник приобретательства. Предприниматель всегда целеустремлен, инициативен, решителен, готов идти на риск. Но в одном случае эти качества соединяются с бережливостью, расчетом, дисциплиной, - всем тем, в чем проявляется культура практической деятельности. В ином - с лихостью, оборотистостью, рвачеством, приспособленчеством. Предприниматель всегда руководствуется своим частным интересом. Но в одном случае в частный интерес входит уважение в себе и другом достоинства и права на личную свободу; в ином - достоинство и свобода человека

⁸ См.: Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 49-53.

ставятся в зависимость от меры богатства, которым тот обладает. Речь идет именно о *типах* предпринимательства, о тенденциях, которые существуют в этом феномене и которые в реальности представлены в различных вариациях и комбинациях. Вебер видел в предпринимательстве протестантскую, продуктивную, социально-творческую направленность. Маркс - спекулятивную, эксплуататорскую. Коммунистическая критика утилитаризма и принципа пользы в морали имела в своей основе именно спекулятивно-авантюристический образ предпринимателя.

Если проанализировать предпринимательство в свете названных выше ценностей пользы, успеха, эффективности, то будет ясно, что в предпринимательстве востребуются одни качества и ценностные ориентиры человека и блокируются другие. Например, исполнительность, лояльность или конформность, предполагаемые *любой службой*, неприемлемы в предпринимательстве, требующем от человека в первую очередь инициативности, решительности, мобильности, готовности идти на риск. Функционирование в организации основывается на воспроизводстве сложившегося в ней порядка. Предпринимательство же проникает в общественные связи и осваивает их в той мере, в какой они отвечают поставленным целям. В противном случае оно организует и преобразовывает их. Как социально-организующая и преобразующая окружающий мир деятельность предпринимательство и представляет собой разновидность *творчества*, и в этом смысле оно является одной из ключевых форм социальной деятельности вообще.

Сравнивая "промышленное сословие" и "земельное сословие", Гегель указывал на различное положение индивида в одном и в другом: в земельном сословии ему приходится мало думать, поскольку он целиком зависит от внешней силы - от природы, и он легко готов "терпеть от людей все, что бы ни случилось". Напротив, предпри-

ниматель-промышленник "должен надеяться на себя, и это чувство собственного достоинства теснейшим образом связано с требованием правопорядка". На основе развития концентрирующегося в городах предпринимательства возникает, по Гегелю, *чувство свободы и порядка*⁹. Это - важная, впоследствии многократно повторенная разными мыслителями, констатация Гегелем связи между социальным, экономическим статусом индивида и его характером, его качествами, показывает, что активность, ответственность, самостоятельность - это не просто личные качества, но качества личности как социального субъекта. Лишь в буржуазную эпоху эти качества становятся именно типичными качествами, востребуемыми в массовом порядке как непеременимое условие развития индивида и общества.

Другое дело, как эти реальные качества воплощались и воплощаются в самой жизни, в общественных нравах. Ведь пространством их осуществления является конкуренция, которая опосредствуется состязанием не только разных товаров и услуг, но и столкновением различных характеров, интересов, амбиций. При этом целеустремленность, напористость, независимость одних сочетается с осторожностью, выжидательностью, неуверенностью других, и успех, хотя и в разной степени, может сопутствовать как одним, так и другим. На рынке предпринимателю противостоит тот определенный социальный тип личности, который с некоторой натяжкой можно назвать "мещанином". Это мещанин, более всего стремясь к сохранению своего спокойного, уютного и замкнутого существования, тайно лелеет мечты о вознесении на "олимп пресуспения" (таковы многие из милых героев О.Генри) и более всего страшится вынуждения из борьбы за лучшее место под солнцем. Антиподом предпринимателя является не пролетарий, как это принято считать, а мещанин. Это его беспокоит репутация и

⁹ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 243.

солидный вид в глазах других, это он стремится быть - как другие, равные или лучшие, более удачливые, и это ему страшнее всего взяться за незнакомое дело, пусть даже обещающее ему лучшее будущее. При том, что его ничего не касается, он хочет прикоснуться ко всему - без особых затрат и какого-либо риска.

Некоторые черты менцанского сознания сходны и даже общи с сознанием *люмпенски...*, выражающим не только деклассированность и социальную неустойчивость его носителей, но и де/не-квалифицированность, а следовательно, неспособность и неумение адекватно включаться в практические отношения. Люмпена пугают как жесткие требования конкуренции в условиях рыночной экономики, так и суровая дисциплина промышленного труда, впрочем, так же и творческого, любого продуктивного труда. Парадоксальная трагичность истории нашего времени заключается в том, что в силу своего социального положения и умонастроения люмпенство оказывается наиболее склонным к радикальному переустройству общества с целью достижения социальных гарантий через установление системы уравнительного распределения. Поэтому люмпен-революционеры в протесте против несправедливого общества восстают не только против капитала как выражения частной собственности, но и против труда как квалифицированной, целенаправленной, продуктивной деятельности, а значит, социально определенной и выявляющей фактические различия (неравенство) людей как участников этой деятельности. Социально-политические последствия такого "протеста", в случае его успеха, выражаются, в частности, в последовательном подчинении всех сторон жизни общества государству, то есть сворачиванию гражданского общества - ограничению инициативности, самостоятельности, гражданской активности людей.

Как показывает социально-нравственный опыт, предприимчивость и стремление к успеху, когда успех

воспринимается как определяющая ценность, порой обращиваются тем, что успех, а в предпринимательстве это всегда возрастание капитала, ищется любой ценой и сам по себе. Я далек от того, чтобы сетовать по поводу обезличивания целей в предпринимательстве, подчинения человека "вещным целям" и тем более по поводу самого принципа работы ради накопления капитала. В конце концов, каждый сам выбирает себе поприще и характер деятельности на этом поприще. Но свойственный прагматизму предприимчивость и стремление к успеху чреваты жадой успеха именно любой ценой. Так что "Стремись к успеху" подчас перетолковывается таким образом, что: *"Все, что ведет к успеху, является благом"* или *"Успех оправдывает любые усилия"*, и это прямо служит оправданию попыток достижения успеха недостойными, несправедливыми, нечестными средствами - за счет партнера, потребителя, ценою сврехэксплуатации социальных и природных ресурсов. Можно сказать, что названные формулы представляют собой крайнее выражение прагматизма. Однако же они задают определенные стереотипы мышления и действия, при которых человек как агент деятельности, его намерения, планы, цели оказываются доминирующими в иерархии ценностей. Не случайно в развитых капиталистических обществах государство, исходя из экономических потребностей, вырабатывает правовые механизмы, ограничивающие возможные пути сворыстного (достигаемого за счет других) успеха, защищающие законные интересы как производителей, так и потребителей, и направленные на то, чтобы *частное* предпринимательство способствовало приращению *общественного* богатства.

Независимость. Творческая самостоятельность предпринимателя в действиях и осознание того, что в них он реально *само-*осуществляется, дают ему ощущение собственной свободы и независимости, ради которых он готов порой поставить на карту даже собственное благополучие. Личная независимость как ценность была

признана, по-видимому, уже на ранних стадиях развития политической цивилизации, в процессе индивидуализации социального бытия. Одно из ранних выражений лично-независимого характера находим в формуле *"Хочу жить для себя, а не для другого"*. Эти слова древнегреческого поэта менее всего отражают эгоистическое, как это может показаться, сознание. Так ответил Пиндар на лукавый вопрос о том, почему Симонид поехал в Сицилию к Тирану, а он не желает. Перед нами - самодостаточное, апеллирующее к самостоятельности и независимости сознание. Иными словами, эта мысль может быть выражена так: *"Не хочу служить и быть зависимым, но хочу быть хозяином самому себе"*.

Конечно, независимость, которую проповедовал античный мудрец, и независимость предпринимателя-прагматика различны. Кишечный мудрец обретал независимость, отказываясь от каких-либо удовольствий; эпикуреец - научаясь не бояться смерти и довольствоваться естественным и необходимым; стоик - храня верность самому себе в противостоянии неблагоприятным обстоятельствам. И христианин-отшельник был независим благодаря отрешению от бренного мира и самоотверженной аскезе. Но все эти программы были возможны как исключение, в конечном счете как эскапизм. Буржуазная эпоха предлагает массовую и демократичную программу независимости - независимости, основанной на богатстве, на обладании деньгами. Независимость мудреца зажидалась на самоотречении, независимость буржуа - на приобретении, на увеличении капитала.

Чувство хозяина собственного положения - основа независимости и достоинства. Активность, ответственность, самостоятельность - это не просто *личные* качества, ведь речь не идет о психологии, о характере; это - социально-типические качества. Независимость предпринимателя основывается на его собственности, на возможности не только владения, но и пользования и

распоряжения ею, на размерах и характере обращения его капитала. Поскольку в условиях товарно-денежного хозяйства деньги являются универсальной социальной силой (они вездесущи и способны превращаться во что угодно), обладатель денег может позволить себе быть независимым, как и любой владелец таких товаров, услуг и способностей, которые могут быть проданы¹⁰. Отсюда понятно, что речь идет об индивидуальной свободе в самом простом смысле этого слова - свободе как неподотчетности. Социокультурное различие между прагматическим пониманием свободы как личной независимости, как неограниченности в осуществлении собственного интереса и либеральным, правовым пониманием свободы, сопряженным с представлением о гражданской ответственности, гражданских обязанностях, - значительно. Можно сказать по-другому, прагматик скорее принимает экономическое понимание свободы как свободы не регулируемого извне рынка и как правило игнорирует морально-правовое и этико-политическое понимание свободы.

Частная собственность является одной из предпосылок действительной социальной независимости. Но независимость обретается и благодаря достижению успеха - отнюдь не в том смысле, что "победителя не судят", но в том, что успех выступает своего рода апробацией усилий, тактики и техники действий (решений). Успех - это не просто личное достижение, это и подтверждение того, что субъект действия сумел управлять

¹⁰ Речь идет именно о социальной, а не внутренней, основывающейся на духовной самодостаточности, независимости. В то же время, в определенных обстоятельствах и духовная независимость при соответствующем содержательном наполнении может стать источником социальной независимости. Не предпринимательство, а обладание свободными деньгами делает человека независимым. С точки зрения достижения такой независимости, предпринимательство является наиболее эффективным из социально созидательных видов деятельности.

ситуацией и заставить ее служить своим целям. Успешная деятельность в большей или меньшей степени изменяет обстоятельства, микросреду, модифицирует действующие правила и нормы. Успех как бы позволяет человеку освободить себя от предписанных правил и ввести свои установления в том социальном пространстве, которое завоевано им благодаря собственному успеху. Достижение успеха потому дает возможность отрешиться от стереотипов, что успешная деятельность ведет к определенному изменению социальности, следовательно, к сужению границ действительности старых правил и норм, к созданию условий для их обновления. В предпринимательстве, которое во многом способствует приращению общественного богатства (выраженного в капитале), индивид, ответственный за это приращение, оказывается и суверенным в обустройстве измененной социальности. Это важно подчеркнуть, ибо предпринимательство осуществляется не через воздействие на предметы природы или продукты овеществленного труда, но через воздействие и преобразование условий и порядка общественной жизни.

Исторически принцип частной собственности, соединенный с товарно-денежным хозяйством, создал действительную почву для того, чтобы автономия и суверенность личности смогли стать реальной социальной ценностью. С точки зрения этики, независимость и самостоятельность являются ценностями сами по себе; и в этом смысле буржуазная эпоха, создающая экономические и политико-правовые предпосылки социального раскрепощения человека (это не значит, что не образуются иные, профессиональные или консуматорные, или суб- и масс-культурные "сети" его же закрепощения) представляет безусловный прогресс в истории человечества. Но это точка зрения именно этики. Логика же прагматистского мышления, *логика успеха* такова, что независимость не является действительно важной, приоритетной ценностью; она необходима для активной де-

тельности, для предпринимательства, для стяжания успеха; к ней, таким образом, не обязательно стремиться ради нее самой, ибо она актуальна в контексте определенных условий деятельности. Условия же могут измениться таким образом, что выгодным станет не независимость, а *конформизм*, то есть сознательно принимаемая индивидом зависимость от мнения других людей, группы, с отказом, не обязательно искренним - чаще внешним, показным, от собственных принципов в угоду тем, от кого зависит личное благополучие. Прагматик адаптируется к условиям; так же и предприниматель, с одной стороны, целенаправленно формирует и расширяет сферы своего влияния, но с другой - одновременно вынужден и приноравливаться к рынку, заключать соглашения с партнерами и в этом смысле подстраиваться под них.

В этом пункте можно зафиксировать аберрацию морали в прагматистском сознании, которая выражается в том, что собственно нравственные ценности - самостоятельность личности, гармоничность межчеловеческих отношений - могут приноситься прагматиком в жертву своим практическим целям, рассматриваться им лишь как средства. Эта трансформация ценностного сознания весьма красноречива: все, что окружает утилитариста, как бы утилизируется, подгоняется под его частные цели¹¹. Сама по себе культура практической деятельности предполагает развитую "потребность в вооруженности", как говорят психологи, - потребность, выражающуюся в том, что человек заботится о средствах (знаниях, умениях, инструментах) загодя, впрок. Вооруженность в этом смысле отличает профессионала от дилетанта; без достаточной вооруженности деятельность

¹¹ На это обратил внимание Дж.Э.Мур (характеризуя, правда, концепцию философского утилитарианизма). "Утилитарианцы склонны рассматривать все лишь как средство, игнорируя то, что некоторые вещи, хорошие в качестве средств, также хороши и в качестве целей" (Moore G.E. Principia Ethica. P. 106).

не может быть продуктивной. Однако прагматик не просто "вооружается"; фактически вся его деятельность, вся его жизнь инструментализируется, технологизируется; он мыслит лишь в категориях средств. Более того, и успех, который мыслится поначалу как цель деятельности, оказывается ценным не сам по себе, а как средство для прагматического самоутверждения, как показатель солидности и благополучия того, кому он принадлежит, успех оказывается ценным как ступенька, то есть средство для другого, нового успеха.

Определение степени успешности некоторой деятельности предполагает ее оценку с точки зрения мотивов и целей, ее сопоставление с результатами аналогичных усилий, предпринятых в другое время или другими людьми. Отсюда порой делается вывод, что успех - это вообще то, что принадлежит другим, а как наше собственное достояние - это мираж. (Так же, как счастьем иногда называют то, на что человек надеется или то, что он уже пережил, но что невозможно как актуальное состояние). Если это и так, то только в том смысле, что человек редко бывает удовлетворен своими результатами, он стремится к лучшему и надеется на лучшее, всегда имея перед глазами тот или иной образ совершенства. Но в предположении о том, что успех всегда принадлежит другим отражаются особенности фиксации успеха в ценностном сознании: успех всегда *должен быть признан*, должен быть выражен и воспринят в определенных, хотя и разных у разных общественных групп, в разных обществах, символах. Это может быть плодотворное приложение своих талантов и умений, статус в профессиональной среде, обладание какими-то вещами, принадлежность к элитной группе и т.п. Для разных людей доминирующими могут выступать то одни, то другие символы. При этом само по себе доминирование символа говорит о том, что символы утрачивают непосредственную связь с отображаемым явлением, приобретают самостоятельное значение - так что

преуспевание нередко скорее связывается именно с обладанием символами, а не с результатами напряженной деятельности. Соответственно символы становятся более ценными, чем результаты работы.

То, что деятельность оценивается сообразно с данным объективированным результатом, с некоторым внешним, общепринятым стандартом, хорошо видно в сфере предпринимательства: продукты производства и услуги оцениваются на рынке. Конкуренция - это соревнование товаров и услуг, в ходе которой осуществляется отбор партнеров и потребителей. И в этом отношении конкуренция является важным фактором повышения эффективности производства. Однако сплошь и рядом она оказывается ристалищем честолюбивых амбиций, стремлений каждого из конкурентов не просто одержать верх, но и подчинить или подавить соперника. В обществе традиционного типа, где господствуют представления об иерархичности социальных статусов людей и равенстве людей одного социально-иерархического статуса, отношения между людьми в достаточной степени регламентированы и стабильны; здесь не возникает желания сравнивать себя с другим, и здесь нет причин для зависти и социальной ревности. Ситуация конкуренции, как бы предполагающая равенство *возможностей*, оказывается предпосылкой того, что люди начинают сравнивать достижения друг друга, и обобщение этих сравнений во многом оказывается стимулом деятельности. Тем самым конкуренция сталкивает фундаментальную для либерального общества политико-правовую идею эгалитаризма с фактическими различиями в способностях и возможностях людей. Предпринимательство, конкуренция, ориентация на социально значимый и символически зафиксированный успех заставляют игнорировать какие бы то ни было социальные различия людей, но вместе с тем, и подвергать сравнению всех со всеми. Понятно, что для многих такое сравнение неблагоприятно, и это порождает социальную ревность, за-

висть, перерастающую в ненависть злобу, мстительность. Неравенство сравниваемых достижений - очевидный источник недовольства, недоброжелательности и враждебности, и здесь вовсе может реализовать себя мещанское и люмпенское сознание. На это обратил внимание, среди многих других Ф.Ницше, сделав вывод о том, что нормой общества, исповедующего демократизм, становится война всех против всех¹². "Здоровая конкуренция" оборачивается стремлением к господству и доминированию. Другое дело, *как* этот психологический фактор реализуется в общественных и хозяйственных отношениях, *как* он ограничивается (или не ограничивается) правовыми регуляторами в области хозяйствования, торговли, финансов.

В конкуренции каждый отвечает за себя. Это очень важный принцип общества, основанного на частном предпринимательстве. Следует подчеркнуть, что этот принцип прямо коррелирует с существенной характеристикой нравственности, состоящей в том, что человек как моральный субъект берет личную ответственность не только за свои собственные поступки, но и за то, что происходит вокруг. Однако мораль вырабатывает одновременно особые духовные и социально-психологические механизмы, призванные воспрепятствовать появлению гордыни - мораль требует от человека кротости и смирения. Разумеется, эти требования предъявляются человеку не только как частному лицу, но как гражданину, субъекту социальной, политической, экономической деятельности.

Логика полезности, логика конкурентной борьбы провоцирует иные отношения: поскольку установлено, что в делах каждый отвечает за себя сам, то каждый проявляет внимание к другому лишь в той мере, в какой другой интересен, то есть способен предоставить услуги,

¹² Интересный комментарий по поводу ницшевского понятия *ressentiment* предлагает К.А.Свасьян. См.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 784-786.

необходимые и выгодные; в противном случае другой - безразличен. Отсюда - двойной стандарт, асимметрия в обиходной нравственности: забота - о себе, произвол - в отношении к другим; автономия - для себя, "гетерономия" - в отношении к другому. Целовой человек - независим и активен, он отвечает за себя, он старается обуздать и подчинить себе обстоятельства ради успешности своих усилий; но одновременно он начинает рассматривать других как элемент обстоятельств и стремится к тому, чтобы отвечать за других, не принимая во внимание, желают ли другие такого снятия с себя ответственности. Максима независимости и самостоятельности: *"каждый отвечает за себя"* как будто бы логически безукоризненно трансформируется в другую: *"я за других не отвечаю"* и далее: *"мне дела нет до других"*.

В обществе с сильными тоталитарными традициями в общественных правах и мощной монополистической компонентой в экономике эта асимметрия в "ощущении" личной свободы непосредственным образом сочетается с патернализмом в отношении других, манипулированием их интересами и судьбами. И если патернализм еще не так чувствуется на уровне горизонтальных отношений - между партнерами, то вертикальные отношения - внутри фирм и организаций оказываются чрезмерно иерархичными и авторитарными.

Взаимопользность. Предприниматель - предпринимчив, он самостоятелен в выборе целей и задач своей деятельности, в определении средств их реализации. Однако его выбор никогда не своеволен. Он организует производство вещей и услуг не для личного потребления, а для продажи, то есть он организует производство товарной продукции. Выявление политико-экономического смысла полезности как потребительной стоимости позволяет понять, что сориентированный на пользу человек реализует свои цели, лишь включаясь в общественные отношения. Ведь польза - это общественно

признания характеристика предметов, услуг, явлений, годных к удовлетворению определенных потребностей и интересов. Что полезно, а что нет, в действительности определяется рынком, то есть в столкновении спроса и предложения. Так что продукты предпринимательской деятельности должны иметь потребительную ценность и в то же время обладать свойствами, которые позволили бы выставлять их на рынок, иными словами, продавать или обменивать на другие товары и услуги. Но это те свойства продукта, которые свидетельствуют об *общезначимости* создавшей его деятельности. Коль скоро полезность выявляется в процессе рыночного сопоставления качества различных товаров и услуг, в процессе обмена, то человек как агент коммерческой деятельности вынужден принимать существующие в рамках этих отношений и апробированные стратегии поведения, стандарты, правила, то есть адаптироваться к этим отношениям. Иными словами, не только польза как ценность выявляется лишь в том социальном пространстве, которым является рынок, но и человек, стремящийся к пользе, становится социально определенным человеком, лишь найдя свое место в этом пространстве.

Отношения полезности - это социальные по своему существу отношения, и лежащий в их основе частный интерес - это социально определенный интерес. Отнюдь не всякий экономически, утилитарно обоснованный интерес может быть оправдан нравственно. Но никакой нравственный поступок, сколь возвышенными мотивами он ни вдохновлялся, нельзя признать практическим, то есть поступком в собственном смысле слова, если он не коррелирует с действительными интересами людей, если он не утилитарен. Более того, этика пользы как социальная этика оказывается той подсистемой морали, посредством которой возвышенные нравственные мотивы оказываются адаптированными к "обыденной" социальной практике,- посредством которой моральный

идеал переводится, насколько это возможно, на язык общественных отношений.

В широком социально-философском плане, принцип полезности оказывается одной из идейных предпосылок *гражданского общества* как системы политико-правовых, социальных и экономических механизмов, духовных представлений и соответствующих нормативных регуляторов, гарантирующих автономию индивидов, их равенство перед законом, охрану их имущества и юридических прав, возможность для каждого в меру своей готовности реализовывать собственный интерес. Если не видеть в основе гражданского общества принцип полезности как взаимопользования, как общепользности (общественной полезности), то гражданское общество предстает как сфера эгоизма и взаимной вражды. Именно так понимал гражданское общество Маркс¹³, несмотря на то, что в его суждениях относительно гражданского общества отчетливо прослеживается влияние Гегеля. Интересно, что Маркс переносит на гражданское общество определение, которым Гоббс характеризовал естественное состояние человека: *война всех против всех*. Как и Гегель, Маркс в рассмотрении гражданского общества пришел к выводу, что человек, вовлеченный в отношения обмена, может, говоря словами Канта, относиться к человечеству как к цели только "в своем лице", но при роковом условии, что сам он становится средством для другого и использует другого как средство. "В гражданском обществе каждый для себя - цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей"¹⁴. "Каждый становится средством для другого (бытием для другого), только будучи для себя самого целью (бытием для себя) <...> Каждый является одновременно и целью, и средством, и становится

¹³ См.: Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Указ. изд. Т. 1. С. 392.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 228.

средством лишь постольку, поскольку полагает себя в качестве самоцели"¹⁵. Отличие гегеле-марксова подхода к целям человека и его установкам в отношении других людей от кантовского определяется тем, что Кант стоял именно на моральной точке зрения, в соответствии с которой люди едины, во всяком случае *должны* восприниматься как единые. Гегель же и Маркс рассматривали человека как обособленного и обуреваемого частными интересами индивида, общество как сферу столкновения партикулярных волей.

Между тем, Гоббс видел в гражданском обществе гарантию того, что взаимное недоверие и взаимная напряженность частных интересов не перерастут в войну всех против всех. Эта взаимозависимость людей в гражданском обществе позволяет понять, почему принцип полезности, который как будто всего лишь направляет человека к достижению поставленных целей с помощью оптимальных средств, требует вместе с тем актуализации принципов свободы, равенства, справедливости, идеи прав человека и т.д. Можно согласиться с Н.А.Бердяевым, что "государственно-правовой строй есть существование враждующих"¹⁶, (может быть, точнее, враждебных друг другу людей). Однако вместе с тем, это строй, обрекающий людей на общежитие, терпимость, сотрудничество - иными словами на цивилизованность.

Вовлеченность в рыночные отношения, требует взаимного учета интересов и прав, требует известной "функциональности", обезличивания, подчинения ситуации и принятым установлениям. Одиозный для многих принцип "*Ты - мне, я - тебе*" как раз утверждает и контролирует отношения *взаимопользования*. Их суть заключается в том, что человек, стремясь к удовлетворению своего частного интереса, вступает во взаимоотношения с другим человеком, через которого он и реали-

¹⁵ Маркс К. Экономические рукописи 1957-1959 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Указ. изд. Т. 46, ч. I. С. 190.

¹⁶ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 431.

зует собственный интерес. Очевидно, что взаимопользование возможно лишь как обмен: вступающие в него люди взаимно поставляют средства для удовлетворения своих интересов. Это отношения равенства, отношения воздающей справедливости. Трудно назвать какой-либо иной, помимо взаимопользования, принцип, посредством которого равенство и справедливость утверждались в человеческих отношениях столь естественно и спонтанно. Однако отношения взаимопользования носят вещный характер. Ведь индивиды представлены друг для друга только как носители товаров и услуг, как исполнители определенных ролей и функций, но не как личности, и в этом проявляется безличный характер отношений взаимопользования. Деловой человек вершит свои дела, не взирая на лица, и эта беспристрастность чревата тем, что человеческие отношения операционализируются, строятся по типу чисто функциональных, технических отношений. Таким образом сами человеческие отношения лишаются ценности, лишаются человечности.

Взаимопользование в известном смысле дегуманизирует его участников, но одновременно оно представляет уникальное преимущество, позволяя отрешиться от лиц, быть беспристрастным, игнорировать не касающиеся дела качества партнера как носителя каких-то социальных, культурно-образовательных, национальных и прочих атрибутов. Деньги выступают тем универсальным масштабом, который уравнивает, соединяет людей, разъединенных множеством различных общественных условий. Деловой интерес выступает тем универсальным критерием, который соединяет людей, но вместе с тем, отчуждает их как личностей.

4. Этические коррекции

Именно это качество отношений, что люди оказываются в них связанными как производители товаров и услуг, как обладатели средств, во все времена вызывало наибольшую досаду и негодование, недоверие к ним. Предпринимательство критиковалось с самых разных социальных позиций. Патриархально-крестьянская критика обвиняла предпринимательство в нарушении естественного порядка вещей, в разрушении традиций и коллективных норм. Аристократу претили в предпринимательстве бездуховность и меркантилизм. Человека набожного предпринимательство отталкивало тем, что оно всегда таит в себе возможность греха стяжания, прощение которого тотчас же будет куплено щедрой благотворительностью. Человек труда восставал против присущего предпринимательству духа своекорыстия и эксплуатации. Но сколько бы ни было правды в этих критиках, можно в то же время с определенностью сказать, что и патриархально-крестьянская, и аристократическая, и религиозная, и пролетарская критики предпринимательства, шире, отношений полезности, исходили фактически из одного источника - бессилия перед универсальностью и "бесстыдством" олицетворяющих коммерциализацию денег, капитала, которые выступают фактором *разрушения* всех личных, человеческих связей. Известная сентенция из кодекса делового человека Б.Франклина - "В торговле нет ни друзей, ни родных"¹⁷ - наилучшим образом характеризует отношения взаимопользования, но она с очевидностью обнаруживает и предпосылки решительной критики этих отношений.

С каких бы позиций ни велась такая критика, в ней всегда прослеживается понимание того, что свобода, задаваемая предпринимательством, это свобода собствен-

¹⁷ Franklin B. Poor Richard. 1736 // The Papers of Benjamin Franklin. New Heaven, 1960. P. 139.

ника, свобода конкуренции; что добровольность вступления в обмен нередко сопровождается риском быть обманутым; что одно дело, когда человек вступает в эти отношения с целью развития своего бизнеса и другое - из необходимости удовлетворить жизненные потребности, свои и своих близких; одно дело, когда во взаимопользование включается собственник капитала и другое - "собственник" способностей (интеллектуальных или физических), то есть "капитала" совсем иного рода, и т.д.

Польза ни под каким видом не может заменить добродетель. И вопрос не заключается в определении меры включения принципа полезности в обоснование поведения, так, чтобы нравственность и целесообразность как бы опосредствовали друг друга. Ведь стоит принципу полезности возобладать в сознании человека, как он вытесняет все иные регулятивы. Для И.Бентама, кстати, не было никакого сомнения в том, что если человек освоил принцип полезности, то он не нуждается ни в каких иных руководствах: принцип полезности - самодостаточен. Но дело не только в этом. В сориентированном на пользу сознании любые ценности, не относящиеся к доминирующей ориентации, признаются производными и, следовательно, второстепенными. Дж.С.Милль утверждал, неявно оппонируя стоикам, Спинозе, Канту и многим другим: "По утилитарианской доктрине добродетель не есть в сущности цель, а только средство в достижении цели"¹⁸. И в этой своей мысли он обобщал логические ходы самого нравственного сознания, пришедшего к пониманию того, что приобретение предпочтительнее, а то и важнее дарения.

В прагматизме страсть к обогащению и преуспеянию настолько доминирует, что заставляет отвлекаться от всех посторонних мотивов и ориентироваться на деньги как концентрированное выражение могущества. Но тем самым неизбежно задаются границы добродетели.

¹⁸ Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. С. 84.

тели, ей предписываются условия и отношения зависимости. Если в этих границах, обусловленных своекорыстием, и остается место для добродетели и долга, то в таком виде, который исключает полноту жизненных проявлений человека¹⁹. "Буржуа - это человек, который потерял любовь", - эти слова Э.Мунье²⁰ прямо перекликаются с идеей В.Зомбарта о противоположности хозяйствования и любви и словами Маркса о том, что универсальность существования индивида в капиталистическом обществе имеет своей оборотной стороной полную опустошенность индивидуальной жизни, и словами Гегеля о неминуемой противоположности любви - богатству. В конечном счете эти скептицизм в отношении утилитаризма и его моральная критика восходят к ранне-христианскому неприятию торгашества и мирского стяжания. Речь здесь идет о том, что последовательное осуществление принципа полезности ведет к выпаданию человека из моральности. Цельность в самоотдаче духу полезности возможна лишь при условии частичности в жизни духовной. Стяжательство и корысть лишают человека главного - способности любить. Ведь любить - значит расточать, отдавать себя. Корыстолюбец же способен только сберечь себя, а если и отдавать, то по роковой фаустовской модели - отдавая душу дьяволу.

Можно сказать, что прагматизм как деловитость не может быть последовательным в своекорыстии. И не только потому, что подлинной деловитости противоречит ограниченность и частичность устремленного в погоню за прибылью сознания. Прагматик всегда готов отказать себе в чем-то во имя завтрашнего блага и не станет на завтра откладывать решение проблем, которые стоят перед ним сегодня. Однако и ориентация на перспективу, и социальное новаторство, и гибкость мышления подчинены у прагматика одному - преуспеванию,

¹⁹ Дух христианства и его судьба // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 116

²⁰ Цит. по: Ярошевский Т. Личность и общество. М., 1973. С. 461.

извлечению прибыли, иначе он перестает быть прагматиком, то есть человеком, "делающим дело".

Выяснение социального смысла прагматизма, а в более широком плане - социального пространства, в котором не просто утверждает себя принцип пользы, но которое немислимо без принципа пользы, а именно, пространства реализации, переплетения и столкновения частных интересов, позволяет иначе взглянуть на соотношение моральности и полезности. Если не смешивать пользу с корыстью (а взаимопользование, обмен, как мы видели, ставит предел своскорыстному произволу), принцип пользы предстает как важный механизм гармонизации частных интересов, более того, такой их "синергетизации", которая гарантирует приближение к удовлетворению общего интереса, то есть к общему благу. Действительно, субъектами частного интереса являются индивид или группа в своей обособленности (партикулярности), и отношения взаимопользования или обмена только утверждают, закрепляют эту обособленность. Но вместе с тем, они принуждают к *объединению* обособленных субъектов (индивидов и групп).

Вспомним мысль Вебера о том, что протестантская этика явилась в истории европейской цивилизации тем духовным феноменом, благодаря которому была заполнена пропасть между брешностью меркантильных забот и возвышенностью духовных помыслов. Практически это выразилось в осознании необходимости нравственных ограничений принципа полезности и в формировании этих ограничений. Усилия во имя пользы и успеха были поставлены на службу Богу и освящены благородными целями. Однако как показала новоевропейская и в особенности новейшая, "постклассическая" история западного общества, этические рестрикции полезности вырабатываются не этиками, пусть даже этиками-прикладниками. Эти ограничения являются обобщением опыта развития деловых отношений, параллельно вы-

страивающейся системы страхования риска, правовой регламентации этих отношений.

Конечно, компромисс между добродетелью и принципом полезности невозможен; во всяком случае невозможен в плане разрешения реальных жизненных противоречий. Но строгий анализ требует уточнить постановку этого вопроса: *какой морали и в каких отношениях противоречит принцип полезности?* Безусловно, он противоречит *этике наслаждения*: если утилитаризм требует от человека социальной активности, то гедонизм осуществляется как правило в рамках межличностного, индивидуального общения, проявляясь в тех или иных фигурах ухода, эскапизма. Утилитаризм предполагает достаточно высокий уровень толерантности, конформности. Гедонизм, наоборот, нередко становится единственно возможным способом протеста против конформизма и корпоративности, царствующих в социальных институтах, формой отстаивания личностного начала в общественном бытии человека. С позиций *принципа наслаждения*, принцип пользы мог бы быть скорректирован следующим образом: *"Успешно осуществляя свой интерес, во всей полноте, насколько это возможно, удовлетворяй свои потребности и оставайся верным себе"*.

Этика пользы, безусловно, противоречит высокой морали универсальных принципов совершенства и милосердной любви. С позиции *перфекционистской этики*, прагматизм в своих исключительных воплощениях становится фактором меркантилизации и дегуманизации человеческих отношений, а потому принцип пользы должен быть скорректирован так: *"Успешно осуществляя свой интерес, стремись к гармонизации человеческих и общественных отношений и не относись к другим людям только как к средству"*. С позиции же *этики любви*, принцип пользы как *моральный принцип* преобразуется в принцип солидарности и взаимопомощи: *"Успешно осуществляя свой интерес, содействуй благу других"*.

Очевидно, что в отношении к принципу пользы менее всего уместно рафинированное морализирование. Принцип пользы адекватен практическим отношениям людей, в особенности тем, которые разворачиваются в пространстве партикулярных интересов и взаимообозначенных волей. Он соответствует морали социального сотрудничества с ее принципами справедливости (по личным заслугам), равенства (прав), автономии личности. (Другое дело, что разные общества не сразу приходят к такому уровню социально-экономического и культурного развития, когда эти принципы могут быть реализованы, а принцип пользы - стать независимым от исключительно меркантилистских приложений). Эта социокультурная роль, по крайней мере, тенденция принципа полезности должна быть осознана. Лишь при этом условии возможны конструктивные этические противовесы утилитаризму.

Часть IV

Человек утверждает себя универсально, обращаясь к высшему, вечному, абсолютному. Лишь в универсальности человек свободен; он обретает внутреннюю свободу в своем стремлении постигнуть идеал. Он старается приблизиться к идеалу, проникнуться им, чтобы наполнить высшим помыслом свое существование, чтобы воплотить идеал в своих деяниях. У поэзии, мистики, религии достаточно средств, чтобы выразить этот путь человека к совершенству; рационалистическая же философия лишь анализирует высший нравственный опыт, обозначает выявляемый в нем смысл и, кажется, предлагает человеку некоторый материал (в основном размышления), предуготовливающий его к таинству индивидуального, самостоятельного постижения этого опыта.

Глава 7

Перфекционизм - этика личного совершенства

1. Идеи нравственного совершенства

В европейских языках слово "совершенство" (лат. perfectus восходит к perfectio - завершение) содержит в себе представления о завершенности, законченности, исполненности чего-то и родственно словам, в которых эти представления выражаются. Понятие совершенства возникает на основе идеи некоторой высшей цели или некоторого стандарта, с которым соотносятся резуль-

таты деятельности, и как бы указывает на реализованность цели, помысла стандарта или образца.

Но у представления о нравственном совершенстве есть и другой источник, а именно, опыт удовлетворения потребностей и неудовлетворенности потребностей. В это трудно поверить, учитывая, что представление о совершенстве является одной из высших духовных ценностей, но неопределенное указание на это можно найти уже у Лейбница и вполне определенно говорит об этом (правда, не развивая своей мысли) З.Фрейд: встречаемое иногда у людей постоянное стремление к совершенствованию представляет собой не что иное, как следствие вытеснения влечений. Даже вытесненное, влечение требует удовлетворения, причем как можно более полного; но не будучи нормально реализованным (ведь все пути к реализации влечения заблокированы), это требование удовлетворения влечения разрешается в активности, перспективы и целесообразность которой неочевидны. Аналогично невротической фобии "кажущееся стремление к совершенствованию", говорит Фрейд, является попыткой к бегству от удовлетворения влечения¹. Опустим сейчас двойную оговорку Фрейда об этом стремлении: для него оно и "кажущееся", и неадекватно выражаемое в словах. Но как бы ни понималось само это представление о совершенстве, Фрейд подчеркивает его антропологические корни. Жажда совершенства оказывается ипо-бытием, превращенной формой стремления человека к полноте удовлетворения потребностей; Фрейд мог бы сказать, "сублимацией" этого стремления, и если мы вспомним связь любой творческой, шире, игровой, деятельности, с наслаждением, то названная соотносительность перфекционистских представлений с гедоническими, не будет казаться столь неожиданной.

В свете выясненной выше динамики *инфантильного* опыта ясно, что с возрастом все больше потребно-

¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 408.

стей оказываются неудовлетворенными - и не столько в результате вытеснения, сколько из-за особенностей любого удовлетворения потребностей (само возникновение потребности формирует в психике доминанту, которая не исчезает сразу с удовлетворением потребности, но, наоборот, сохраняя некоторое время установку на поиск путей разрешения потребности, создает ощущение неполного удовлетворения потребности), из-за характера социализованного удовлетворения потребностей (с возрастом удовлетворение все большего числа потребностей опосредствуется взаимозависимостями с другими людьми, и это накладывает очевидные ограничения на реализацию потребностей), наконец, из-за разнообразия складывающихся жизненных обстоятельств. Даже удовлетворяемые влечения не приносят индивиду успокоения, но ведут к развитию и утончению потребностей. Так что на законченность и полноту в удовлетворении потребностей остается только уповать. Отсюда и возникает представление о совершенстве как законченности, полноте, гармонии.

Но гедонический опыт явился и негативным источником представления о личном совершенстве, ведь в истории этико-философской и религиозной мысли идея совершенства развивается в противопоставлении этому опыту - как идея упорядоченности и одухотворенности склонностей человека. Выдвинутое в древности (равно на античной и восточной почве), понятие *меры*, не только эстетическое, но и этическое, и практическое, указывало на привнесение рационального и трансцендентного момента во влечения и наслаждения человека.

Если попытаться выделить в этической мысли различные образы совершенства и, соответственно, традиций *этики самосовершенствования*, или перфекционизма, то один из них будет связан именно с понятием меры. Говоря о различных образах совершенства, я не имею в виду многообразие смыслов, которое обнаруживается в обыденном употреблении этого слова. В есте-

ственном языке под совершенством может пониматься практическая пригодность вещи для определенных целей, достигнутоcть поставленной цели, завершенность, полнота чего-то, высшая степень развития и, наоборот, лаконичность, простота (в которой обнаруживается гениальность), наконец, гармоничность. В этике речь идет о *совершенстве человека* и о путях достижения им совершенства, причем понятие совершенства, находится в зависимости от нравственного идеала и только через него получает свое определение.

Итак, один из образов совершенства предполагает внутреннюю уравновешенность и гармоничность личности. Необходимо оговориться, что речь здесь не идет об *утилитарианском*, или *прагматическом* понимании меры. Ведь совершенство может пониматься как адекватность сил и способностей человека условиям существования (Г.Спенсер), или выполняемым общественным функциям (Э.Дюркгейм), или целям прогрессивного общественно-исторического развития (как это провозглашалось в коммунистической идеологии). В каждом из этих пониманий на первый план выдвигается рестриктивная функция меры, а совершенствование рассматривается как процесс развития способностей человека или его приспособления к среде. Этический интерес для нас представляет *духовное* понимание меры. Умеренность в потребностях и желаниях уже древними мудрецами и философами мыслилась как условие личной безупречности, самосовершенствования, приближения к идеалу. И эта мысль безусловно противостоит натуралистическим трактовкам совершенства как развития природных способностей или социальных навыков. Точнее, она указывает на кардинальное различие между совершенствованием в способностях, навыках и умениях и нравственным совершенствованием как духовным возвышением личности.

Такое понимание совершенства содержится, например, в аристотелевском учении о добродетели и

добродетельной личности: совершенной является добродетельная, а значит деятельная личность, знающая надлежащую меру всему и во всем стремящаяся к достойной, разумно определенной и прекрасно-благой жизни². Аристотелевский идеал совершенной личности покоился на идее самоограничения и подчинения человеком всех своих поступков разумно избранной цели. Эту концепцию можно назвать антигедонистическим и антиутилитаристским эвдемонизмом, поскольку в ней высшее блаженство (достижение высшей цели) мыслится на основе разумного упорядочения человеком всех своих жизненных (животных и политических) проявлений³.

Аристотелевское понимание совершенства показывает, что эта идея и соответствующее требование самосовершенствования формируются в этическом мышлении как антитеза ограниченным потребностям и партикулярным интересам человека; моральному субъекту таким образом в общей форме задается ориентация на идеал, на высшее благо, в аристотелевской трактовке,

² *Аристотель. Никомахова этика. С. 91-92, 287-288.*

³ В рамках перфекционистского, точнее, как это станет ясно из нижеследующего, перфекционистски-аскетического, дискурса выявляется существенное значение упорядоченности и дисциплины (самодисциплины) для нравственного совершенствования человека. Однако этический контекст идей порядка и дисциплины достаточно противоречив. К примеру, В.С.Соловьев обращал внимание на исключительное *культурно-историческое* значение опыта первых восточных военно-теократических деспотий: деспотическое соединение масс людей для совместной "культурной работы" стало "условием духовного развития для единичного лица, школою деятельного аскетизма для народных масс", стало "необходимой нравственной школой для первобытного человечества" (*Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 305*). Но с другой стороны, этика личного самосовершенствования не раз в истории становилась мощным идеологическим средством в руках власть придержащих для сдерживания народного недовольства; требование дисциплины и ответственности имело, таким образом, не этический, но сугубо политический, моралистический характер.

на подготовку себя к его практическому осуществлению. И отсюда видно, что перфекционистское мышление содержит в себе два пласта взаимопересекающихся представлений - совершенство как идеал и совершенствование как процесс достижения идеала.

В философии Канта категория совершенства возникает вначале в критическом контексте. Принципиально отрицая совершенство в качестве одного из возможных гетерономных основоположений нравственности, Кант вместе с тем определил его деонтологическое содержание. Под долг не подпадает физическое, социальное, личностное совершенствование человека, даже развитие личности само по себе не может быть принято в качестве критерия нравственного достоинства⁴: необязательно совершенствование того, что дано человеку природой или жизненными обстоятельствами, - нравственное совершенство начинается с усилия по преобразованию этих данных в соответствии с требованиями долга. В отношении того, что дано человеку как дар, "совершенство может быть не чем иным, как *культурой способности* человека (или культурой природных задатков) <...>"⁵. С собственно же этической точки зрения,

⁴ Если не принимать во внимание этого различия, то останется непонятым встречающееся в нигилистических литературных опытах, с одной стороны, принятие идеи совершенствования наряду с отрицанием идеала, а с другой, непризнание за этой идеей какого-либо нравственно-обязующего значения. Так, для Д.И.Писарева совершенствоваться значило просто физически расти, соответственно процесс самосовершенствования воспринимался им как естественный, подчас бессознательный и непринципиальный, и в этом смысле объективный (См., к примеру: *Писарев Д.И. Идеализм Платона* // *Писарев Д.И. Соч. М., 1955. Т. I. С. 85, 87*). Собственно говоря, я думаю, он и сохранил это духовное понятие для того, чтобы показать его физиологическое содержание и противопоставить другому понятию, с которым оно обычно ассоциируется - идеалу.

⁵ См.: *Кант И. Метафизика нравов* // *Кант И. Соч. Т. 4 (II). С. 320-321*. А.Швейцеру принадлежит интересное замечание о том, что у Канта, как позже и у Ницше, этика по своему внутрен-

следует самосовершенствоваться в исполнении долга. И в то же время общечеловеческий долг состоит в том, чтобы постоянно стремиться к идеалу морального совершенства, идеалу святости⁶. Таким образом, быть совершенным, по Канту, это значит быть нравственным, а самосовершенствоваться - развиваться в качестве нравственного субъекта. Не совершенствование само по себе, а совершенное исполнение долга и исполнение долга в совершенствовании, то есть совершенство в практической самореализации, является главной жизненной задачей человека.

Этот кантовский акцент был отнюдь не случаен. Как свидетельствует моральный и философский опыт, этическая доминанта на совершенстве нередко вслед к тому, что процесс личного самосовершенствования воспринимается как приоритетный и довлеющий над всеми остальными нравственными усилиями личности.

Это очевидно на примере другого образа совершенства, который определенным образом содержится и у Аристотеля в виде философско-психологического представления о совершенстве как высшей сосредоточенности души в Уме. Если в этике Аристотель настаивал на деятельной сущности добродетельного характера, то в метафизике на первый план выступает столь характерное для античности (и в меньшей мере для Аристотеля) понимание совершенства как самодостаточности. Это понимание совершенства наиболее последовательно было развито в стоицизме и буддизме, хотя его элементы в той или иной форме встречаются в самых разных этических доктринах. Согласно этому пониманию, совер-

нему существу есть самосовершенствование (См.: Швейцер А. Культура и этика // Указ. изд. С. 182). Это действительно так в той мере, в какой и Кант, и Ницше видели жизненную задачу человека в преодолении им субъективности и обособленности своего существования.

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 129.

шенство заключается в полной независимости человека от преходящих обстоятельств и страстей, во внутренней свободе, в апатии. В качестве идеала здесь выдвигается отрешение от мира и от всего телесного в себе, достижение особого "духа чистоты". Он достигается посредством специальных моральных упражнений - аскезы, как это предполагалось в стоицизме или христианстве. Однако в буддизме, например, отвергались не только наслаждения, но и всякие попечения о плоти, в том числе и аскетические (что отличало буддизм от брахманизма и джайнизма); в буддизме для достижения совершенства не обязательна даже молитва - внутреннее совершенство можно обрести и путем исключительного самососредоточения. Человек, свободный духом, по учению Будды не отказывается от вещей и естественных потребностей ибо его внутренняя просветленность - залог его действительной отрешенности.

Надо сказать, что и сократовский идеал совершенства, по-видимому, достаточно близок этому; не случайно для стоиков Сократ был примером высшего воплощения добродетели. В своей жизни Сократ был безусловно сориентирован на людей; своими беседами и своим образом жизни он стремился способствовать их совершенствованию, но истинное совершенство Сократ видел в достижении универсально-абсолютного царства идей; поэтому ему внутренне так легко было принять несправедливый приговор афинского суда: таким образом лишь приближался его переход в сферу истинно-сущего.

Наконец, еще одно понимание совершенства предлагает нам христианская этика. В целом христианский перфекционизм представляет собой разновидность сотериологических (*soteria*, *греч.* - спасение, оздоровление, освобождение от порчи) учений. Однако в отличие от сотериологий платоновского или буддистского типа, в христианстве нравственное совершенство неразрывно связано не только с представлением о вечном спасении,

в котором заключается единственная цель всей жизни и деятельности человека, но и с активной практической деятельностью, направленной на преобразование действительного мира по образу и подобию Бога⁷. Совершенствование в христианстве немыслимо без спасения от греха и обретения загробного блаженства, в этой части учения христианство, по-видимому, весьма близко буддизму. Однако в отличие от буддийской этики *нирваны* христианство проповедует деятельную любовь к людям. Более того, в христианстве преобладает вера в то, что человек должен совершенствоваться во имя деятельной любви и что он реально совершенствуется только в деятельной любви⁸. В свете этого даваемая христианством

7 Строго и рационально провести грань между усилиями самосовершенствования, спасения и деятельной любви в контексте нашего рассуждения вряд ли возможно. По христианским представлениям, человек совершенствуется, не только укрепляя себя в вере, но и практически осуществляясь в милосердии. Однако чтобы милосердие действительно служило благо другим людям, человек должен осуществлять его *в совершенстве* – с известной долей совершенства, то есть как знающий добро и зло и добродетельный человек. Вместе с тем, спасение невозможно только в "практическом делании", поскольку последнее разворачивается в мире несовершенном; спасение возможно лишь в творческом преобразении мира и установлении Царства Божия, а это от человека не зависит. Эта христианская идея содержит вполне секулярную мысль о бесконечности процесса совершенствования и предостерегает от надежды на успокоение.

8 Впрочем, приоритет деятельной любви над внутренним совершенством проповедывался Христом и первохристианскими авторами. С эллинизацией христианства идея личного спасения начинает преобладать в учении о самосовершенствовании, во всяком случае надежда на приход Царства Божия, столь сильная у Христа и Павла, нередко отступает на задний план. (См.: Швейцер А. Мистика апостола Павла // Указ. изд. С. 479). На это обращал внимание и К.Н.Леонтьев: "многие праведники предпочитали удаление в пустыню деятельной любви; там они молились Богу сперва за свою душу, а потом за других людей"; и далее он продолжал: "Даже в монашеских общежитиях опытные старцы не очень-то позволяют увлекаться деятельной и горячей лю-

надежда на вечное блаженство с *этической* точки зрения может быть истолкована как дидактико-психологический прием, призванный помочь начинающим дело личного спасения отказаться от привычных и милых сердцу эгоистических радостей. Христианство продолжило таким образом работу стоиков по освобождению человека от влияния природы и овладению им своими страстями. Кстати говоря, как и буддизм, христианство отнюдь не настаивает на отрешении человека от всех своих чувственных проявлений, как это подчас представляется в упрощенной критике христианства; - человеку под-сказывается путь раскрепощения, освобождения из-под власти самодовлеющих страстей.

Согласно перфекционистским представлениям христианства, каждый человек несет в себе возможность спасения, или совершенствования, для этого человеку необходимо лишь осуществить свое естественное и единственное предназначение - подчиниться воле Бога и на основе этого преобразиться и обожиться в соединении с Богом в осуществлении идеала Богочеловека. Отсюда вытекают два нравственных императива человека в отношении Бога, или абсолюта, которые В.С.Соловьев сформулировал следующим образом: *"Имей в себе Бога"* и *"Относись ко всему по-Божьи"*⁹. Понимая обязанность совершенствования не только как личную задачу, но и как необходимый элемент всемирно-исторической деятельности, В.С.Соловьев обобщил названные императивы до безусловного начала нравственности, гласящего: *"В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и об-*

бовью, а прежде всего учат послушанию, принижению, пассивному прощению обид." (Леонтьев К.Н. О всемирной любви: Речь Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 434).

⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 259.

щего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире"¹⁰.

В каждом из предложенных образов совершенства, рассмотренных на примере учений Аристотеля, Канта, стоицизма и христианства, можно выделить существенные моменты, из которых складывается, на мой взгляд, обобщенное представление об этике самосовершенствования. Первое – самоограничение и личная дисциплина, второе – стойкость в исполнении долга и подчинении себя сознательно выбранной цели, третье – внутренняя свобода, четвертое – верность этическому абсолюту и пятое – непрестанные усилия по практическому осуществлению идеала. Не все из этих черт в своей отдельности специфичны именно перфекционизму. Пожалуй, специфическими для перфекционизма являются именно стойкость в исполнении долга и верность абсолюту; в то время как самоограничение и личная дисциплина или последовательность усилий по исполнению поставленной цели характерны и для утилитаризма. Однако в названном ансамбле эти черты свойственны именно перфекционизму. Как таковые они и выведены из приведенных выше различных доктрин перфекционизма.

2. Мистичность морали. Этика и мистика

В принципе совершенства выражается существенная для морального сознания и этики ориентация на идеал. Трансцендентный, универсальный и абсолютный характер нравственного идеала придает этой ориентации особый характер. Предъявляя этот идеал посредством разнообразных требований в качестве образца, или стандарта поведения, этика ставит человека в определенное – духовное – отношение к абсолютному, вечному. В той мере, в какой мораль и этика задают человеку координ-

¹⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 261.

наты абсолютного и вечного, они *мистичны*: помня о должном, ориентируясь на него, человек преодолевает сущее, доверяясь высшему, вечному, человек побеждает преходящее.

В обиходном словоупотреблении (да и в философии, когда это употребление в нее прорывается) слова "мистика", "мистичный" как правило ассоциируются с иррациональным, таинственным, неведомым, понятию не выразимым¹¹. Реалистические теории морали прямо усматривают в соединении морали с мистикой нежелательную возможность сакрализации морали. Собственно говоря, в той мере, в какой мораль действительно устанавливает возвышенный идеал человеческого совершенства, в той мере, в какой она не является просто назиданием о правильном, должном или практически добром и испытывает потребность в духовном обосновании своих повелений, она всегда тяготеет к трансцендентному опыту, а стало быть, к сближению с религиозным, "объективно-идеалистическим"¹² мировоззрением. Но это еще не дает основания для смешения морали с религией. Конечно, богословие и ригористичные формы религии спонтанно пытаются ассимилировать мораль и свести ее содержание исключительно к богооткровению и богопослушанию. Однако то, что

11 Стоит заметить, что эти ассоциации отнюдь не являются продуктом только материалистического мировоззрения, хотя в рамках советского менталитета они обуславливались во многом атеистически-диаматовскими интуициями. Эти же ассоциации Р.Штайнер находил распространенными "в широких кругах общества" в самом начале века. В 1902 г. в Германии очень многие понимали под "мистикой" расплывчато-чувственное, в отличие от "строго-" и "подлинно-научного" познания (*Штайнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности*. Ереван, 1991. С. 7).

12 Характерно, что Н.О.Лосский называл в "Обосновании интуитивизма" объективно-идеалистическую философию (Фихте, Шеллинг, Гегеля и отчасти Шопенгауэра) "*мистическим рационализмом*".

мораль по-своему осваивает мистическую практику или через религию как бы "легитимизирует" свою устремленность к трансцендентному, еще не делает мораль религиозной.

В том, что мораль ассоциируется с иррациональным и таинственным есть своя правда, и заключается она в том, что мистика не поддается анализу с помощью категорий рассудка, с позиций обычного социального (или социологически понятого социального) опыта. Ни логически мыслящий и реалистичный рассудок, ни социально сформированный и социально ориентирующий опыт не ведают высшего и абсолютного, то есть священного. Стоящий на позициях *формальной, пруденциальной, экономической или политической* рациональности теоретик может *знать* о том, что существуют представления о высшем, безусловном или священном, однако для него они - только "превращенные формы", которые он понимает как заслуживающие критики предрассудки.

Когда говорят, что мистика это - иррациональное, непостижимое или таинственное, то мистика отождествляется с непознаваемым вообще. Между тем, мистика представляет собой содержательно определенный способ духовного познания и переживания. На это указывали разные, секулярно мыслящие теоретики (не говоря уже о сакрально и мистериально ориентированных мыслителях), например, Н.А.Бердяев, считавший, что "в строгом, дифференцированном, абсолютном смысле слова мистикой можно назвать лишь то, что относится к духовному плану"¹³. Близкое этому понимание мистики находим и у А.Швейцера: "мистика имеет место тогда, когда кто-либо почитает преодоленным разрыв между земным и неземным, временным и вечным и, все еще пребывая в земном и временном, переживает свое вхож-

¹³ Бердяев Н.А. Смысл творчества С. 499.

дение в неземное и вечное"¹⁴. Как одно, так и другое высказывание показывают, что мистика не исчерпывается религиозностью, хотя в религии она проявляется полнее всего, поскольку именно религия в чистом виде представляет собой опыт познания и личного переживания высшего, священного и такого жизнеопределения, которое на этом опыте основывается. Мистика обращает человека к абсолютным, то есть духовным ценностям и представлениям. Эта содержательная определенность мистики может опосредствоваться *тайнствами* (*мистериями*) как процедурой, участвуя в которой или исполняя которую личность субстанционально утверждается в вечности, одухотворяет себя. Конечно, для непосвященного, мистика таинственна и иррациональна. Однако не в таинственности и иррациональности, а в сопричастности высшему и абсолютному обнаруживается ее специфическое содержание. В этом плане мистика прямо противостоит *эмпиризму*: смысл мистики и заключается в отвлечении (или отключении) от внешне-чувственных впечатлений и в непосредственном усмотрении трансцендентных истин. Но мистика отлична и от гносеологического *рационализма*: в мистике главное то, что человек *не познает*, а *постигает* истину в непосредственном переживании, *не знает* о добродетели, а *самоосуществляется* в ней. Мистика вообще противостоит знанию как дискретному и понятийно оформленному дискурсу. Эту ее особенность Швейцер выразил словами "*знающее незнание*"¹⁵: знание мистики окутано тайной, ибо сила этого знания не в обладании некоторой, пусть даже очень ценной информацией, но в постижении определенного внутреннего опыта совершенства и возможного самоосуществления в нем,

¹⁴ Швейцер А. Мистика апостола Павла. С. 244.

¹⁵ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика // Восток - Запад: Исследования, переводы, публикации. М., 1988. С. 232.

се сила - в духовном преображении и возвышении личности.

Собственно говоря, мистика является действенным способом обращения к духовности и ее освоения. Нравственная жизнь человека как правило рассматривается как воплощение духовности. При этом духовность совершенно справедливо понимается как возвышенность, обращенность к абсолютному и высшему идеалу, сознательное стремление приблизить свою жизнь к этому идеалу¹⁶. Но если мы примем во внимание все многообразие нравственного опыта, включающего в себя и гедонический, и утилитаристский опыт, то будет ясно, что этика сама по себе, без обращенности к идеалу не является духовной, что мораль, игнорирующая высшие требования и образцы, представляет собой лишь правила поведения, пусть даже оформленные в кодекс. Как правила, как повеления они сформулированы в оппозицию спонтанному опыту, они извне положены этому опыту. Так же ценности гедонизма могут восприниматься как выражение социальной неангажированности, поскольку они реально позволяют индивиду проявить свою независимость по отношению к обычным социальным регулятивам; со своей стороны, правила и установления утилитаристской этики ограничивают своеволие и неумеренность потребностей и т.д. Однако *иноположенность* некоторых мыслительных или регулятивных форм не означает непременно их духовности, хотя сама по себе *иноположенность* может рождать иллюзию духовности - в той мере, в какой духовное инобытийно повседневному, любая инобытийность может восприниматься и пониматься как выражение духовности.

¹⁶ В этом смысле понятия "духовность" и "мистичность" достаточно близки: мистичность заключается в осознании и постижении (освоении) духовности. Причем они близки не только по своему изначальному смыслу: в традиционном религиозном мировоззрении слово "духовность" означает именно озаренность, просветленность *Духом*.

Поскольку личностное совершенствование и духовное восхождение личности начинаются с преодоления чувственно-телесного, обыденного и рутинного опыта, мистическая практика и духовные переживания будут различными для разных людей на разных ступенях их внутреннего развития. Однако хотя критерии духовности не так содержательно строги, как критерии этичности, формально они определены. *Во-первых*, духовность обнаруживается в преодолении обыденности, повседневности. Это преодоление не должно принимать формы ухода, *эскапизма*. Какие-то формы духовной жизни могут опосредоваться эскапизмом, то есть духовная самореализация человека в одном может сочетаться с бездуховностью в другом; но сам по себе эскапизм, или "уходность", чем бы он ни был обусловлен, не следует смешивать с духовностью. *Во-вторых*, духовное преодоление повседневности является индивидуализированным. В пространство повседневности вносится личностное начало. *В-третьих*, это преодоление повседневности не сводится к обращению к другой повседневности (собственно говоря, это будет тот же эскапизм). Рутинная повседневная или обыденная деятельность может наполняться некоторым ритуальным содержанием. Ритуализованная повседневность уже не воспринимается столь чуждой, ритуальность сама по себе как бы привносит в повседневность смысл. Но ни человек, ни его повседневность от этого не меняются. *В-четвертых*, духовность не просто противостоит повседневности: она выражается в привнесении в повседневность дополнительных, но вместе с тем возвышающих смыслов (с этим связаны различия между *культурой* и *духовностью*, хотя нередко культура сама по себе, так же, как нравственность, рассматривается в качестве выражения духовности). Ведь *дополнительность* может быть всего лишь формой развлечения, способом разнообразия или тривиализации повседневности. Одухотворение же предполагает работу, посредством которой происходит возвы-

шение человека и облагораживание повседневности. Приведенное выше требование "Имей в себе Бога", которое В.С.Соловьев сформулировал как требование религиозной нравственности, в наиболее строгом виде выражает этот смысл духовности и показывает, что работа духа всегда представляет собой мистическую практику. Таковы общие, но неперенные критерии духовности, обретаемой посредством мистического опыта.

Но и сам мистический опыт неоднороден. Есть мистика негативная, жизнеотрицающая, тотально увлекающая человека в трансцендентность и лишаящая его индивидуальности; и есть мистика позитивная, обогащающая и одухотворяющая человека как деятельную, практически ориентированную личность¹⁷.

Наличие различных тенденций в мистике проявляется и в нравственности. *Мистичность этики*, опосредствование ею должного и сущего таят в себе глубокое напряжение. Этика мистична, но мистика сама по себе отнюдь не предполагает этики, то есть практического повлечения в земные дела. Смысл этики заключается в том, чтобы определить человеку меру должного и подобающего в отношениях с другими людьми; только имея в виду эту задачу, этика стремится быть этикой совершенствования. Смысл мистики заключается в том,

¹⁷ Встречающиеся в некоторых работах деление различных видов мистики в соответствии с различием восточной и европейской духовно-религиозных традиций, а внутри европейской - неоплатонической и паулинистской, не вполне соответствует действительному культурно-историческому опыту. Дело в том, что мистика сама по себе, независимо от мировоззренческих и духовных ориентаций, обозначая путь от конечного к вечному, от бренного к возвышенному и т.д., оказывается открытой как, говоря словами А. Швейцера, жизнеотрицанию, так и жизнеутверждению. Действительно, восточный и неоплатонистский мистицизм более склонны к негативизму и квиетизму, а западный, паулинистский - к позитивной мирообращенности. Однако, повторяю, и в той, и в другой традиции можно проследить обе тенденции.

чтобы возвысить человека до универсального; только имея в виду эту задачу, мистика допускает перенесение мистического опыта на отдельные элементы повседневной жизни. Мистике трудно быть этичной, ибо в первооснове бытия, к которой устремляет мистика человека, нельзя обнаружить этического начала¹⁸, она вне- и надморальна. С точки зрения *чистой* мистики¹⁹, мир сам по себе не представляет интереса и жизнь в мире не имеет смысла: бытие - брэнно по определению. *Чистая* мистика не стремится содействовать *совершенствованию* человека, поскольку в возвышенности до абсолютного и универсального ей нужен не столько усовершенствованный, сколько радикально измененный, отрицующий мир, полностью погружившийся в аскезу человек. Доведенная до логического конца, *чистая* мистика нуждается не в человеке как таковом или не просто в усовершенствованном человеке, ей нужна душа человека, ей нужен бестелесный человек.

Тем не менее, коль скоро этика утверждает возвышенный идеал, идеал совершенства, она не может не основываться на мистике. В соединении с этикой снимается самооценность и самопредназначенность мистики. Этика не просто ориентирует человека на отношения с другими людьми, она требует от него практического воплощения высших нравственных принципов и совершенствования, одухотворения человеческих отношений.

18 См.: Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. С. 217.

19 В различении видов мистицизма - например, "чистого" и "этического" - многое зависит от понимания мистики как таковой. То, что я называю, развивая швейцеровские мотивы, "чистой" мистикой, П.Д.Юркевич рассматривает как "болезненное явление мистицизма" (Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Юркевич П.Д. Филос. произведения. М., 1990. С. 90).

3. Аскетизм

Непременным условием духовного возвышения является *аскетическая* практика - как сознательное противодействие искушениям плоти и слабостям души. Аскетизм понимается у нас главным образом как умерщвление плоти в буквальном смысле слова "умерщвление". Между тем, такое понимание не соответствует ни действительному содержанию аскетики, ни исконному значению этого слова. Слово "аскетизм" восходит к греческому *askeso*, означавшему искусную и старательную обработку грубых материалов, их украшение; производное от него *askesis* означало упражнение, первоначально атлетическое, приготовление к определенной деятельности. Специфически этический смысл этому слову придали стоики, для которых аскеза значила не только телесное, но и духовное упражнение - упражнение в добродетели и воздержанности. В этом же смысле это слово употреблялось ранне-христианскими мыслителями²⁰. Не только в обычной речи, но и в богословской литературе под *аскетизмом* нередко понимается весь комплекс религиозно-ритуальных самоограничений, предпринимаемых человеком с целью отречения от всего мирского в себе и обожения. Однако в собственном смысле слова аскетизм отличается от *анахоретства* (пустынничества, отшельничества) и *исихазма* (ритуального безмолвствования ради внутренней беседы с Богом).

Все религиозные учения так или иначе предполагают аскетическую практику, которая всегда рассматривается как средство духовного и нравственного очищения, а также преобразования повседневной деятельности. Не вдаваясь в идеологию и технические детали этой практики, мы рассмотрим отдельные культурно-исто-

²⁰ См.: Zockler D.O. Askese und Monchtum, Zweite, ganzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage der Kritischen Geschichte der Askese. Frankfurt a M., 1897. Цит. по: Запин С.М. Аскетизм по нравственно-христианскому учению. Т. 1, ч. 1. Спб., 1907. С. 287.

рические традиции аскетизма, позволяющие лучше понять существенные черты перфекционистской этики.

Одна из них представлена в памятнике древнеиндийской эпической и духовной литературы - "Бхагаватгите". Мистериальное содержание Гиты было реконструировано в отечественной литературе В.С.Семенцовым²¹. Он рассматривает Гиту не просто как изложение высшей мудрости, и конечно, не как поэтическое произведение и жизненное наставление только, хотя каждый из этих ракурсов вполне уместен при изучении Гиты. В исследовании В.С.Семенцова это произведение предстает как ритуальный, сакральный текст. В ритуальности Гиты и заключен ее подлинный социокультурный смысл, которым определяются как ее поэтика, так и этика.

Техника освоения Гиты заключается в том, что ученик выслушивает, с голоса учителя повторяет и заучивает текст поэмы, а затем заученный текст постоянно повторяется нараспев - *рецитируется*. Это рецитирование уже является ритуальным актом, на основе которого формируется особое состояние *души* - обладание непосредственным, непрерывным, ритуально оформленным знанием. Это знание-состояние - состояние постоянной обращенности мыслящей и созерцающей личности на самое себя, ее самоконцентрации во имя Бога - Бхагавана, сохранения в уме соответствующего божественного образа. Ритуальность и жертвенность ("жертва знанием" - *джняна яджня*) этого знания заключается в том, что хранимый в душе образ и его различные элементы постоянно так или иначе "включаются" человеком в совершаемые им повседневные действия. Таким образом эти действия наполняются божественным смыслом, и человек имеет возможность в обыденном сохранять связь с вечным. Ведийский ритуал, указывает

²¹ Семенцов В.С. Бхагаватгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

В.С.Семенцов, синкретичен, трехмерен; он совершается одновременно телом, речью и умом и содержит три компонента ритуального действия. Во-первых, действие физическое, мирское; во-вторых, речевое действие, рецитация соответствующего действию сакрального текста и, в-третьих, соответствующее первому и второму духовное действие, заключающееся в воспроизведении, припоминании необходимого божественного образа, приложение этого образа к земному действию²². Благодаря этой ритуальной процедуре мирское действие становится незаинтересованным, бескорыстным: его практический смысл отвлекается от земного, ситуативного контекста, действие посвящается, приносится в жертву Божеству.

Такова аскетическая практика Гиты. Тому, кто понимает аскетизм как умерщвление плоти или даже просто *самоограничение*, такой аскетизм может показаться несколько странным. Это не случайно. Для аскетической практики недостаточно быть просто мистичной. А аскетизм Гиты в первую очередь мистичен, ибо это - практика, как будто претендующая на непосредственное, "сразу и теперь", достижение предельной черты; "многотрудное и постепенное совершенствование во времени"²³ подменяется заучиванием сакрального текста и выработкой навыка своевременного припоминания и повторения необходимого текста в нужный мо-

²² Семенцов В.С. Указ. соч. С. 65. Техника такого рода освящения действия, по типу "*кто так знает*", правда, действия, изначально носящего ритуальный характер, содержится в другом месте книги В.С.Семенцова: "выливая растопленное масло в огонь и одновременно произнося формулу "Хвала Агни!", жрец должен воспроизвести в уме (то есть активно и строго в определенный момент вспомнить) тот или иной эпизод из жертвоприношения богов; благодаря этому усилию ума (то есть манаса) сиюминутное, совершаемое на земле ритуальное действие отождествляется с его божественным прототипом и переносится во "время оно", то есть в вечность" (См.: Там же. С. 49).

²³ Юркевич П.Д. Указ. соч. С. 90.

мент. Однако предполагаемое в Гите аскетическое учение наиболее адекватно передаст смысл аскезы как усилия к самосовершенствованию, причем усилия, которое совершается не в религиозном подвиге, но в повседневности. Аскетика здесь отнюдь не облегчена, скорее, наоборот, требуя от человека постоянного исполнения ритуала, или сохранения в себе ритуального знания-состояния, она тотальна: все чувственные впечатления приносятся "в огонь обуздания", а внимание человека сосредоточивается на ярком образе Божества. В этой "мирской" аскетике любое действие становится священнодействием; в той мере, в какой каждое событие жизни осмысливается как акт символического ритуала, обыденное существование подвергается последовательной сакрализации.

Можно по-разному оценивать этическое содержание Гиты; многими европейскими мыслителями этическая программа Гиты, как и индийской традиции в целом, относится к разновидности квиетизма, жизне-отрицания, ухода от мира. Однако с точки зрения перфекционизма, в Гите предложена техника действительно универсальная, предоставляющая человеку возможность полной самоотдачи и духовного возвышения, обращения к абсолюту при сохранении верности своим мирским делам и обязательствам. Надо сказать, эта мистико-аскетическая техника, хотя и не в таком чистом виде, известна и в других религиях, в том числе в христианстве. Насколько характерны в свете этого причитания папы Иннокентия III²⁴. Они, конечно, выражают безысходный пессимизм. Но не только. Перед нами своего рода *рецитация*, иная, чем знакомая нам по семеновской реконструкции Гиты, - здесь рецитируется не текст, а умонастроение, упорядочивающее впечатления,

24 См.: *Иннокентий III. О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния* // *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения*. Саратов, 1988. С. 116-130.

организующее опыт человека; в соотношении с вечными истинами жизнь осмысливается - ей придается смысл. Это же содержание обнаруживается в дневниковой записи Л.Витгенштейна: "Молиться, значит думать о смысле жизни"²⁵.

Специфические особенности христианского аскетизма во многом определялись учением о природе человеческих страстей и преодолении искушений: из-за изначальной испорченности, "поврежденности плоти" человек должен с помощью благодати переделать, перевоспитать себя, "отложив прежний образ ветхого челока, истлевающего в обольстительных похотях" (Еф. 4,22). При этом "плотское" не означает просто "телесное", как это часто понимается не только противниками христианства, но и поверхностно понимающими учение христианами; христианство говорит о подавлении не тела как такового, а "возбужденной животности", необузданных страстей.

В христианстве, как и в индуизме, всякое аскетическое стремление и действие соотносится с Божеством, а именно, с Христом и оправдывается через Христа. Только так мотивированная аскетическая практика может вести к религиозно-нравственному совершенству²⁶.

²⁵ Витгенштейн Л. Дневники. 11 июня 1916 г. // Грязнов А.Ф. Материалы... (Философия языка Л.Витгенштейна). М., 1987. С. 31.

²⁶ Существуют некоторые особенности в отношении к аскетизму в различных христианских конфессиях. Так, в католичестве, аскетические усилия рассматривались как осуществление трех так называемых "евангельских советов" - нищеты, безбрачия, послушания. Соответственно монашество рассматривалось как наиболее совершенное исполнение этих советов. В лютеранстве аскетизм, как и монашество, признается противным "евангельским советам" (по-видимому, аскетизм понимается в лютеранстве в духе "умерщвления плоти"). В православии аскетизм, как и стремление к совершенству, рассматривается в качестве общехристианской обязанности, осуществляемой как в монашестве, так и в мирской, общественно-деятельной жизни. (См.: Зарин С.М. Указ. соч. С. XIV-XV).

Как в ведическом ритуале физическое и речевое действие, сколь строго они ни осуществлялись, не играли необходимой роли без действия в душе, так и в христианстве сами по себе аскетические подвиги без соответствующего умонастроения, внутренней обращенности к высшему не имеют духовного и этического значения. Иными словами, *отрицательное* и *положительное* - самоотверженность человека в отношении себя и самопреданность Христу - едины в христианском аскетическом учении. Однако если в индуистской традиции материалом аскетической практики была мирская деятельность человека, то в христианстве как правило подчеркивается различие, если не противоположность, мирского и богоугодного. Характерным образом это положение выражено у Павла. В отличие от первоапостолов он требовал не отказа от мирских дел, а внутренней свободы, духовной отрешенности от них (1 Кор. 7); и потому он ценил труд как деятельность, безусловно способствующую духовной жизни общины, ее материальной независимости.

Таким образом, индуистская и христианская традиции подсказывают нам два существенных момента в понимании аскетической практики. *Первое*, любое действие по обузданию низшей природы должно осуществляться *в соотношении с высшими и абсолютными ценностями* (повседневное в религиозном опыте обращение к Господу или святым с просьбой просто о помощи и поддержке в начинании представляет собой один из элементарных примеров такого рода соотношения). *Второе*, средством самосовершенствования может стать *любое* действие - при условии, что оно соотносится с высшими и абсолютными ценностями.

4. Аскетическая нравственность

Во все времена и во всех религиях аскетическая практика имела несомненное нравственное значение, более того, она рассматривалась как единственное условие нравственного возвышения. Однако действительная психология аскезы такова, что самоотвержение и самоиспытание, даже выдержанные в духе ритуальной чистоты, в случае, когда им придается самоценное значение, могут иметь прямо противоположный нравственный смысл, чем тот, который им принято по традиции приписывать.

На эту обратную сторону аскетизма указал Ф.Ницше, обрушив против аскетического идеала всю силу своего саркастического критицизма. Аскетизм, для него, это - идеал миро-отрицания и жизне-враждебности, посредством которого иные аскетические священники пытаются решить свои проблемы. В индивидуальном плане аскетическая практика может выступать как средство духовного возвышения, считает Ницше, однако психологический анализ аскетизма однозначно показывает, что ничего кроме глубокого извращения душевной жизни он не содержит. Подлинная работа духа, но не ее имитация, выражается в *атеизме*, который, собственно говоря, не противоречит идеалу аскетизма, но представляет "одну из последних фаз его развития"²⁷. В аскетическом же священничестве как таковом Ницше обнаруживает весь набор эгоцентристских добродетелей - *властолюбие*, которое из-за слабости характера аскет может направить только на самого себя, высокую степень *тщеславия*, *мазохизм*, поскольку аскетические упражнения рассматриваются аскетом как своего рода развлечение, нарциссизм, гедонизм психологического толка в той мере, в какой посредством аскетической практики

²⁷ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 2. С. 522.

появляется возможность отключиться от действительности, и т.д. Ницше разбирает три "модели" аскетического идеала - на примере *аскетического священника, философа и художника*. Названные добродетели проявляют себя в первом случае. Художник только тщится вести аскетический образ жизни, но, будучи "коррупцированным", как говорит Ницше, или "ангажированным", прилепленным к миру, конечно, совершенно не способен на него. Но философ по-своему является аскетом, и для этого ему вовсе необязательно становится *кинником*. Другое дело, что только на словах философ считает аскетизм добродетелью, в действительности же аскеза является наиболее адекватной его целям и образу жизни формой существования. Художник всегда зависим, хотя и уповает на независимость. Философ вполне может быть независимым, но понимая свободу как покой, покой от "актуальностей", он в аскетизме находит оптимальный способ своего существования.

Как *социальный феномен* аскетический идеал обнаруживается в требованиях воздержания и умеренности, которые аскетические священники навязывают людям; это - идеология, посредством которой священники осуществляют свою *волю к власти* и устанавливают господство над людьми, понуждаемыми к аскезе. В крайней форме эта интенция аскетизма проявилась, по Ницше, в индуизме, воспринимавшем телесность как иллюзию²⁸. Аскетический священник как будто берется бороться с внутренней угнетенностью, усталостью людей, их чувством недовольства. Однако вместо того, чтобы лечить их, он, говорит Ницше, калечит их, ибо борьба с душевными недугами сводится к тому, что людей приучают обращать недовольство на самих себя и не проявлять свою волю или свою страсть в отношениях с другими людьми. Человека подчиняют ритуалу, в постоянном

28 Впрочем, кантовский "интеллигибельный характер вещей" Ницше относит к этой же крайней форме аскетического идеала как мироотречения (Гам же. С. 522).

исполнении которого он вроде бы оказывается занятым, не скучает и имеет возможность самовыразиться в строгом следовании правилу и в самоотречении. Но одновременно он и не имеет возможности самобытно, тем более "без колебаний и неясности" проявить себя²⁹, то есть он оказывается подчиненным³⁰.

В реальном нравственном опыте несомненные факты использования аскетических приемов и упражнений в эгоистических целях (на что указывалось выше, в главе 5) или ради компенсации человеком своей витальной или творческой слабости, собственного бессилия, или их навязывания другим людям с целью манипуляции ими. Однако хотя *психологический*, как Ницше квалифицирует свой метод, анализ такого рода фактов безусловно способствовал раскрытию внутренних коллизий аскетического опыта, для него этот анализ был поводом лишь для тотальной внеэтической критики морали самопожертвования, морали вообще. Ницше обрушивался на мироотрицающую установку аскетизма, однако ему претило и таящееся в аскетическом идеале благоговение перед высшими, надличностными ценностями. Именно поэтому в качестве разновидности аскетизма он рассматривал науку, люди которой посвятили себя служению *истине*. И, наоборот, в атеизме увидел воплощение всего подлинного, что можно отыскать в ас-

29 *Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Указ. изд. Т. 1. С. 318.*

30 Взгляд на аскетизм как на идеал, который навязывается людям извне и посредством которого они закабаляются, весьма близок классически-марксистскому подходу к морали как форме классовой идеологии. У К.Маркса мы встречаем понимание *самоотречения* как требование, которое провозглашается капиталистами, однако предъявляется ими рабочим с тем, чтобы замуфлировать действительный смысл обмена между ними, при котором для рабочего предметом обмена является "жизненное средство" а для капиталиста - обогащение (*Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. С.237-238*).

кетизме и в то же время реальную антитезу аскетическому идеалу, поскольку, видимо, атеизм не требует никакого служения.

Аскетизм как будто в самом деле отлучает человека от жизненной активности, от участия в практических делах. Таков буддистский аскетизм и аскетизм А.Шопенгауэра. Но это аскетизм, избранный сам по себе, в качестве исключительного образа жизни. Аскеза, осуществляемая ради нее самой, вполне может быть расценена как перверсия аскетизма. Характерно, что Ницше, столь тщательно проработавший этимологические корни слов "хороший" и "плохой" (другой вопрос, в какой мере можно признать достоверность этой работы) и показавший в первой главе "К генеалогии морали" важность социально-лингвистического анализа при исследовании морали, напрочь игнорирует этот подход в анализе аскетического идеала. Однако, как мы видели, история термина "аскеза" как раз указывает на значение соответствующей практики как упражнения, как приготовления, как необходимого средства духовного возвышения и нравственного совершенствования.

В этом духе понимает аскетизм В.С.Соловьев как в "Оправдании добра", так и в других работах, в частности, статье "Аскетизм" в "Словаре" Брокгауза-Ефрона. Выделяя три начала нравственной жизни (стыд, жалость, благоговение), В.С.Соловьев связывал аскетизм главным образом со *стыдом*, то есть отношением человека к самому себе как плотскому и страстному существу. В аскетическом усилии - воздерживаясь в пище, питье, половой жизни, приобретая власть над дыханием и сном, овладевая своими душевными состояниями (например, сластолюбием, сладострастием) - человек должен отрешиться от плотского в себе и добиться самообладания³¹. Исходя из этого, В.С. Соловьев формулирует *аскетический принцип*: *"Подчиняй плоть духу, насколько это*

³¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 149-151.

нужно для его достоинства и независимости. Имея окончательно, уповаемую целью быть полным господином физических сил своей и общей природы, ближайшей, обязательно своею целью ставь: не быть по крайней мере закабаленным слугой бунтующей материи и хаоса"³².

Презрение к плоти не следует смешивать с пренебрежением к телу, а самообладание - с бесстрашием, с атараксией. В этом В.С.Соловьев прямо противостоял Шопенгауэру и тем русским писателям, которые в той или другой форме воспроизводили его "атараксический" идеал отрешенности от болезненной и смертной жизни. Нравственное значение аскетической практики определяется тем, от чего отрешается человек. При одной и той же положительной программе эта практика может варьироваться в своей отрицательной части. Например, в рамках одной и той же христианской традиции (которая при всех межконфессиональных различиях ориентирует человека на предметно определенную духовную цель Царства Божьего) отрицательная программа аскетики может касаться земного-бренного вообще или принудительных форм общественных нравов, или рутинно-повседневного, или "материального" в повседневной жизни, или только индивидуальной чувственности человека.

Разумеется, установка на любые высшие цели (не говоря уже о трансцендентных) предполагает жертву наличным. Однако эта жертва, выражающаяся в отрешении от наличного, не должна пониматься только как мироотречение, как враждебность жизни; иначе любую принципиальность, идейную стойкость следовало бы признать как мироотречение. Более того, к примеру, намерение добиться успеха в практических действиях также требует известную долю самоограничения, дис-

³² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 142. По П.Д.Юркевичу, исполнение этого принципа составляет условие нравственной свободы (См.: Юркевич П.Д. Указ. соч. С. 95).

циплины и, значит, жертвенности: прежде, чем овладеть обстоятельствами и начать преобразовывать их, необходимо адаптироваться к ним, и это предполагает отказ человека от некоторых своих социальных и индивидуальных определенностей. Чтобы включиться в практическое действие, я должен воспринять логику среды и существующих нравов (именно потому гедонистическое сознание столь нетерпимо к прагматизму, к любой практичности, выходящей за рамки достижения личного комфорта и счастья). И это при том, что главная установка прагматика, как уже говорилось в предыдущей главе, это преобразование обстоятельств "под себя". Вместе с тем, нравственно-практическое действие, то есть действие, ориентирующееся на должное, в большей или меньшей степени оппозиционно наличной действительности, и эта оппозиционность является своего рода отрешением.

Тем не менее ясно, что меру отрешения в отношении себя и "своей" среды человек может устанавливать сам, и то до поры, пока он не нарушает нравственных обязанностей по отношению к себе и своим близким в узком смысле этого слова. Также и бесстрашие, понятое как пренебрежение к страданиям, нравственно допустимо лишь в отношении собственных, но не чужих лишений и болезней. Что же касается отрешения от рутинно-повседневного в чужой жизни, то, даже будучи нравственно обоснованным, оно может быть допустимо лишь на основе сострадательного, участливого отношения к другому.

Иными словами, аскетизм не отрицает требования сострадания, сострадание же несовместимо с бесстрашием. Аскетические упражнения призваны помочь человеку преодолеть страх перед собственным страданием, возобладать над страданием и в этом смысле подчинить плоть силе своего духа, что отнюдь не обязательно означает отказ от телесности. Хотя надо прямо сказать, что этот вывод относительно аскетической практики оказы-

вается возможным лишь в рамках этического, но не аскетического рассуждения.

Как этический, а не религиозный принцип аскетизм не является абсолютным. Как требование морали аскетизм категоричен и универсален в том смысле, что он предъявляется каждому вне зависимости от конкретных обстоятельств: каждый человек должен непременно сохранять самообладание и с этой целью органичивать себя в своих страстных проявлениях. Однако как таковой принцип аскетизма обусловлен более высоким требованием: каждый человек должен сохранять самообладание - ради более совершенного содействия добру. Аскетический идеал обусловлен положительными требованиями духовного возвышения и нравственного совершенствования личности.

5. Парадоксы самосовершенствования

Очевидно, что совершенным не является хорошо воспитанный и естественно, спонтанно добрый человек. Нравственное совершенство не вытекает лишь из воспитания, характера или благоприятных обстоятельств; оно представляет собой результат целенаправленных усилий человека по изменению себя, его стремления соответствовать тому образу, который предполагается нравственным идеалом. Совершенствование начинается с осмысления себя и своего места в мире, своего отношения к нравственным ценностям и предположения о собственном несоответствии этим ценностям. Оно предполагает автономию и внутреннюю свободу человека и его позитивную определенность в отношении нравственности. Иными словами, появление стремления к нравственному самосовершенствованию возможно на основе хотя бы минимального совершенства, то есть внутри пространства нравственности.

К логически парадоксальному выводу этики о том, что стремление к самосовершенствованию рождается из осознания собственного несовершенства, человеческая мысль пришла давно. Одним из первых его сформулировал Августин: "Совершенство представляет собой знание человека о собственном несовершенстве"³³. Отчасти его можно рассматривать как одну из вариаций знаменитого тезиса Сократа: "Я знаю, что я ничего не знаю". Как знание о собственном незнании, или *ученое незнание* (которое Николай Кузанский возвел в один из ключевых гносеологических принципов), безусловно, подытоживает существенные познавательные искания человека, так и к осознанию необходимости нравственного совершенствования человек приходит на базе определенного, как правило негативного, а порой и мучительного нравственного опыта.

В контексте религиозно-философской мысли обращение человека к совершенству имеет онтологическое объяснение. По религиозному учению, возможность совершенствования задается тем, что в каждом человеке есть идеальный образ безусловного Существа; от человека требуется воздержаться от греха и обуздать свои страсти. Откроется ли ему свет, зависит далее не от него, а от Бога. Раз человек осознает свое существование, то осознает его как существование благодаря Богу и в Боге; уже в силу такого осознания он осмысливает свою жизнь через Бога и отдает себя Богу. Так что всякое мышление о смысле или цели жизни чревато осозна-

³³ *St. Augustinus. Sermo CLXX, 8 // Patrologia Latina 5, c. 931* (Цит. по: *Taterkiewicz W. Paradoxes of Perfection // Dialectics and Humanism (The Polish Philosophical Quarterly), 1980. Winter. Vol. VII, № 1. P. 78.* На это же в исследовании *о совершенстве и несовершенстве личности* указал Л.П.Карсавин: "В сознании тварью своего несовершенства уже наличествует некоторое знание ею своего совершенства, благодаря которому несовершенство только и может быть опознано". (*Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 222*).

нием необходимости совершенствования. Но такое объяснение имеет смысл именно в рамках религиозного рассуждения. Стоит выйти за рамки этой точки зрения, как сразу возникает вопрос о предпосылке обращения человека к Богу, или к абсолюту, то есть к высшему понятию, образу совершенства. Да и внутри этого рассуждения, если это именно философское, рационально-теологическое, а не просто религиозное рассуждение, остается (коль скоро признается свобода человека не грешить) вопрос об условиях решения и решимости избежать греха и отдаться божественному предопределению в надежде на благодать Бога.

Так же неуместной была бы ссылка на тот опыт индивида, который накапливается в процессе первичной социализации. Благодаря изначальной материалистской заботе у человека складывается установка на особый тип человеческих отношений, или потребность в таком характере общения, который в значительной степени соответствует нравственному идеалу. Однако чтобы стимулировать нравственные искания и стремление к совершенствованию, эта установка, или потребность должны быть осмыслены и восприняты как нравственно-императивные представления, то есть как требования, предъявляемые извне (другой вопрос, кто будет признан данным человеком субъектом этих требований - общность, конкретный авторитет, культура, Бог); - причем как требования, предъявляемые самим человеком не к другим людям, не к обстоятельствам, а к самому себе.

Понятно, что инфантально обусловленные ожидания индивида не могут объяснить, в силу чего пробуждается в человеке жажда совершенства. Но очевидно, что нравственный опыт человека складывается и развивается во многом на основе испытания этих ожиданий в процессе осуществления им своих потребностей и интересов. Напряженности, возникающие здесь, а точнее, негативный, если не мучительный опыт неудовлетворения потребностей и интересов, заставляют человека задумы-

ваться о своем жизненном предназначении. В этом свете проявляется старая, встречающаяся как правило в религиозно-философских традициях, идея о том, что человек должен пройти через страдания, чтобы обрести смысл жизни, чтобы почувствовать потребность в изменении себя, в самосовершенствовании. Жизнь без страдания - это одномерная жизнь в рамках инфантального опыта. Только сталкиваясь со страданием, переживая страдание, человек осознает неразмеренность бытия, неоднозначность происходящего в жизни - как жизни не только наполненной удовольствиями.

Мы видели, что опыт страдания может провоцировать гедонизм. Но в то же время осознание того, что возможно нечто, ведущее к неудовольствию, осознание того, что причиной неудовольствия, неудовлетворенности могу быть и оказываюсь я сам, переживание стыда и вины по этому поводу побуждают к переосмыслению жизни или наделению ее смыслом. Конечно, не всякое страдание и не у всякого человека становится исходным моментом духовного возвышения. Необходимо, чтобы страдание отзывалось чувством неудовлетворенности человека своей жизнью и самим собой, необходимо желание изменения. В поисках того, что и как следует изменить, человек может прийти к идее нравственного совершенства, к идее абсолюта и таким образом осознать собственное несовершенство. Но вырастают духовное пробуждение и стремление к духовному стяжанию из страдания, при этом не обязательно физического (как это часто понимается), а скорее даже духовного.

Здесь, правда, возникает вопрос о том, какова должна быть мера страдания, чтобы человек обратился к совершенству. С.Кьеркегор полагал, что в страданиях человек должен испытать отчаяние, должен почувствовать бездну, открывающуюся у его ног, чтобы устремиться к совершенству. Трагический философ апеллировал к собственному опыту, который в своем экзистенциальном значении был вполне сопряжен для него с опытом *новин*

анского масштаба. Однако можно ли говорить о совершенствовании и совершенстве в невыносимых страданиях? В понимании ответа на этот вопрос мы опять сталкиваемся с различием сугубо религиозного и сугубо этического сознания. И "человек религиозный", и "человек этический" сталкиваются в страдании с серьезными трудностями духовного порядка. Хотя "религиозный человек" вскрикивает в загробный мир и вечную жизнь души, невыносимые страдания могут быть для него знаком того, что Бог отвернулся от него, а этот факт вполне может быть истолкован и как истощенность идеала, неоправданность идеала. Надо быть Иовом, чтобы стойко выдержать невыносимые, сверхчеловеческие страдания и не только сохранить, но и укрепить веру. Нерелигиозному этическому сознанию пережить мучительные страдания может быть существенно сложнее: какова ни была бы "судьба", пославшая страдания, "человек этический" оказывается в конечном счете сам ответственным за свой облик и за свой образ. С нравственной точки зрения, вопреки любым страданиям и испытаниям должно оставаться человеком, а именно: не малодушничать, не чинить несправедливости, тем более оправдывая ее своими страданиями, не потакать своим страстям, не поддаваться искушениям и сохранять личное достоинство. В этой стойкости и самообладании духа и обнаружится совершенство человека.

Именно в этом смысле *"великое совершенство похоже на несовершенство <...>"*³⁴, или "несовершенство - момент совершенства"³⁵. Этими суждениями можно обозначить еще один парадокс перфекционистской этики. Его нужно упомянуть, поскольку мысль о том, что несовершенство и совершенство сплошь и рядом неразличимо переплетаются, в различных вариациях вы-

³⁴ Дао де цзин // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 128.

³⁵ Карсавин Л.П. О личности. С. 216.

сказывалась самыми разными мыслителями³⁶. Эта мысль перекликается и с приведенным выше *парадоксом Августина* о совершенстве как знании о собственном несовершенстве: помыслить несовершенство возможно лишь на основе знания о совершенстве, видении образа совершенства, реальность которого в свою очередь определяется тем, что есть несовершенство. Но здесь есть и другое: осознание своего несовершенства знаменует начало процесса личного усовершенствования. Личность начинает свой путь к совершенству, отталкиваясь от собственного несовершенства, отказываясь от себя-несовершенного. Таким образом мы опять приходим к значимости аскезы как практики жертвенного изменения себя. *Жертвенного*, ибо человек отвергает наличное в себе ради желанного и/или требуемого возвышенного. В религиозной мысли этот процесс представлен в наиболее контрастных понятиях преодоления плоти, умирания во плоти и возрождения в Божестве - *обожения*.

Мы видели, что аскетизм подвергается резкой критике за то, что он всегда так или иначе несет в себе миро-отвержение. Диалектика миро-отвержения и миро-утверждения раскрывается в идее усовершенствования. Миро-утверждение возможно лишь в независимости от мира - утверждение совершенного мира и усовершенствование мира актуализируется в отрицании несовершенно исполненного мира. В нравственном самосовершенствовании от человека требуется не совершенствовать то, чем он уже владеет, а устремляться к высшему, к духовному, и тем самым отказываться от приоритета себя. В утверждении мир не повторяется, но обновляется, возвышается. Такое возвышение опосредовано отрешением от мира как мира страстного, вещного, искушающего. Только избавившись от страстей и искусов, человек может попытаться сделать что-то для мира.

³⁶ Сентенцию: "*Величайшее совершенство является несовершенством*" приводит в качестве одного из парадоксов совершенства и В.Татаркевич (*Tatarkiewicz W. Op. cit. P. 77*).

Миро-отвержение неоднозначно. В этическом плане оно может быть интерпретировано и как отречение от сущего, а усвершенствование - как утверждение должного. Противоположность должного и сущего как правило осознается моральными философами метатеоретически, как проблема философского описания и объяснения морали. Но в контексте перфекционизма противоположность должного и сущего предстает как практическая нравственная задача: преодолеть сущее, утвердить должное! Критика аскетизма с этой, нормативно-этической, точки зрения может провоцироваться как раз тем, что перфекционистски понятый аскетизм требует усвершенствования как отказа от себя несовершенного. Для гедонистически или себялюбиво ориентированного сознания преодолеть сущее, это значит пойти против себя, наложить на себя внешнюю узду. Необходимость работы *над собой* и делания добра *другим* представляется такому сознанию непосильным бременем, с которым оно не желает примиряться.

Говорят, "аскетизм если не всегда, то по большей части - спутник нечистой совести человека"³⁷. Речь здесь, конечно, о "нечистой" не как бесчестной совести, но совести, указывающей человеку на неправильность его жизни, его помыслов и устремлений. В муках совести человек переживает свое отпадение от совершенства, от императива вообще, от идеала (религиозный человек осознает свое отпадение от Бога) и свою вину за это отпадение. Аскезой, строгим дисциплинированием своей жизни человек пытается загладить эту вину. Очищаясь от низких помыслов, он открывает путь к совершенству. В аскетизме нравственные обязанности человека по отношению к себе трансформируются в обязанности иного рода; они универсализируются, становясь обязанностями человека по отношению к высшему, абсолют-

³⁷ Эти слова Д.О.Цоклера (D.O.Zockler) приводит С.М.Зарин (Указ. соч. С. 287).

ному. В религиозной морали это - обязанности по отношению к Абсолюту как *Другому*; в секулярной морали это - те же обязанности человека по отношению к себе, но к себе - в своей определенности к высшему, к идеалу. Поэтому любая мораль аскетична в той мере, в какой ориентирует человека на совершенство, в какой, стало быть, предполагает самоограничение, самодисциплину, отказ от своеволия и корысти.

Самосовершенствование предполагает в человеке *смирение*. Это нравственное качество обычно ассоциируется с самоуничижением и безропотным послушанием. Когда критикуют религиозные моральные учения, указывают прежде всего на проповедь ими добродетели смирения как чреватой рабством и лицемерием, а в конечном счете духовной смертью. И в этой критике как будто есть своя правда: установка религиозной этики на то, что полнота всякого бытия заключена в Боге, ведет к тому, что человеку как таковому нечего привнести от себя; ему остается только усвоить себе божественные совершенства, стараясь уподобиться божественному идеалу. В отношении христианства на это, в частности, указывал Н.А.Бердяев: "Христианская мораль смирения и послушания недостаточна, в ней не все ценности жизни раскрываются"; она игнорирует творчество, "творчество новой жизни"³⁸. Критика такого рода указывает на безусловный факт нравственного опыта: усилие самоусовершенствования не может быть навязано человеку; он должен проявить готовность и волю, чтобы осуществить себя в *самосовершенствовании* и при этом не подвергать скепсису свои способности и убеждения.

Однако смирение менее всего означает скептицизм и малодушие. Добродетель смирения исходит из обращенного к человеку требования освободиться от собственной гордыни, от довольства собой, своим пониманием собственного несовершенства, своей хажущейся

³⁸ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 464-465

неутомимостью в устремленности к идеалу. Человек должен верить в себя в любых своих начинаниях. Но когда речь идет о нравственной активности во имя духовного возвышения, человеку не следует переоценивать творчество делания самого себя. Требование смирения удерживает человека от произвола и от попыток самому сотворить для себя идеал. В самодовольстве и гордыне, в глухоте к абсолютному, в уповании на собственную свободу принимать или не принимать нравственный идеал и наполнять его тем или иным содержанием нет никакого усилия к самосовершенствованию. Здесь лишь углубляются бессильное одиночество, внутренняя разъединенность и оторванность от мира.

Чтобы осознать собственное несовершенство, человеку необходимо не просто пережить глубокую неудовлетворенность своим существованием, но и испытать стыд за себя, внутренне признать, что принятый порядок вещей неподобаем. В неприятии и осуждении себя и заключается *покаяние*, то есть явно выраженное сожаление о прошлом и решимость не совершать в будущем того, что будет достойно сожаления³⁹. В строгом смысле слова эта решимость и есть добродетель как *стойкость* человека в исполнении своего долга, несмотря на естественные колебания, сомнения, скептицизм и уныние.

Таким образом, только как идея, как исходный принцип *совершенство* обнаруживается в своей противоположности несовершенству. Самосовершенствование как практическая задача человека опосредовано целым рядом моментов внутреннего нравственного опыта, которые человек должен пережить, чтобы действительно продвинуться по пути к совершенству. И чем более продвигается человек по этому пути, чем более высокие цели он ставит перед собой, тем тяжелее дается ему этот путь. Чем более осознает он собственное несовершенство.

³⁹ См. например: Д. Серралино, *Истинное покаяние* // Итальянский Ренессанс. Исследования и переводы. М. 2. Саратов, 1988. С. 137-144. См. также: М. М. Бахтин, *Бахтин*. С. 420.

путь, тем более осознает он собственное несовершенство. И в этом заключается еще один *парадокс самосовершенствования*⁴⁰, который можно дополнить противоречивым и пессимистическим перфекционистским требованием: *"Стремись к совершенству, но высшего совершенства тебе не достичь никогда"*.

6. Этические коррекции

Обозначенные выше критические замечания в адрес перфекционистски-аскетической этики, указывающие на опасность отрицательных, мирожертвенных усилий и на возможность фанатизма в эксклюзивном самосовершенствовании, требуют установления некоторых ограничений *этике самосовершенствования*. Принцип совершенства подвергается цензуре и корректируется с позиций и в контексте других ценностных систем морали.

Так, с позиций *принципа наслаждения*, ограничению подвергается аскетическая сторона в практике самосовершенствования. Конечно, в экспансионистском, то есть собственно гедонистическом, варианте эта коррекция предполагала бы такую переориентацию перфекционизма, при которой совершенствование обнаруживалось в получении и освоении наслаждений. Но в рамках этического перфекционизма принцип наслаждения повелевает человеку *"принимая возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования"* (В.С.Соловьев),

⁴⁰ См.: *Tatarikiewicz W.* Op. cit. P. 79. По-своему эту идею выразил Е.Н.Трубецкой: в познании Истины, "как и в процессе нравственного усовершенствования, чем выше человек поднимается из ступени в ступень, чем ярче светит ему Истина, единая и всецелая, тем совершеннее сознает он собственную свою нецелость, - внутреннюю противоречивость своего рассудка" (*Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума // *Вопр. философии.* 1989. № 12. С. 121).

гармонично развивать все свои способности и в полном объеме соблюдать обязанности по отношению к самому себе. Эта коррекция позволяет содержательно уточнить принцип совершенства следующим образом: *"Совершенствуя свои силы и способности, стремись к преодолению внутренней разорванности и обретению внутренней цельности Я"*. Понятно, что этот процесс бесконечный, и в полной мере неосуществимый, пока человек живет в обществе, разве что в тех исключительных случаях, когда личность выбирает экстраординарную стезю в жизни и полностью ей отдается. Однако принцип совершенства и задает один из самых возвышенных требований нравственности.

С позиций *принципа пользы*, ограничению подвергается мистическая сторона в практике самосовершенствования. Принцип пользы повелевает оставаться реалистичным даже в устремленности к идеалу совершенства: не бежать мира, но прилагать все свои усилия к тому, чтобы в самосовершенствовании и на основе самосовершенствования совершенствовался бы и бренный мир. Это повеление, лежащее в плане обязанностей по отношению к другим людям, находит выражение в формуле: *"Гармонизируй свои отношения с другими людьми и с природой"*.

Практическое содержание этого требования обусловлено нравственным идеалом и в этически последовательном виде раскрывается как *заповедь любви к ближнему* в рамках этики милосердия, рассмотрению которой посвящена последняя глава.

Глава 8

Альтруизм – этика милосердной любви

В христианско-европейской культуре идеал *милосердной любви*, или *агапе* (греч.), *caritas* (лат.) признан в качестве высшего совершенства. Впрочем, аналогичные или близкие идеи занимают важное место в религиозно-нравственных кодексах многих народов. Особое значение любви к ближнему подчеркивалось в древнеиндийской культуре. Деятельное сострадание упоминается в высеченных в III в. до н.э. на камне заповедях царя Ашоки государства Маурьев. Однако в индийской традиции сострадательная любовь не рассматривалась в качестве конечного основания человеческих поступков. Индуистические и буддистские святые благодетельствуют и страдают, однако их благие действия в отношении других людей (шире, живых существ) приобретают подлинный смысл лишь как ступени к совершенству, к освобождению от бренности земного существования. При чтении об их нравственных подвигах создается впечатление, что сами эти подвиги были замсчены и сохранены в людской памяти именно как аскеза, как средство восхождения к блаженству. В христианстве же принцип милосердной любви (а не отрешения, спасения или страха перед Божеством) доминирует над всеми другими заповедями. Собственно говоря, именно в христианстве милосердная любовь концептуально выражена в качестве добродетели, причем добродетели универсальной, распространяемой как на близких людей, единомышленников, так и на оппонентов и даже на врагов.

1. Любовь-агапе

Известно, что в греческом оригинале Нового Завета милосердная любовь выражена словом "агапе", происхо-

дящем от агапан, обозначающем уважающую и бескорыстную любовь, которая присуща отношениям между родителями и детьми, а так же между друзьями. В Новом Завете это слово утверждается авторами в отличие от чувственной эгоистической любви-eros¹. Сама заповедь любви провозглашается Иисусом Христом в ответ на обращенный к нему вопрос - о высшем законе человеческой жизни. Она гласит: *"Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя"* (Лк. 10:27).

Эта заповедь, точнее, эти заповеди, (поскольку нам даны фактически две заповеди в одной, и в Евангелиях от Матфея, от Марка и от Иоанна эта двоичность эксплицирована в самой формуле заповеди) несомненно были известны тем, кому проповедовал Христос. Беззаветная любовь к Богу была заповедана во Второзаконии в тех же самым словах (Втор. 6:5). Любовь же к ближнему предписывалась в Левите; причем здесь надо иметь в виду не только то повеление, которым по существу ограничивался талион и которое указывается в маргиналиях к евангельской заповеди любви: *"Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя"* (Лев. 19:18). В этой же книге Левита есть и другое: *"Когда поселится пришлец в земле нашей, не притесняйте его. Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; любите его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской"* (Лев. 19:33-34). Эти повеления, дополняя друг друга как будто представляют то же самое требование, которое в качестве фундаментального провозглашается Христом. Они, безусловно, представляли собой один из культурных и идейных источников заповеди любви. Однако их императивное содержание во многом отлича-

¹ См.: Vivard A. Agape // Enciclopedia Dictionary of Religion. Washington, D.C., 1979. Vol. 1. P. 70.

ется от того, что заповедуется в заповеди любви. Во-первых, то, что в русском тексте книги Левита дано фактически одной формулой любви к другому, в оригинале именно по содержанию было различным: любовь к ближнему в собственном смысле этого слова (словом "ближний" в русском переводе передано древне-еврейское *re'eha*, что значит "товарищ", "другой" в созвучии с "другом") отличалась от любви к чужому, ставшему своим, или - в раббинистской трактовке - к новообращенному. Эти повеления выглядят одинаково, но не являются таковыми по содержанию: у любви к ближнему, которым является друг, и у любви к ближнему, которым является чужой, ставший своим, могут быть разные основания². Во-вторых, эти два повеления даны в ряду разнообразных других требований житейского, производственного, ритуального, обычно-правового и нравственного характера; они специально не выделены.

Как христианские заповеди *любовь к Богу* и *любовь к ближнему* были даны в единстве, почти как одна (этический смысл такой вариации мы рассмотрим ниже). И в качестве ближнего был указан не соплеменник только или сосед в буквальном смысле этого слова, или единоведец, а каждый человек, даже враг и гонитель³. Ведь закон Моисея предписывал строго следовать

² Разъяснениям древне-еврейских текстов Вехого Завета автор обязан профессору Ноэму Зохару (Noam Zohar, Израиль-США).

³ Правда, П. Лафарг на основе анализа нравов первых христианских общин приходит к выводу, что Павел, говоря: "Все другие заповеди заключаются в сем слове: люби ближнего, как самого себя" (Галат. 5:13; Римл. 13:9), имел в виду любовь и дружбу к единоведам (*proximus, plesios*), и тем самым воспроизводил ветхозаветную заповедь, провозглашенную в книге Левита (Лафарг П. О благотворительности // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения-1988. М., 1988. С. 342). Заслуга "слащаво-гуманного", как говорит Лафарг, истолкования заповеди любви принадлежит философам и моралистам либеральной буржуазии (Лафарг П. Экономический детерминизм Карла Маркса. М., 1923. С. 230).

талиону и мстить за смерть родичей, а также крайне жестоко обходиться с лжепророками, идолопоклонниками, народами другой веры. В Притчах Соломоновых мы встречаем поучения, которые, безусловно, лежат в русле этики любви, например: "Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою <...>" (Пр. 25:21). Но идея автора этих поучений, кажется, другая: не твое дело разбираться с врагом, оставь это Господу. В поучении утверждается положительная благожелательность в отношении врага, но оно подкрепляется главным образом обещанием последующей помощи со стороны Бога: "Ибо делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе" (Пр. 25:22)⁴.

Так что в христианстве милосердная любовь получает совершенно особый статус. Христианство не просто поставило одну заповедь на место всех известных по Декалогу заповедей. Заповедь любви стала, и на это специально указывали как Иисус Христос, так и ап. Павел, фундаментальной, а вместе с тем и всеобъемлющей заповедью, непосредственно предполагающей и все моисе-

⁴ Как указывает Ч. Мартин, сентенции о благоволении врагам не уникальны и для древнееврейской мудрости. В вавилонских текстах, более древних, чем Притчи Соломоновы, содержатся точно такие же требования: "Добром отвечай на дела злodeя и приобщай его этим к добру" (*Martin Ch. // A Bible Commentary for Today. L.: Glasgow, 1972. P. 732*) То же утверждается в древнекитайском "Дао де цзин": "Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель" (*Дао де цзин // Указ. изд. Т. 1. С. 129*). Вместе с тем, известна точка зрения на приведенный текст из Притч как не имеющий отношения к идее бескорыстного милосердия: "Любови здесь, конечно, нет места, - говорит современный комментатор, - зато есть тонкое понимание психологии обиженного человека, не способного отомстить обидчику и мечтающего о том, что сам Бог тому отомстит, и наиболее страшным образом, а потому обиженному прямой расчет не пытаться мстить" (*Рижский М. И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 235*).

евы заповеди (Мк. 12:28-33, Рим. 13:8-10). Правда, утверждая последнее, следует иметь в виду и тот факт в истории гуманистической мысли, что выявляемое в заповеди любви универсальное этическое содержание было осознано как таковое исторически достаточно поздно - лишь благодаря ренессансно-реформаторским и ранне-просветительским пересмотрам традиции. Именно в эпоху Возрождения заповедь любви была осмыслена в контексте практической активности и "целеустремленного мироутверждения"⁵.

В новоевропейской моральной философии идеал милосердной любви был передан в учении об *альтруизме*. Сам этот термин сконструировал О.Конт, чтобы выразить требование, противоположное эгоизму и вменяющее человеку в обязанность содействовать интересам других людей, возможно даже в ущерб своим. Контский принцип альтруизма гласил: *"Живи для других"*. Поскольку Конт, развивая традиции британской моральной философии XVIII в., рассматривал альтруизм как выражение общественных чувств человека, противоположных эгоизму, его формулировку можно было прочесть следующим образом: *"Поступай так, чтобы твой личный интерес служил чуждому интересу"*. Однако в прошлом веке, по-видимому, под большим влиянием утилитарианизма, возобладало понимание альтруизма именно как принципа, повелевающего подчинять личный интерес не просто чуждому, но общему, более того, в некоторых интерпретациях именно общественному интересу.

Как требование, предъявляемое к отношениям между людьми, альтруизм имеет три варианта. Первый соответствует *принципу справедливости*: *"Поступай так, чтобы интерес другого человека не становился для тебя средством достижения собственных целей"*. Второй со-

⁵ Швейцер А. Проблема этики в ходе развития человеческой мысли. С. 503; см.: Он же. Культура и этика. С. 31.

ответствует принципу уважения: "В своих поступках не ущемляй интересы другого человека". И третий соответствует принципу любви, или соучастия: "Поступай так, чтобы интерес другого человека становился целью твоего поступка". В этой последней формулировке принцип альтруизма получает наиболее последовательное выражение.

Если сопоставить приведенную выше формулу заповеди любви с формулировками альтруизма, которые в той или другой форме встречаются в новоевропейских и более поздних философских текстах, то можно почувствовать между ними совершенно определенное различие. Оно связано с тем, что концепция альтруизма вырастает из традиций европейского гуманизма, из стремления понять добродетели человека секуляризованно, а нравственность - как выражение потребностей и интересов человека, включенного в отношения с другими людьми, в общественные связи. Именно в рамках такого миропонимания стали во множестве предположения, высказывавшиеся разными мыслителями как иронически, так и совершенно серьезно: если требуется возлюбить ближнего, то почему бы прежде не возлюбить себя. В разные эпохи такого рода вызовы христианской этике как доминирующей идеологии могли определяться различными мотивами. Так, в контексте просветительских морализаций сентенция о значимости себялюбия обуславливалась, с одной стороны, пафосом противостояния клерикально-моралистическому авторитаризму, религиозному догматизму, а с другой, гуманистической установкой на то, что личная независимость, социальная суверенность, то есть автономия личности представляет собой высший нравственный идеал. Одно из первых высказываний такого рода принадлежит Шамфору: "Если ближнего надо возлюбить как самого себя, то по крайней мере, столь же справедливо возлю-

бить себя, как других"⁶. В контексте критики морального традиционализма, обыденности и подражательности нравов апелляция к себялюбию принимала форму вызова самому человеку обрести свое лицо, утвердить свою личность. Таков пафос моральной критики Ф.Ницше. "Ах, если бы вы поняли мои слова, - призывает его Заратустра: - 'Делайте, пожалуй, все, что вы хотите, - но прежде всего будьте такими, которые *могут хотеть!* Любите, пожалуй, своего ближнего, как самого себя, - но прежде всего будьте такими, которые *любят самих себя*'"⁷. Мотивация и теоретические предпосылки критики этики любви могут быть и совершенно другими. Пример такого другого варианта предоставляет нам, как ни странно, А.Швейцер: для него этика любви дает образец *отношения человека к другим, но не к нам самим*, (к тому же из этики любви невыводимо стремление к истине)⁸.

Нет нужды говорить, что в такого рода сентенциях игнорируется содержание самой заповеди: она и исходит из того, что человек уже любит самого себя, то есть относится к себе определенным образом, - так надо других возлюбить хотя бы так же. В то же время, заповедь любви неявно устанавливает приоритеты: любовь к себе не вменяется вообще, предполагается, что она естественно, физически присуща каждому человеку; это естественное себялюбие человек должен подчинить милосердному отношению к другому. В напоминании же о справедливости себялюбия эти приоритеты

⁶ Шамфор Н.-С. Максимумы и мысли, афоризмы и анекдоты // Указ. изд. С. 455.

⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 123.

⁸ Швейцер А. Проблема этики в ходе развития человеческой мысли. С. 507. Швейцер, в отличие от Ницше, отнюдь не критикует этику любви, но лишь делает замечание по поводу ее, причем это замечание сделано с позиций этики совершенства, которую он в свою очередь не раз критиковал, хотя предполагается, что его аргументы обусловлены принципом благоговения перед жизнью.

кажутся утраченными, если себялюбие как раз и не отдается приоритет. Так что чем бы ни оправдывалась и ни объяснялась эта рекомендация не пренебрегать себялюбием, она всегда чревата имморализмом. С иронией на это указал Гоббс: "<...> одно дело, когда любовь означает желание добра себе, и другое - когда она означает желание добра другим. Так, любовь к соседу [напомним, что слово "neighbour" - "сосед" - в английском переводе Нового Завета обозначает ближнего - Р.А.] - нечто другое, чем любовь к соседке. Испытывая любовь к соседу, мы желаем добра ему; испытывая любовь к соседке, мы ищем добра для самих себя"⁹.

С собственно христианской, в особенности православной точки зрения, новоевропейский альтруизм неприемлем как своего рода человекоутодие, при котором забывается Бог и обязанность человека *угождать* Богу и выполнять все *его* заповеди¹⁰. По этому поводу К.Н.Леонтьев указывал, что в христианстве гуманность и любовь к человечеству даны "о Христе", то есть заповедью любви предполагается, что любовь дарована человеку Богом и в любви к ближнему следует помнить о Боге. Заповедь препятствует гордыне и возможному самомнению человека, что он сам способен определить, в чем благо человека и в чем его польза¹¹. Христианская критика альтруизма во многом была обусловлена и тем, что в XIX в. концепция альтруизма развивалась по преимуществу в рамках утилитарианизма при явной или неявной оппозиции религиозному миросозерцанию. Утилитарианская же доктрина предполагала слишком откровенные исключения из требования содействовать общественной пользе. Эти исключения не просто выте-

⁹ Гоббс Т. О человеке. С. 251.

¹⁰ Это замечание высказал в разговоре с автором отец Александр (А.Н.Корабельников).

¹¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви: По поводу речи Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике. С. 432-433.

кают из утилитарианизма, но прямо утверждаются утилитарианскими авторами. Так, Дж.С.Милль, рассуждая о высшем принципе нравственности - содействии наибольшему благу наибольшего числа людей, - сочувственно замечал, что очень редко у человека есть возможность действовать на поприще, позволяющем ему быть максимальным общественным благотворителем, а ведь только в таких случаях человек обязан иметь в виду общественную пользу; "в других же случаях он должен ограничивать свои стремления частной пользой, выгодой или счастьем близких к нему людей", при этом, конечно, ограничивая себя в случае, когда "достижение личного блага возможно лишь ценою ущерба других"¹². Вместе с тем, некоторые трактовки утилитарианского понимания альтруизма допускают, что человек, ориентируясь на счастье большего числа людей, позволяет себе некоторый вред, причиненный нескольким. Чтобы предотвратить эти допущения, необходима разработка таких нравственных кодексов, которые однозначно бы устанавливали превалирование правила "Не вреди" над правилом "Помогай ближним". Поскольку наносимый вред, в отличие от помощи, всегда очевиден, то главное не причинить другому вреда, и браться помогать лишь при полной уверенности, что это будет именно помощь¹³.

Предлагаются и другие модификации альтруизма, которые к тому же призваны облегчить моральные выборы человеку, посредством исключения из морали заповеди любви. Например, Б.Герт отказывается признать ее действительную необходимость, во-первых, потому, что понять ее простому человеку невозможно: она иррациональна¹⁴, и, во-вторых, потому, что следования этой

¹² Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. П., 1866-1869. С. 45; См. также: Ахелис Т. Этика. СПб., 1906. С. 95.

¹³ См.: Hartman G. The Nature of Morality. N. Y.; Oxford, 1977. P. 156.

¹⁴ Впрочем, еще Ф.М.Достровский обратил внимание на то что "идея любви к человеку есть одна из самых непонятнейших идей

заповеди можно ожидать лишь от святых, но никак не от обычных людей в обычных обстоятельствах. Для простых смертных, считает он, гораздо уместнее: "Живи и дай жить другим", что по содержанию гораздо более отвечает тому, каким должно быть моральное правило, то есть приемлемым для разумных людей. Для тех же, кто готов подняться над обстоятельствами и обычными моральными правилами, подчинив свое поведение высшим принципам, Б.Герт подготовил другой вариант этого требования: "Живи и помогай жить другим". Эти максимы, по Б.Герту, не содержат эмоционального момента, они вполне рациональны и потому могут быть приняты в качестве руководства каждым человеком¹⁵.

Для христиански ориентированного мыслителя, который в данном случае гораздо более последовательно проводит этическую точку зрения, любые оговорки и попытки "вспомоществования" любви неприемлемы: они разрушительны для заповеди как таковой (Богом данного закона). На языке этики эту же мысль можно выразить другими словами: оговорки разрушительны для заповеди как формы морального сознания и для заповеди любви как указывающей определенный по содержанию образ действия. Оговорки привносят в моральное рассуждение расчет, условность, а это противоречит самой природе морали. Характерно, что Н.А.Бердяев считал альтруизм, как и утилитарианизм, выражением "буржуазно-демократической морали, серединно-общей морали благополучия, морали количеств". Человек об-

для человека как идея" (Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1876-1878 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Л., 1982. Т. 24. С. 310-311. Аналогичное замечание высказывал и А.Шопенгауэр: процесс сострадания "достойн удивления, даже полон тайны. Это - поистине великое таинство этики, ее перво-феномен и пограничная межа, переступить за которую может дерзать еще только метафизическое умозрение" (Шопенгауэр А. Об основе морали. С.202). Да только это были замечания, основанные на принципиально другом образе морали.

15 Gert B. Op. cit. P. 177.

ращается к альтруизму, добавлял он, "когда охладела и омертвела любовь"¹⁶. Иными словами, альтруизм отвергается христиански ориентированным мыслителем как абстрактный, формальный, социально-практически задаваемый нравственный принцип, чреватый гордыней и самомнением. Любовь же, заповеданная свыше, непосредственна как отношение к человеку, неформализованна как нравственный принцип, и во внутреннем опыте человека опосредована не рассуждением, а смирением и аскетической устремленностью к Богу.

Вполне разделяя этические установки христианской критики утилитарианского альтруизма, я, тем не менее, не склонен отвергать сам термин "альтруизм" и, как это следует из названия данной главы, обозначаю им моральные позиции и этические концепции, в основе которых лежит принцип милосердной любви. Тем более, что действительное содержание альтруизма, как и других моральных принципов, раскрывается не в критическом переборе различных формулировок и их доктринальных толкований (хотя и это представляет несомненный интерес), а в анализе практических отношений между людьми и тех коллизий, которые возникают при осуществлении этого принципа - в милосердии, в благодеянии, в солидарности или братском единении с людьми.

В критике утилитарианского понимания альтруизма высвечивается существенная черта любви как милосердия, любви-агапе: она доброжелательна и отнюдь не обязательно имеет в виду содействие конкретным интересам другого человека. Содействие именно интересам другого человека никак не может быть нравственным требованием, поскольку интересы по своему содержанию разнообразны: и невинны, и прямо благи, но и безнравственны. Ясно, что злой и мстительный человек или сластолюбец, или горький пьяница, - находят удо-

¹⁶ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 473.

вольствие и реализацию своего интереса в действиях по сути своей безнравственных. Содействие их интересам будет ничем иным, как потворствованием их безнравственности. Именно это имел в виду, В.С.Соловьев отмечал, что альтруизм заключается не в сочувствии, не в сорадовании, но в сострадании¹⁷. И сластолюбец, и пьяница, и даже злобный человек может быть объектом сострадания, поскольку и сладострастие, и пьянство, и даже злоба объективно представляют собой, пусть и не осознаваемое, страдание человека. Доброжелательность, выражаемая в первую очередь в сострадании, в жалости, и обращена к человеку, а не к его интересам.

В этом любовь-агарс отличается от любви-егос, что понимали уже античные философы, и что было воспринято от них и раннехристианскими мыслителями, и Фомой, и неоплатониками позднего Возрождения. Мы желаем добра многим, утверждал устами одного из своих героев Дж.Бруно, поскольку мы хотим, чтобы они были умными и справедливыми, однако мы не можем их всех любить (то есть испытывать к ним влечение), поскольку не все из них умны и справедливы. Правда, для неоплатоника Бруно совсем безусловна была универсальность доброжелательности¹⁸. Она рассматривалась как одна из эмоций человека, но не вменяемая моралью норма отношения к другому человеку.

Конечно, любовь любого вида предполагает эмоциональность отношения к любимому, будь то близкий или ближний. Причем любовь любого вида представляет собой чувство единения с другим человеком, желание соединиться с ним. Это относится к агарс, так же, как к егос или *phylia*. Но если в последних двух в большей или меньшей мере может прослеживаться эгоизм, то агарс, милосердная любовь

¹⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 155.

¹⁸ Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 57-58.

принципиально антиэгоистична и, вместе с тем, эмоциональна, сердечна.

Понять этот характер милосердной любви действительно невозможно, оставаясь на позициях эмпиризма или рационалистического социологизма. И.Кант, которого нельзя заподозрить ни в одном и ни в другом, как известно, не мог принять любовь в качестве основополагающего принципа морали именно в силу того, что любовь эмоциональна и уже потому неподвластна воле человека (к позиции Канта мы вернемся чуть ниже). А.Шопенгауэр объяснял универсальность и эмоциональность этого отношения способностью человека к непосредственному познанию другого, на основе которого человек оказывается способным к отождествлению себя с другим, преодолению изначальной обособленности между Я и Ты и к почти инстинктивному участию в чужом страдании. В этом Шопенгауэр готов разойтись с христианской этикой и заповеди "Возлюби ближнего своего, как самого себя" противопоставляет свое требование: *"Познай в своем ближнем по истине и на деле самого себя, и в далеком тебе познай опять-таки то же"*¹⁹. В полемике с ним, В.С.Соловьев, исходя из того, что сострадание, или жалость, является не исключительным, но одним из источников нравственности, подчеркивал, что коренится оно в естественной солидарности, первичным образом проявляющейся в материнском инстинкте, который встречается уже у животных. В более широком плане солидарность характеризует жизнь в целом, ибо "живые существа связаны между собою совместностью бытия и единством происхождения, все суть части и порождения одной

¹⁹ Шопенгауэр А. Новые паралипомены // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 411. Именно формулировки такого рода позволили Швейцеру указать на то, что у Шопенгауэра, так же, как в брахманизме и в буддизме, сострадание носит во многом теоретический (в смысле *бездеятельный*) характер.

общей матери - природы²⁰. Обусловленная естественными характеристиками жизни, способность к состраданию имеет, вместе с тем, трансцендентный источник, а именно, Царство Божие, которое, по Соловьеву, собственно, и определяет действительность нравственного порядка.

Антитетичность двух подходов к источнику и природе альтруизма кажется непреодолимой на уровне самой антитезы, заданной учением Шопенгауэра и учением Соловьева. Однако при учете материалистской предпосылки нравственности потребность человека в сострадании, в выражении сострадания, в единении с другим человеком, о чем говорил Соловьев, с одной стороны, и действительная отчужденность между людьми, противостояние Я и Ты близких и ближних, и преодоление этого противостояния в альтруистическом отношении к другому, о чем говорил Шопенгауэр, - вполне сочленимы: материнская забота обуславливает первоначальный опыт человека и формирует его потребность в определенном стандарте в отношениях с людьми, но сам тип межчеловеческой связи, задаваемый материнством, обобщен в культурном опыте, и как таковой вменяется человеку, независимо от того, в какой степени он знаком с этим типом отношения или освоил его лично, или насколько он испытывает естественную потребность в нем.

В этом смысле сострадание (милосердие) как нравственное отношение опосредовано определенными психологическими и гносеологическими механизмами познания, признания другого человека, отождествления с ним и т.д. Одним из первых на них обратил внимание и описал Аристотель²¹. Во многом перекликаются с аристотелевскими рассуждениями о сострадании три

²⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 160.

²¹ См.: Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 88-89.

правила жалости, сформулированные Ж.-Ж.Руссо²². Без сомнения, знание психологических и гносеологических механизмов сострадания, как и других нравственных отношений, непременно при разработке прагматики морали, хотя очевидно, что не они определяют природу сострадания и, шире, морали.

2. Справедливость и любовь

Мы помним, что в новозаветных текстах заповедь любви предлагалась в качестве фундаментальной и универсальной заповеди, содержащей в себе и требования моисеевых заповедей. Надо сказать, этот взгляд сохраняется и в ряде современных работ по моральной теологии. Однако уже в паулинизме зарождается и развивается понимание глубокого различия между Законом Моисея и Заповедью Любви. Это различие у ап. Павла внешне имеет чисто теологический характер: Закон был дан людям не самим Богом, а ангелами (потому и понадобился Моисей: *Один* мог бы передать Закон *многим* и без посредников, а вот для передачи Закона от *многих* к *многим* потребовался посредник); смерть же Христа сделала Закон недействительным - Бог через Христа освободил людей от клятвы Закона ангелов (Гал. 4:1-5), и Павел рассматривал это как первый признак наступления Царства Мессии. И в позднесиудейских апокалипсисах предполагалось, что Закон потеряет свою силу в грядущем Царстве, где не будет существовать зла (этот взгляд существенно отличался от ветхозаветных представлений о Царстве Божиим, в котором сверхприродные люди под руководством то ли Моисея, то ли самого Господа Бога изучают Тору). Но Павел привносит в это различие и существенное этическое содержание, а именно то, что по Заповеди Христовой от человека тре-

²² См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. М., 1896. С. 301,303.

буется не скрупулезное соблюдение правил, нередко формальных, которые установлены Законом, - а праведность, покоящаяся на непосредственном движении души, и зове сердца²³.

Этический аспект различения Декалога и заповеди любви был воспринят в новоевропейской мысли, которая перенесла эту проблему в социально-философский контекст. Один из первых опытов ее рассмотрения встречаем у Гоббса. Моисей, подчеркивал Гоббс, установил закон, который можно назвать законом справедливости, и он объемлет все прочие законы. Этот закон предписывает каждому признавать те же права, которые он хочет для самого себя; заповеди Декалога запрещают вторгаться в жизнь других людей и предполагают уничтожение права всех на все. В рамках гоббсовой концепции развития общества Декалог соответствует преодолению естественного состояния, он и представляет собой заключенный *общественный договор*. Заповедь же любви, по Гоббсу, носит не ограничивающий, а раскрепощающий характер, она требует от человека позволять другому "все то, что мы сами хотим, чтобы было позволено нам самим"²⁴. Гоббс, очевидно, сохраняет и для заповеди любви социальный контекст рассуждения: пересказывая заповедь словами золотого правила, указывая на равенство и эквивалентность, требуемые этой заповедью, он тем самым истолковывает ее как стандарт отношений в обществе. (Как мы видели, хотя в формуле заповеди и содержится определенное соотнесение со стереотипом эгоистического сознания, милосердная любовь осуществляет себя не по стандарту). Но такое соотнесение справедливости и заповеди любви, пусть даже понятой как золотое правило, оказало значительное влияние на последующее развитие европейской этико-социальной мысли. Один из отдаленных результатов

²³ О различии Закона и Любви в паулинизме, см.: Швейцер А. Мистика ап. Павла. С. 267, 359, 360, 370-371, 427.

²⁴ Гоббс Т. О гражданине. С. 324.

этого влияния прослеживается в определении справедливости, даваемом Пруденом: *"Уважай ближнего, как самого себя, даже если ты не можешь его любить, и не допускай, чтобы его также, как и тебя самого, не уважали"*²⁵.

Эту соотнесенность с золотым правилом, правда, не любви, а жалости как чувства и альтруизма как принципа сохранял и В.С.Соловьев. Конечно, это связано с тем, что он рассматривал альтруизм (жалость, сострадание) как один из фундаментальных фактов нравственности, любовь же, для него, обнаруживается в одухотворенности альтруизма благоговением к высшему нравственному началу, к Богу. Но как общее правило, или принцип, альтруизм, по Соловьеву, расчленяется на два частных правила: *отрицательное* - "не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других", и *положительное* - "делай другому все то, чего сам хотел бы от других"²⁶, которые он называл соответственно правилом справедливости и правилом милосердия. Хотя различия между этими правилами, безусловно, имеются, Соловьев не видел оснований их противопоставлять. И дело не в том, что они представляют собой разные стороны одного и того же принципа, их нераздельность обусловлена предполагаемой Соловьевым цельностью внутреннего опыта, и вместе с тем, этой нераздельностью задается "основание для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества"²⁷. Соловьев развивал взгляд, близкий Шопенгауэру, для которого справедливость и человеколюбие были основными нравственными добродетелями. При этом справедливость, по Шопенгауэру, противостоит эгоизму, а человеколюбие - зложелательству, или нена-

²⁵ Цит. по: Кропоткин П.А. Этика. С. 205. Та же мысль была выражена уже в наше время К.С.Льюисом в норме учтивости и вежливости: "Не предпочитай себя" (Льюис К.С. Любовь. С. 225).

²⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 168.

²⁷ Там же. С. 169.

вистничеству. Соответственно чужое страдание оказывает влияние на мотивы человека двояким образом: во-первых, противодействуя его эгоизму, удерживая его от причинения страдания другому, и, во-вторых, вызывая сострадание, страдание другого побуждает человека к деятельной помощи²⁸.

Близкой позиции придерживался в этом вопросе и П.Д.Юркевич. Предполагая различные уровни нравственности, он считал, что человек обращается к требованиям *справедливости*, когда сталкиваются противоположные желания и интересы людей, и эти требования указывают ему, "когда его желания незаконны, где и когда они противоречат благу ближнего и благу общего"²⁹. Более высокий нравственный уровень задается *заповедью любви*: она внушает человеку не сопоставлять сталкивающиеся желания и интересы, а "жертвовать своими личными выгодами для блага других, для блага общего"³⁰.

Мыслитель совершенно иных мировоззренческих установок, чем Соловьев или Юркевич, П.А.Кропоткин, также различая справедливость и великодушие, видел, вместе с тем, что именно *справедливость* выражается в золотом правиле, взятом в положительной или отрицательной форме. При этом требование справедливости обязательно, *великодушие* же только желательно и, безразличное к соображениям взаимности, равенства, сбалансированности, повелевает: "Смело давай другому, не учитывая, что ты получишь взамен"³¹.

Наконец, наиболее четкие и строгие дистинкции установил Гегель, обратив внимание на то что "более высокий дух примиренности", провозглашенный в Нагорной проповеди, не просто противопоставляется Хри-

28 Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 194,205.

29 Юркевич П.Д. Мир с ближними как условие христианского общежития // Указ. изд. С. 350.

30 Там же.

31 Кропоткин П.А. Этика. С. 183.

стом Моисеевым заповедям или противодействует им, но делает их совершенно излишними. В Декалоге дан именно закон, всеобщий закон, который оказывается необходимым в силу "разделения, обиды", обособленности между людьми. Нагорная проповедь задает иной порядок жизни, который бесконечно разнообразнее Моисеевых законов и потому уже не может быть выражен в специфической для законов форме всеобщности. Дух примиренности утверждает "богатство живых связей, пусть даже с немногими индивидуумами"³², чего нельзя найти в Декалоге.

Это развитие идеи разделенности справедливости и милосердия (не важно, как хронологически оно протекало) весьма знаменательно, и его результаты позволяют сделать вывод, который высказывался мною выше в других контекстах: хотя милосердная любовь представляет собой высшее моральное требование, непосредственным образом задает человеку идеал и в этом смысле универсальна, она отнюдь не может рассматриваться в качестве требования, исполнение которого всегда ожидается от человека. В действительных отношениях между людьми как членами сообщества милосердная любовь является лишь рекомендуемым требованием, между тем как справедливость - непреложным. Уточняя этот вывод, можно сказать, что заповедь любви вменяется человеку, однако он сам вправе требовать от других лишь справедливости и не более того. Как это видно из рассуждения Гегеля, принцип справедливости утверждается обычным, если не сказать рутинным, порядком цивилизованного

³² Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1975. Т. I. С. 110, 112-113. В свете данной историко-философской традиции становятся понятными и высказывания Н.А.Бердяева о противопоставленности христианского откровения благодати, свободы, творчества и любви - подзаконной морали, утилитарности, общеобязательности (См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 460, 476-478).

общества, - заповедь же любви базируется на совершенно особом типе межчеловеческих отношений, в которых ценности взаимопонимания, милосердия, человечности претворяются в живые узы людей.

3. Долг и любовь

В истории моральной философии достаточность любви как этического принципа, тем более фундаментального, ставилась под сомнение разными мыслителями. И.Кант, Г.Сиджвик, Ф.М.Достоевский, В.С.Соловьев, исходя из различных метафизических оснований, высказывали схожие в своей основе суждения о том, что любовь, как ее ни специфицировать в отношении чувственной любви, все-таки остается чувством, то есть субъективным и как правило не поддающимся сознательной регуляции феноменом.

Различие Соловьевым жалости и альтруизма как чувства и принципа (которое уже упоминалось) определялось во многом стремлением перевести жалость в этический контекст. Жалость, или сострадание, как чувство дано, по Соловьеву, изначально. Соотнесение чувства с принципом позволяло привнести в анализ феномена элемент должностования, необходимо предполагаемый этикой. Тем не менее сострадание не перестает быть состраданием, то есть эмоциональным отношением.

Более решительным и последовательным в этом вопросе был, конечно, И.Кант. Собственно говоря, Кант и указал на проблему: если мы принимаем долг как исключительный мотив нравственных деяний, то мы не можем признать в качестве такового любовь. Кант говорит о симпатии или о "благонравной склонности сострадания", по всей видимости имея в виду англо-шотландские теории морального чувства, с которыми он остро полемизировал из-за приверженности их авторов тезису об интуитивном характере морального познания и опре-

деляющей роли эмоций (благожелательности, симпатии) в моральной мотивации. В этих рамках Кант и решал данную проблему, которая заключается в том, что благорасположение, сколь сильно оно ни было развито у человека, отнюдь не обязательно согласуется с принятыми человеком на себя обязательствами. Для отдельного человека оно может стать принципом и тем самым быть возведенным в долг, но тогда и надо говорить о долге, а не о чувстве. К тому же добросердечие, по Канту, именно в силу того, что оно представляет собой желание, эмоцию, не может быть деятельным, активным началом в поступках человека, а значит и считаться добродетелью, то есть действительным универсальным мотивом человеческих действий³³. В поздних работах Кант более определенно противопоставил долг - любви, которая, как и моральное чувство, совесть или самоуважение, представляет собой субъективное условие моральности. Любовь представляет собой дело ощущения, нельзя любить из желания любить или из долга любить. В отличие от любви, бескорыстное благоволение (которое, говорит Кант, неоправданно называют "любовью") может быть подчинено закону долга. Более того, "*делать* добро другим людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет"; благодеяние в отношении некоторого человека может пробудить любовь к нему, может пробудить "человеколюбие (как навык склонности к благодеянию вообще)"³⁴. Но это, в контексте кантовских рассуждений уже иной вопрос, относящийся не к метафизике, а к психологии нравственности.

Приведенные концептуальные соображения имели для Канта определяющее значение в предпочтении долга любви, и вряд ли дело заключалось в том, что Канту, как это предположил ЭДюркгейм, просто не удалось обо-

33 См.: Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч. Т. 2. С. 137.

34 Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 4, ч. 2. С. 337.

сноваً обязанность милосердия через категорический императив. Скорее всего, Дюркгейм исходил из того содержания категорического императива, которое связывается с универсализуемостью нравственных максим. Однако если разобраться в содержании всех трех "формул" категорического императива, то первая - "Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она могла стать всеобщим законом"³⁵ - устанавливающая универсализуемость нравственных максим, действительно в своеобразной - "сильной" версии воспроизводит золотое правило и связана с заповедью любви довольно опосредствованно. Но вторая "формула", представляющая практический императив - "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству"³⁶ - как раз утверждает необходимость относиться к другому не только по такому же стандарту, по которому человек относится к самому себе, но как к ценности самой по себе. То есть по своему нормативно-этическому содержанию практический императив тождествен именно заповеди любви. Так что Кант отвергал этику любви в качестве философского основания учения о нравственности, то есть отвергал с метафизических, а не этических позиций. Апелляции к любви (милосердию, благожелательности, состраданию и т.п.) Кант считал неуместными в рассуждении об основе и природе морали, характере моральной мотивации. Но если мы зададимся вопросом о нормативном содержании моральной философии Канта (вопросом, который почти не возникает при обсуждениях кантовского морального учения), то мы обнаружим, что этика любви является одним из основных его контрапунктов.

³⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 260.

³⁶ Там же. С. 270.

К вопросу о соотношении любви и долга, правда, не в философско-этическом, а в психологическом его ракурсе, обратился и Ф.М.Достоевский: любовь заповедуется как путь нравственного самоосуществления человека, но как пройти по этому пути, если человек, которого надо "по морали" любить, не вызывает, да и не может вызвать симпатии, не станет ли "заказанная долгом любовь" возможной лишь на основе "надрыва лжи" или "натащенной на себя эпитимии"? На этот риторический для Ивана Карамазова вопрос Алеша пытается дать ответ: необходим опыт милосердной любви³⁷. Но это ответ по учению; совесть же чаще подсказывает человеку другое, вот ведь и смиренный Алеша Карамазов в негодовании потребовал смерти для детоубийцы. Так что Достоевский как будто подсказывает ответ, противоположный кантову: любовь, или, как говорит сам Достоевский, *сердце* представляет собой метафизическую основу нравственности, без милосердия и сострадания нравственность невозможна. А вот то, как человек проявит любовь в деятельной помощи ближнему, действительно зависит от его опыта, от мудрости сердца. Здесь и проявится, чем является любовь для человека - формой деятельного и заботливого отношения к другому или чувством, в котором он в данной ситуации самореализуется. Если брать эту вторую возможность "сентиментального" проявления любви, то она, конечно, не объединяет, а разъединяет людей. Если человек видит в милосердии лишь свое переживание, сострадание, этический принцип, а другого человека как нуждающегося, как объекта милосердия забывает, то от любви в самом деле ничего, кроме эмоции, а значит, кроме себя-любия, не остается³⁸.

37 Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1991. Т. 9. С. 266.

38 Подобные аргументы выдвигал, впрочем, по существу не во всем справедливо, против Л.Н.Толстого И.А.Ильин (См.: Ильин И.А. О

Таким образом, как видим, в проблеме соотношения заповеди любви и веления долга есть несколько уровней: первый - это уровень этико-философский, или метафизический, в пределах которого рассуждение касается природы и "механизмов" нравственности. Другой уровень - аксиологический, на котором речь идет о ценностном обосновании моральных деяний, о конечном основании нравственности. Третий - психологический, раскрывающий мотивы конкретных поступков. Четвертый - технический, или прагматический, связанный с вопросами практического осуществления нравственных принципов и личных установок личности. Так, Алеша Карамазов, помня наставления старца Зосимы, знает, что к человеку, каким бы он ни был, следует относиться сердечно, доброжелательно, с любовью; он знает, что необходимо подготовить себя к деятельной любви. Но уже в этом знании долженствование играет важную роль: "механика" и "психика" человеческих отношений провоцируют реакции и поступки, которые не соответствуют тому образу отношений, который предполагается заповедью любви, необходимо волевое усилие, чтобы вопреки социальной и психической "механике" человеческих отношений реализовать выбранные цели согласно добродетели. Когда действие требует моральной и психологической подготовки, гарантирующей его успешность, само сознание необходимости такой подготовки и ее проведение выводят долженствовательный элемент на первый план. Вопрос, который решал Кант, по сути дела был вопрос о соотношении не долга и любви, а долга и склонности. Ведь в любви он брал лишь формальную сторону, ее психологическую форму. Надо отметить, что и сторонники "философии сердца", выдвигая "голос чувства" против "холодного сознания долга", принимают во внимание именно формальные, функциональные пока-

сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 50-51).

затели нравственности. Между тем, достаточно обратиться к содержанию нравственности, а именно к тому, что вменяется человеку нравственными требованиями, как станет очевидным, что а) вопреки тому, что утверждает рационалистическая этика, идея долга скудна в нормативном плане; б) вопреки тому, что утверждает "этика сердца", идея долга скудна лишь в нормативном плане. Но "технически" заповедь любви может реализовываться на основе как долга, так и "натащенной на себя эпитимии", так и по склонности, и из непосредственного сострадания. В любом случае, пусть по-разному, но реализовываться будет именно заповедь любви.

4. Критика

В отличие от Канта и других моральных философов, которые развивали метафизическую или психологическую критику принципа любви, Ф.Ницше выступил с *этической* критикой новозаветной заповеди. Это была даже не критика, но резкое отвержение заповеди любви и всех вытекающих из нее добродетелей как порожденных малодушием человека, его хитростью, его рабством. Что Ницше имел в виду? Заповедь любви, считал он, изначально была ничем иным, как "восстанием рабов в морали" и выражением ненависти, которую испытывал "жреческий народ" против аристократии и богатства. Впрочем, "мораль", "доброта", "справедливость", "сострадание", по Ницше, ничего, кроме слабости духа и не могут предполагать³⁹.

Удивительно, но взгляд, кощунственный в порядке этического рассуждения, оказывается таковым именно в этом, если не только в этом, контексте, и вполне естествен с другой, а именно, *героической* точки зрения. Но можно сказать, что это и обычная точка зрения. Схожее суждение, правда, высказанное мимоходом и по поводу

³⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 121.

отношения государства к людям, можно встретить у Аристотеля: не отвечая злом на зло, политики обнаруживают свое рабство⁴⁰. Это - не дохристианский, но просто политический, социально-здоровый взгляд на вещи. Его высказывали Н.Макиавелли, Т.Гоббс, Гольбах, Ж.Мелье. Последний, например, рассматривал заповедь любви к врагам как одно из трех основных заблуждений христианской морали⁴¹; логика его была очевидной, и вполне проясняющей суждение Аристотеля: не оказывая сопротивления несправедливости и злу, человек проявляет пассивность, слабость, страх, готовность подчиниться злу; давая же отпор несправедливости, он обнаруживает свое мужество, свою независимость. Зло агрессивно, и значит сопротивление не может быть иным, как проявляющим силу. Возможно, Ницше первым выразил эту точку зрения не только последовательно, но и ярко, убедительно. И влиянием Ницше можно объяснить ее распространенность с конца XIX и до середины XX вв. Не менее страстно утверждал ее И.А.Ильин⁴²; ее отголоски можно встретить у Бердяева. Интересно понять истоки такого восприятия и такой интерпретации заповеди любви. То ли чисто психологически сострадательное и милосердное отношение к людям воспринимается как выражение слабости, пассивности; то ли такое восприятие блокирует понимание важнейшей нравственной заповеди как заповеди именно *активной любви*; то ли нигилистическая критика не желает пропустить разницы между заповедью любви как та-

⁴⁰ Аристотель. *Этика* к Никомаху. С. 155.

⁴¹ См.: Мелье Ж. *Завещание*. М., 1954. Т. 2. С. 148-153.

⁴² "Любовь', исповедуемая и проповедуемая умиленными моралистами, оказывается состоянием безвольным или 'пассивно-волевым' <...> Такая безвольная любовь не есть уже активная эмоция <...> В качестве безвольного настроения эта любовь - сентиментальна; а в качестве беспредметного настроения эта любовь - бесцельна: она не несет в себе ни духовного задания, ни духовной ответственности." (Ильин И.А. *О сопротивлении злу силою*. С. 48).

ковой и теми ее крайними интерпретациями, из которых вытекает, что следует терпеть насилие, не давать отпор притеснителю и не останавливать руку убийцы. Как ниже будет показано, XX век внес радикальные коррективы в логику "героической" этики и показал возможность такого социально-нравственного опыта, в котором непротивление злу *силою* не означает пассивности и потворствования злу, а может быть и наоборот, требует еще большего мужества. Но для того, чтобы этот опыт стал возможным, необходимо было понять, что сопротивление не обязательно предполагает воинственность, а неприменение физической силы не означает трусости или слабости.

Однако Ницше не просто воспроизвел уже известную позицию. Рассуждая о том, что любовь проповедуют слабые и хитрые, Ницше предлагал новую, как он считал, точку зрения на мораль - мораль самобытной личности, сильной индивидуальности. Ведь для Ницше христианские добродетели представляли собой всего лишь мораль благоразумия, а в "доброте" и "праведности" он не желал видеть ничего, кроме лояльности и конформизма; с помощью любви, говорил он, люди пытаются перескочить через зависть, но одновременно и закабалить других; в мнимой "любви к ближнему" всегда легко увидеть любовь к самим себе, к своим ставшим обычными слабостям. Мораль же, по Ницше, должна устремлять человека в будущее, побуждать его к переустройству мира. Для этого человек должен отказаться от любви к ближнему как к бренному, обыденному и возлюбить дальнее и будущее как совершенное, высшее. "Выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам", - говорит Заратустра⁴³. Под "призраками" имеются в виду принципы, идеалы. Человек должен проявить свою силу, волю, самостоятельность, героически реализовать себя в своей

⁴³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 43.

устремленности к будущему. Этой устремленностью, преодолением и уничтожением себя во имя утверждения *сверхчеловека* и ценен конкретный человек.

Отсюда ясно, почему Ницше был так понятен революционному сознанию. Другое дело, что никакая революционная организация, разделяя ницшеанскую установку на радикальное преодоление настоящего во имя совершенного будущего, не стала бы принимать ницшеанский героический индивидуализм, и, отбрасывая любую существующую мораль как мещанство, не согласилась бы с идеей *сверхчеловека* как всеобщим идеалом. Сопоставление различных революционных доктрин показывает, что радикальный критицизм и нигилизм в отношении существующих порядков так или иначе всегда сочетается с глубоким пренебрежением к добродетелям смирения, сострадания, милосердия, а в конечном счете к человеку - не как к "*сверхчеловеку*", "*новому человеку*", а как к ныне живущим людям. Необходимость революционного преобразования общества обосновывается благом людей, однако сами эти люди с началом революционных преобразований рассматриваются как один из компонентов существующего общества, который допустимо, а то и должно преодолеть.

Впрочем, решительно обозначив антитезу "*любви к ближнему*" и "*любви к дальнему*" Ницше поставил очень важную этическую проблему: как в любви к другому избежать потакания его слабостям и порокам, как сохранить верность высшим моральным убеждениям в отношениях с другими людьми и как, таким образом, соединить универсальные принципы с поступками в отношении конкретных людей. Эта проблема была обозначена уже самой формулой высшей христианской заповеди, и если рационализировать эту проблему, то она будет заключаться в следующем: *следует ли творить добро для другого или творить добро во имя добра? следует ли только любить ближних или в любви к ближним стремиться к осуществлению идеала совершенства?* Чтобы

ответить на эти вопросы, рассмотрим саму заповедь любви и смысл ее внутренне двойного требования.

5. Заповедь любви

Важно отметить, что хотя заповедь любви как таковая формируется в христианской религии, по своему этическому содержанию она не является собственно христианской. Другое дело, что в христианстве любовь получила особый статус и особое толкование, она стала рассматриваться как путь соединения человека с Богом и с человеком, причем с Богом – через человека и с человеком – через Бога⁴⁴. С этической точки зрения, эта заповедь не является и собственно религиозной, хотя непонимающая атеистическая критика этой заповеди отталкивается именно от ее религиозного содержания: какова, мол, цена любви к ближнему, если эта любовь оправдывается любовью к Богу, если конкретный человек оказывается достойным любви лишь через любовь к Богу?

Беспристрастный анализ заповеди показывает, что она отнюдь не отворачивает человека от других людей, от действительности. Правда, в Новом Завете говорится: "Не любите мира, ни всего, что в мире" (1 Ин. 2:15), и это повеление, конечно, может быть абсолютизировано сверх-пиетистским сознанием. Но ведь его смысл, подтверждаемый текстами Библии же, совсем иной: не любите низменного, плотского, суеты и тщеславия; но воз-

⁴⁴ На это указывал Б.П.Вышеславцев: в христианстве посредством любви устанавливается мистическая связь между одной индивидуальностью и другою, перекидывается "мост над двумя безднами"; в отличие от христианства, буддизм утверждает любовь как тождество "двух страдающих самостей, одинаково страдающих и потому сострадающих. Их индивидуальная противоположность и противостояние отрицаются" (*Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской индийской мистике // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 66*).

любите высшее, нравственное, духовное. Аппелляция к Богу в заповеди любви по своему нормативному содержанию этически вполне достоверна. В чистом виде альтруизм - это принцип приоритета другого человека, то есть это антиэгоистический принцип, и заповедь любви эту антиэгоистичность выдвигает на первый план: возлюби другого, *как самого себя*. Однако для обоснования морали недостаточно довольствоваться лишь этим акцентом заповеди - доброжелательность и благотворительность должны быть направлены на другого человека, не лишь осененные высшим принципом, они будут иметь нравственный смысл. Этим объясняется двойной характер, или сдвоенность заповеди любви⁴⁵.

В то же время, сама двоичность заповеди задает возможность различных акцентаций внутри ее содержания. Так "фундаменталистская" версия заповеди любви предполагает, что моральность человека обнаруживается в полной его отрешенности от земных дел, от себялюбия, от "утилитаризма". Возможность самой любви к человеку изначально предопределяется Божьей любовью к человеку, его милостью в отношении человека, она - результат божественного дара; без божественной любви не было бы у человека силы любить несимпатичных, чужих или врагов. Именно любовь к Богу располагает человека к добру и служит опорой его добродетели, возвышает все человеческие устремления до божественной высоты. Поэтому вплоть до XIX в. ортодоксальные богословы видели в естественной любви

⁴⁵ В евангелистике не раз указывалось на характерную деталь: Христа не спрашивали о второй заповеди, но он сам указал на нее (Мф.37-40), и притча о добром самаритянине, рассказанная Христом, призвана была, в частности, показать, что любовь к человеку есть лишь видоизменная любовь к Богу (См.: *A Bible Commentary for Today*. P. 1242; *Fenton J.C. The Gospel of St. Matthew*. N. Y., 1963. P. 356).

человека возможное препятствие религиозному чувству, а в любимом - соперника Богу⁴⁶.

Такая позиция чревата ригоризмом в отношении людей: отрешенность от мира в устремленности к Богу, или к совершенству чревата равнодушием и горделивым упованием на то, что любовь к Богу и просветленность как будто освобождают нас от специальной заботы о человеке. Возможность такой позиции осознавалась всегда. Именно против нее предостерегал новозаветный мыслитель: "Кто говорит: 'Я люблю Бога', а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?" (1 Ин. 4:20). Именно эта позиция без каких-либо моралистических соотнесений представлена в гетевском Фаусте. Герой знаменитой поэмы оказался готовым на крайность: он вступил в союз с дьяволом ради осуществления вожделенной цели - познания законов природы, обретения власти над ними и употребления этой власти во имя блага людей. И он прошел почти полностью избранный путь. Последнее, что как будто мешало исполнению замысла, это чета стариков, живущих у маяка и ветхой часовенки в том месте, где должно было пройти, по замыслу Фауста, завершающее строительство. Они погибают, почти случайно (при сопротивлении выселению), но ослепший Фауст уже не замечает случайной потери, ему мнится, что он близок к цели, он полон торжества и тем самым дает Мефистофелю решающий шанс для овладения своей душой. Устремленность к высшей цели, к идеалу без заботы о ближних, по простой мысли Гёте, чревата падением.

"Фундаменталистской" версии противостоит прагматическая, или утилитаристская трактовка заповеди любви, согласно которой добродетель и благотворительность ценны сами по себе, независимо от того, в силу каких мотивов они были совершены. Однако этическая

⁴⁶ См.: Люис К.С. Любовь. С. 253.

рефлексия показывает, что милосердие невозможно или бессмысленно при отсутствии принципиальных намерений. И дело не только в том, что мораль, в особенности мораль любви, не укладывается в рамки обычного порядка человеческих отношений, - необходимо сознательное усилие, направленное на содействие благу другого человека, и этим усилием обычный, то есть рутинный, обыденный порядок вещей разрушается. Иными словами, любовь к человеку покоится на некоторых трансцендентных основаниях, не важно, как эти основания осознаются. К примеру, В.Г.Белинский считал, что любовь к человеку покоится на любви к человечеству⁴⁷, Ф.М.Достоевский говорил о необходимости "совместной веры в бессмертие души человеческой"⁴⁸, К.Н.Леонтьев видел это основание в "особых, определенных в одно и то же время вещественных и мистических, так сказать, предметах веры"⁴⁹, а Н.А.Бердяев говорил о необходимости подчинения человеком себя сверхчеловеческому, осуществлению трансцендентных заданий истории⁵⁰. Именно поэтому сама любовь и казалась загадочной, мистичной по своему источнику:

И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать...
(Ф.И.Тютчев)

⁴⁷ Белинский В.Г. Опыт системы нравственной философии: Соч. мгра А.Дроздова // Белинский В.Г. Полн. соб. соч. М., 1953. Т. 2. С. 250.

⁴⁸ Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1876-1877 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Л., 1982. Т. 24. С. 309.

⁴⁹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви: По поводу речи Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике. С. 420.

⁵⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 142-143.

Как уже говорилось, действительное пространство милосердия обнаруживается в практических отношениях между людьми. Здесь мы сталкиваемся с фактом, что в реальных отношениях возникают ситуации, в которых добро творится не столько во имя идеала, принципиально или из чувства долга, сколько из эгоистических побуждений, из желания заслужить уважение, понравиться, развлечься, получить поддержку, установить связи и т.п. Это ситуации, в которых уместно говорить о *мнимом благодеянии*. Существует мнение, что благодеяние всегда мнимо, что оно - результат нашего непонимания действительных причин поведения. Так считал, например, Гольбах, для которого понятие "бескорыстный поступок" было всего лишь логической ошибкой, ибо природа человека такова, что в каждом действии человек преследует свой себялюбивый интерес. Другое дело, что мы с позиций своего собственного понимания блага не можем понять корысть другого человека, мы не видим никакой ценности в тех предметах и лицах, которые составляют его интерес и в отношении которых он совершает якобы благодеяние. Гольбах, конечно, циничен, но и трезв в известной степени. Внимательное наблюдение за отношениями людей показывает, что нередко поступки, которые совершаются как будто из доброжелательных побуждений, оказываются на самом деле эгоистичными.

Можно выделить несколько типов мнимого благодеяния.

Во-первых, это доброжелательность, так сказать, *апробационного* порядка. Она выражается в надежде на одобрение и благодарность других. Позитивная санкция милосердного поступка со стороны общественного мнения является его единственным мотивом. Но как только оказывается, что поступок, совершаемый ради одобрения, может остаться незамеченным, непонятым, непри-

нятым, от готовности творить добро не остается и следа. Психология апробационизма такова, что человек уже не мыслит своей нормальной успешной деятельности без постоянного подкрепления одобрением. Тицеславное сознание еще и экстравертно: раз меня знают, раз меня видят, значит я должен соответствовать - не отступать от известного образца. Апробативное поведение обнаруживается и в противоположных по направленности поступках, единственным мотивом которых является намерение не проштрафиться. Человек принимает фундаментальную норму любого общежития - помогать другим в несчастье, понимая, что нарушение этой нормы влечет осуждение; он исполняет норму главным образом потому, что не желает натолкнуться на осуждение⁵¹. Внешне добродетельное деяние оказывается сориентированным не на того, кому оно по своему видимому содержанию предназначается, а на того, кто может его оценить.

Во-вторых, особая форма себялюбивого благодеяния связана с описанной выше *разумно-эгоистической* позицией в нравственности. Явно подразумевая, что совершение блага другому является средством достижения собственного блага, она, как правило, обнаруживает себя в рафинированном виде: страдание других людей вызывает страдание в моей душе; я сострадаю страдающим не только из симпатии к ним, но и из антипатии к страданию, из желания не страдать, из желания быть счастливым. Очевидно, что в себялюбивом сострадании объектом моей заботы оказывается не другой, а я сам, во всяком случае, другой лишь в той мере, в какой это необходимо для моего счастья. Эта позиция (как рационально отстаиваемая позиция, а не как стихийно воз-

⁵¹ См. об этом: Darley J.M., Latane B. Norms and Normative Behavior. Field Studies of Social Interdependence // Altruism and Helping Behavior. N. Y.; L., 1970. P. 83-84. В данной работе проблемы корыстного благодеяния, или помогающего поведения рассматриваются в рамках социально-психологической "теории подкрепления".

никающая в нравах) вызывает сомнение еще и потому, что она плохо согласуется с моральной позицией человека по существу. Только на взгляд неискушенного наблюдателя, человек тем более участлив к страданиям другого, чем более тонко он переживает свои собственные страдания. В действительности нередко встречаются люди, удивительно тонко чувствующие все, что касается их собственных интересов и одновременно поразительно глухие в отношении других. И это свойство нравственного характера обусловлено не равнодушием, не злонамеренностью, а именно неспособностью понять и почувствовать боль другого человека как свою собственную боль.

В-третьих - гедонистически-утилитаристское благодеяние, которое в отличие от апробативного и разумно-эгоистического благодеяния не апеллирует так или иначе к чужому интересу и однозначно эгоистично. Главной целью таких поступков является не благо другого человека, но явное или скрытое удовлетворение потребностей самого "благодетеля"⁵². Как это ни абсурдно звучит, помощь другому используется человеком как прикрытие его собственного стремления к развлечению и к благу. Гедонизм может просматриваться и в деяниях как будто бы моральных по своему содержанию. Другими словами, благодеяние совершается именно как деяние блага другому, и его единственная корысть заключается в том моральном удовлетворении, которое возникает благодаря сознанию исполненного долга, со-

52 Ср.: "Счастье 'ничтожнейшего превосходства', доставляемое всяческим благодеянием, умением быть полезным, нужным, предупредительным, служит неисчерпаемым средством утешения, которым по обыкновению пользуются физиологически-замороженные существа, допустив, что они хорошо проинструктированы на сей счет: в обратном случае они наносят вред друг другу, не переставая, разумеется, подчиняться тому же коренному инстинкту" (*Ницше Ф. К генеалогии морали: Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 503-504*).

верненного блага. Возвышенно-гедонистическая личность находит в исполнении заповеди утешение и облегчение совести. Она утешает себя творением добра. С утилитарианской точки зрения, определяющим в поведении такой личности является именно то, что добро творится, более того, сам факт, что человек, совершая благодеяние, достигает и собственного блага, требует еще выше оценить такое поведение. Однако по своему характеру, по внутренней логике моральный, так же, как эстетический или религиозный, гедонизм не менее эгоистичен, чем гедонизм чувственный. Собственно говоря, как мы видели, установка на удовольствие, пусть даже на возвышенное, и делает человека гедоником.

Благодеяние нередко стимулируется и потребностями быть любимым, находиться в центре внимания, надеждой на помощь со стороны других. Все это может вести к поступкам, являющимся для других людей благом, однако очевидно, что в мнимом благодеянии благо другого оказывается лишь дополнительной, но никак не основной характеристикой таких поступков. Благодеяние другому как залог будущего благодеяния себе уже не является благодеянием в собственном смысле этого слова и имеет более прозаическое название - услуга.

Простое перечисление различных видов мнимого, "эгоистического" благодеяния, то есть поведения, внешне направленного на благо другого человека, а по сути являющегося средством реализации интересов самого действующего лица, - во многом объясняет парадоксальный факт недоверия к открыто выражаемой доброжелательности, даже неприятия поступков, в которых она находит выражение. Не требуется специальной этической рефлексии, чтобы понять, что в мнимо-добродетельном поведении попирается добродетель, разрушается нравственность. Ведь протест вызывает не то, что кто-то желает удовлетворить свой личный, пусть даже корыстный интерес, пусть даже за счет другого, но то, что это желание упрятывается под маску добродетели.

Мораль представляет собой один из социокультурных механизмов установления и поддержания равенства. Это не социальное и не интерперсональное равенство. Мораль как бы воспроизводит "родовую одинаковость" людей, независимо от их общественных и индивидуальных различий. Но вместе с тем, в некоторых своих проявлениях, и благодеяние составляет одно из них, она практически выражается в таких действиях, которые явно или неявно вдохновлены принципом равенства и в его обычном, социально-индивидуальном, понимании. Правда, реализуется этот принцип специфически моральным способом. Милосердие в подлинном смысле этого слова предполагает предпочтение другого себе, хотя обычной справедливостью это отнюдь не требуется. Мнимое же благодеяние в большей или меньшей степени всегда замешано на пользовании; лицемерно совершая благодеяние, человек нарушает принцип "Никогда не предпочитай себя другому" и тем самым подрывает нравственную основу человеческих взаимоотношений даже тогда, когда мнимое благодеяние не затрагивает чьих-то социальных интересов.

Психологически благодеяние нередко воспринимается как выражение неравенства, как проявление превосходства того, кто совершает милосердный поступок. В психологическом плане может быть так оно и есть: благодеяние требует какой-то активности и, соответственно, принятие благодеяния предполагает некоторую пассивность от того, кто согласился быть его объектом. Расклад психологических ролей определенным образом соотносится и с социально-культурными стереотипами. Различие "активность - пассивность" совпадает или во всяком случае аналогично противоположности статусов: "доминирование - подчинение", "покровительство - служение", "старший - младший". Эта аналогичность не случайна: долгое время в истории человечества благодеяние рассматривалось как первый шаг к установлению определенного рода зависимости между дарителем и прини-

мающим дар. Заинтересованной в этой зависимости могла быть как одна, так и другая сторона; соответственно благодеяние могло навязываться, либо вымогаться. Понятно поэтому, что люди подчас отказываются от помощи не просто из недоверия, но и из гордости. Самолюбивый отказ от благодеяния из чувства гордости подкрепляется сознанием того, что люди, к чьей помощи я прибегаю, нуждаются во мне меньше, чем я в них, а то и вовсе не нуждаются, или того, что я, возможно, провоцирую благодеяние. С другой стороны, и человека, руководствующегося в своем поведении принципами милосердия, может беспокоить возможность обидеть или унижить своими действиями другого, сделать другого обязанным себе.

Так что коллизии милосердной любви обусловлены, с одной стороны, мнимым благодеянием как таковым, и отсюда вытекает критика этики любви, какую, например, мы встречаем у Ницше, а с другой - просто нравственной неподготовленностью человека к встрече с милосердием.

7. Критика филантропии

Особой формой воплощения благодеяния является благотворительность, или филантропия. Характер этой деятельности как по преимуществу социальной не сопоставим с благодеянием как отношением интер-индивидуальным. Однако принципы, лежащие в основе благотворительности, безусловно, коррелируют с нравственными критериями благодеяния (и мнимого благодеяния). Более того, сама эта деятельность расценивается общественным мнением как преимущественная сфера приложения нравственных усилий. И вместе с тем, именно благотворительность нередко оказывается предметом пристального внимания в плане ее соответствия нравственным нормам.

Благотворительность представляет традиционный объект социально-этической критики. В истории общественной мысли она велась с различных социальных, политических и философско-этических позиций, и если обобщить различные линии аргументации, направленные против филантропии, то можно выделить по крайней мере четыре типа критики благотворительной деятельности.

Наиболее радикальной следует признать *социалистическую* критику, одним из памятников которой можно считать эссе П.Лафарга "О благотворительности"⁵³. Ее суть можно выделить следующим положением: филантропия бессмысленна и безнравственна, поскольку она не исправляет, но только усугубляет положение бедных и обездоленных людей. Она является лишь респектабельным прикрытием эксплуататорской природы классово-антагонистического общества. В морально-психологическом же плане это - самообман нечистой совести эксплуататоров и обман ими эксплуатируемых. Наряду с этим обращается также внимание на то, что в капиталистическом обществе филантропия выступает разновидностью бизнеса, причем весьма выгодного, формой правления, воздействия на идеологию и массовое сознание.

Если отвлечься от нарочито классовой направленности этой критики и постараться выяснить ее рациональное содержание, то надо обратить внимание на следующее: во-первых, феномен благотворительности следует оценивать не сам по себе, а в контексте реальных отношений того общества, в котором он существует. Во-вторых, благотворительность в определенной мере выполняет компенсирующую функцию в обществе и направлена на ослабление социальных противоречий. В-третьих, конечные цели благотворительности - снятие социальных контрастов, избавление общества от ни-

⁵³ Лафарг П. О благотворительности. С. 334-363.

щеты - могут быть решены лишь при социально-экономическом преобразовании общества.

Выделение этих принципиальных пунктов в социалистической критике благотворительности позволяет выявить тот существенный факт, что эта критика по своему характеру является именно социологической, а не этической. Привнесение же этических определений переводит ее в русло морализаторства. В филантропии усматривается двойственность, неискренность, она рассматривается как один из источников морального разложения общества. При этом не принимается во внимание, что двойственность, приписываемая благотворительности, не существенна для нее. Более того, если взглянуть на вещи не с предвзято-классовой, а объективной точки зрения, то надо будет признать, что социальные явления в любом обществе, в котором есть различные силы, преследующие свои частные, обособленные интересы и осуществление этих интересов опосредовано борьбой за социальное и политическое доминирование, - характеризуются внутренней разнонаправленностью. Так, благотворительность, в чем бы она ни заключалась, может использоваться для камуфляжа партикулярных интересов организаторов благотворительной акции. Но благотворительность сама по себе, например, оказание помощи больным и немощным или поддержка молодых дарований, и камуфляж партикулярных интересов - явления, по природе своей различные. Своекорыстие не становится возвышеннее от того, что оказывается прикрыто филантропией, но и филантропия сама по себе возникает отнюдь не вследствие своекорыстия.

Критика такого рода направлена на вскрытие социального смысла благотворительности. Она предостерегает от эйфории и упования на то, что посредством развития благотворительности можно покончить с большими вопросами общественной жизни. Ясно, например, что "отказное материнство", хотя и отражает определен-

ные неблагополучные тенденции в нравах, в еще большей степени указывает на острые социальные проблемы, такие, например, как нехватка жилья и слабое социальное обеспечение молодых семей, в особенности матерей-одиночек. Ясно, что благотворительными мерами не исправить положения в детских домах и домах для престарелых - здесь нужна иная государственная политика. Но в то же время, эти "трезвые констатации", разумеется, не могут заглушить сознания, что мириться с существующим положением невозможно, что необходимо участие каждого, кто считает себя готовым для этого, в улучшении положения людей, обделенных судьбой.

Вопрос о том, как активизировать благотворительность - очень острый вопрос, и с ним связан другой тип критики филантропии, который условно можно назвать "фельетоническим". Смысл этой критики заключается в том, что сплошь и рядом организация филантропической деятельности стоит больших денег, чем те, что идут на действительную помощь страждущим⁵⁴. При этом сами благотворительные мероприятия обставляются с такой помпезностью, что именно своей формой привлекают внимание, манят к себе.

Но в случае фельетонической критики ее объектом оказывается не благотворительность сама по себе, а те люди, которые за нее берутся. То, что благотворительность может быть организована как развлечение, конечно, дурно, но значит ли это, что надо отказаться от благотворительности вообще, в том числе организованной как развлечение? В "Опыте о благотворительности и благотворительных школах" Б.Мандевиль саркастически указывал на то, что мотивом благотворительности и милосердия, как правило, является желание заслужить похвалу современников, остаться в памяти потомков:

⁵⁴ Впечатлениями такого рода делился Л.Н.Толстой (См.: Толстой Л.Н. Так что же нам делать // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1983. Т. 16. С. 178.

"Гордость и тщеславие построили больше больниц, чем все добродетели вместе взятые"⁵⁵. К этому же присоединяются и прагматические мотивы: суммы, потраченные на благотворительность, не облагаются налогом.

Еще на один негативный аспект благотворительной деятельности обратил внимание Гольбах. Пастыри, писал он, постоянно настаивают на пользе милостыни. Объясняется это довольно просто: "Независимо от тех преимуществ, которые делали пастырей властителями своей паствы, у них были и другие средства, чтобы сильно волновать сердца последователей. Они были распределителями милостыни, приносимой верующими; что, естественно, давало им абсолютную власть над бедняками, то есть над самой многочисленной группой верующих"⁵⁶. Гольбах фиксирует важную зависимость между благотворительностью и властью, зависимость, которая проясняет закон Французской революции от 24 Вандемьера или советский закон 1929 г., запрещавшие благотворительную деятельность. Запрещая благотворительность, государство стремилось лишь увеличить собственную власть. Что же касается Гольбаха, то он в силу своей предвзятости не способен был увидеть ничего иного, кроме этой зависимости; для него безусловно ложными и лицемерными были любые рассуждения о самоотверженности, благодетении, бескорыстии - во всем этом он видел иллюзии не понимающего свой интерес сознания. Но ведь то, что благотворительность используется с целью достижения власти, расширения влияния, хотя бы влияния на общественное мнение, еще не повод для того, чтобы осуждать благотворительность саму по себе и отказываться от нее.

Есть еще один тип аргументации, которую можно было бы обозначить как *"утилитаристскую"*, поскольку в ней соотносятся не только цели и средства, но и соци-

⁵⁵ Мандевиль Б. Басня о пчелах. С. 236.

⁵⁶ Гольбах П.А.Д. Избранные антирелигиозные произведения. М., 1934. Т. 1. С. 307.

альные последствия благотворительности, а в отличие от социалистической критики обращается внимание и на ее социально-экономический смысл. Именно утилитаристская критика не моралистически, а всерьез ставит вопрос о справедливости благотворительности, подвергая сомнению истину морального сознания, что благотворительность всегда справедлива. Поскольку контекст этой критики, как правило, бывает политико-экономическим, то, естественно, она связана с теми ценностями, которые порождаются организацией общественной жизни, опирающейся на принцип полезности. В социалистической литературе эта критика воспроизводилась в моралистическом ключе, игнорирующем указанный контекст, - либо в той версии, что молодая буржуазия отрицает благотворительность, противоречащую добродетелям бережливости и стяжания, либо в той версии, что буржуазия отрицает благотворительность как порождение праздности. И тот, и другой аргументы воспринимались как выражение лицемерности самой буржуазной морали. Однако мы не поймем сути утилитаристской аргументации, если будем воспринимать ее только как моральную критику, а не как критику с определенных политико-экономических позиций, то есть критику, основывающуюся на определенном видении и понимании общественной жизни.

Почти одновременно с запретами Французской революции на благотворительность вышла книга французского просветителя К.-Ф.Вольнея "Естественное право, или Катехизис французского гражданина", в которой можно найти теоретическое объяснение закона, обязывавшего нищих жить при своих общинах и работать там в специально организованных мастерских. Рассуждения Вольнея представляют собой один из ранних вариантов утилитаристской критики благотворительности. Милосердия, по Вольнею, следует избегать, если оно противоречит справедливости, то есть принципу, регулирующему баланс отданного и полученного: "приносить

благо другому без счета и без меры <...> это верный способ обесценить его". Милостыня, если она нарушает равновесие обмена, есть неблагоразумие и порок, ибо "способствует безделью, которое наносит вред и нищему, и обществу; никто не имеет права пользоваться расположением и плодами труда другого без того, чтобы не отплатить ему тем же"⁵⁷. О том же говорил Гегель: благотворительность даже если ее в действительности можно было материально обеспечить, удовлетворяет потребности нуждающихся без опосредования трудом. Это, во-первых, нарушает принцип гражданского общества, выражающийся, в частности, в правиле равного воздаяния, или эквивалентности обмена, и, во-вторых, что фактически то же самое, чувство независимости и чести людей, входящих в гражданское общество. Вместе с тем, "если же эти средства к существованию были опосредованы трудом (доставлением работы), то увеличилась бы масса продуктов, между тем как слишком большое обилие их и отсутствие потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, именно и составляет то зло, против которого борются, и двояким образом лишь увеличивают. В этом сказывается то обстоятельство, - добавляет Гегель, - что при чрезмерном богатстве гражданское общество не достаточно богато, то есть не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерной бедностью и возникновением черни"⁵⁸. Гегель, таким образом, стремится оценить благотворительность в ее связи с конкретными социальными отношениями и указывает на то, что любое общественное предприятие независимо от воли тех, кто

57 Цит по: Бесс Г. Полезность как основное понятие Просвещения // *Вопр. философии*. 1972. № 4. С. 104. С этим можно сопоставить суждение английского морального философа XIX в. Т.Фаулера: "Безразборчивая раздача милостыни нищим и бедным является источником огромного зла" (Фаулер Т. *Прогрессивная нравственность: Опыт этики*. СПб., 1896. С. 108).

58 Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 272.

его осуществляет, приобретает свой действительный социальный смысл в соответствии с законами того общества, в котором оно осуществляется. Нарушение же этих законов, вследствие ли волюнтаристского произвола или их непонимания, лишь усугубляет неизбежный в отчужденном обществе разрыв между целями и результатами.

Три линии аргументации в критике филантропии, которые я реконструировал, были нацелены на капиталистическое общество периода свободного предпринимательства. Благотворительность и деятельность филантропических фондов в современном мире - предмет, нуждающийся в специальном изучении. Но и сегодня, когда постиндустриальные общества могут позволить себе содержание больших масс малообеспеченных людей, когда благотворительные программы предусматривают не только поддержание достаточного жизненного уровня неимущих, но в широком масштабе - финансирование различных научных, образовательных, социально-культурных, экологических и т.п. программ, - социально-нравственные проблемы отнюдь не снимаются; отношения, которые возникают между людьми, связанными благотворительностью, да и благотворительность сама по себе остаются источником серьезных проблем уже не только социального, но и психологического, нравственного порядка.

Это - проблемы, которые ставились и обсуждались в рамках *этической* критики благотворительности, и эта критика представляет наибольший интерес, поскольку подводит нас к темам, гораздо более широким, чем благотворительность. Предметом этой критики является то, как понимать благотворительность. П.Лафарг ставил в упрек Отцам церкви фальсификацию перво-христианского учения, в результате которой добродетель милосердия и благотворительности была монополизирована христианством. В евангельских текстах, подчеркивал Лафарг, речь идет не о благотворительности как помощи, а о любви и дружбе между христианами. В то же

время и античный мир в той или другой форме знал масштабные акции, которые позже стали называть филантропическими⁵⁹. Сколь ни важно это уточнение как в историческом, так и в филологическом отношении, они не имеют отношения к тому факту, что именно христианство возвело любовь к человеку как милосердие, как *caritas-charity* в ранг первойшей добродетели. Другой вопрос, что эта любовь все чаще стала трактоваться как готовность к материальной жертве и помощи, и это понятно: в условиях массовой нищеты и именно материального неблагополучия материальная забота выдвигается на первый план. Однако этическая критика филантропии как раз стремится выявить ее нравственный смысл с точки зрения заповеди любви. Но в ходе такой критики проясняется и само человеколюбие.

8. Понимание и участливость

Размышления на эту тему Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского представляют особенный интерес.

Л.Н.Толстой столкнулся с этими проблемами, когда взялся, воспользовавшись проходившей в 1881 г. в Москве переписью, за осуществление грандиозного благотворительного проекта избавления Москвы от нищеты. Парадокс, который обнаружил Толстой, заключался в том, что среди тысяч нищих, населявших, например, ночлежный дом "Ржановская крепость", вряд ли можно было найти одного-двух, кому требовалась немедленная материальная помощь, способная изменить положение этих несчастных. Если понимать под помощью не учтивость, не временную поддержку, а действенные усилия по изменению жизни людей, то благотворительностью дела не решить - нужно делать добро, избегая формальностей и налаживая настоящие человеческие, дружеские

⁵⁹ Лафарг П. О благотворительности. С. 334-335, 336.

отношения, - таков был вывод писателя. Свой опыт благотворительности и свои нравственные открытия он описал в трактате "Так что же нам делать"⁶⁰.

За несколько лет до издания этого трактата в "Русском Вестнике" публиковался роман "Анна Каренина", в котором затрагивались по сути дела те же проблемы: как восстановить справедливость в отношении крестьян, как можно помочь угнетенным людям. К сюжетам романа обратился Ф.М.Достоевский, чтобы показать свое видение этой проблемы. Глава II февральского выпуска "Дневника писателя за 1877 г." открывается подглавкой "Один из главнейших современных вопросов". В 1877 г. таким виделся вопрос о долге перед народом, вышедшим из крепостной зависимости. Но по существу этот вопрос шире - это вопрос о справедливости, вопрос о равенстве. Это не одинаковые, не тождественные вопросы, но с развитием либерализма, в особенности после Французской революции, смысл справедливости усматривался именно в установлении равенства.

Другое дело, как понимается это равенство. Для толстовского героя Левина равенство заключалось в том, чтобы раздать имение крестьянам и пойти работать на них. Однако очевидно, что исходный конфликт тем самым не решался. На это и указывает Достоевский: даже если все имеющие раздают, всем все равно не раздашь. Раздать - это полдела. А как распорядятся своим прибытком те бедные, которых вдруг так облагодетельствовали? Готовы ли *они* к сохранению равенства? Достоевский вскрывает нравственный аспект возможной ситуации. Левина не поймут, считает он, и сам Левин ближе к народу от этого не станет. Людей разделяет не столько различие в богатстве, сколько неумение и нежелание понять друг друга. Поделившись богатством, можно установить лишь внешнее равенство. А ведь народу, говорит Достоевский, так не хватает науки, света, любви. Если с

⁶⁰ Толстой Л.Н. Так что же нам делать. С. 101, 224.

открытым сердцем, с наукой, со светом пойти к людям, "тогда богатство будет расти на самом деле, и богатство настоящее, потому что оно не в золотых платьях заключается, а в радости общего соединения и в твердой надежде каждого на всеобщую помощь ему и детям его"⁶¹.

Категоричность, непереносимость, с которой Левин намеревался осуществить свои конкретные планы, таили, по Достоевскому, известную ограниченность нравственного порядка, натужность, педантизм, или, как говорит Достоевский, "мундир", "рубрику". Лучше уж ничего не предпринимать, чем делать по "рубрике", формально, только потому, что что-то *надо* делать, то есть без сердца. Каждый должен отдать то, что может отдать, но сделать это следует наилучшим образом, наиболее сообразным - обстоятельствам и людям - образом.

Достоевский подходит к этому вопросу именно с нравственных позиций. Он понимает утопичность проектов установления нового нравственного порядка посредством "честного" и "благородного" перераспределения собственности. Вопрос, который он ставит, как будто уже, хотя в нравственном плане ничуть не менее важен: можно ли быть моральным в аморальном обществе? Антипод Левина в романе Толстого, Стива Облонский, понимая, что обстоятельства плохи, с радостью находит в этом оправдание своей жизни ради удовольствий. Левин, осознавая несправделивость сложившегося порядка вещей, уверен, что обязан противостоять аморальности этого порядка, однако дальше романтически-утопической идеи о раздаче имущества пойти не может. Конечно, если сердце велит раздать имение, говорит Достоевский, надо раздать его. Однако "не раздача именина обязательна и не надевание зипуна: все это лишь буква и формальность, обязательна и важна лишь решимость ваша делать все ради деятельной любви, все, что воз-

⁶¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 61.

можно вам, что сами искренно признаете в себе возможным"⁶².

Достоевский исходил из того, что человек изначально добр и гуманен. Характер человека может по тем или иным причинам испортиться. Однако его *сердце* всегда будет говорить голосом правды, голосом добра и справедливости. Надо только прислушаться к нему. Отсюда вытекал отказ Достоевского от этики долга и самоотречения. Нет нужды, считал он, придумывать и формулировать себе правила - достаточно правил, притом самых гуманных. Главное человеку подготовиться к исполнению правил. Человек должен "*выделаться в человека*", одолев себя. Путь одоления - это путь проверки, искушения, испытания, пройдя который, только и можно говорить о долге, о нравственных правилах. Характерно, что этого же взгляда придерживался Толстой: надо самому возвыситься до добра, искоренить в себе зло, чтобы суметь другому сделать добро.

Так что милосердие, благодеяние как нравственная задача выражается не просто в готовности поделиться, отдать, но и понять другого человека, в готовности преодолеть ограниченность своего видения мира, встать на точку зрения другого человека. Только бескорыстия, только самоотверженности недостаточно - необходимы понимание, сочувствие, солидарность, чтобы практически воплотить заповедь любви.

9. Добро и насилие

Однако предполагает ли *понимающее* милосердие, что во внимание принимается не только благо другого, но и его мнение о собственном благе, его желание принять помощь и благодеяние? Вопрос этот имеет и другую сторону: допустимо ли благодеяние, совершаемое

⁶² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 61.

помимо или вопреки воли того, на кого благодеяние направлено? Иными словами, позволительно ли насилие во имя добра, позволительно ли "альтруистическое насилие" или насильное благодеяние?

В истории этико-гуманистической мысли не было мыслителя, который бы считал, что нужно отказаться от совершения добра другому человеку, если тот из-за непонимания собственного блага не принимает благодеяния. Мнения расходились относительно того, как в таком случае возможно благодеяние и каковы задачи благодетеля. В решении этого вопроса можно выделить два подхода - условно говоря, утилитаристский и гуманистический. Согласно *утилитаристскому*, благо следует творить, какого бы мнения благодетельствуемый ни придерживался - в конечном счете он поймет, что другие желают ему добра. Этого мнения придерживался, в частности, Платон: насилие оправдано и во врачевании, и в воспитании, и в управлении, когда "силой навязывается лучшее". Правда, Платон исходил из того, что врачуют, воспитывают и управляют людьми мудрейшие лица в государстве, и они лучше знают, в чем заключается благо людей⁶³.

Стоит соотнести этот взгляд Платона с представлениями о семейном воспитании, как он может показаться достаточно обоснованным. Ведь родители далеко не всегда считаются с мнением и желанием детей и в своем отношении к ним исходят из собственных представлений о том, что "детям лучше". Здесь очевидно, что родители ответственны за воспитание детей и им следует поступать наилучшим для детей образом. Правда, воспитание - неоднородный процесс. Убеждение сочетается в нем с уговариванием, уловками, принуждением, угрозой наказания и самим наказанием. До определенного возраста, который принято называть переходным, методы принуждения могут превалировать

⁶³ Платон. Политик // Платон. Соч. М., 1972. Т. 3(2). С. 62.

над методами убеждения; однако ясно, что чем более психологически и нравственно самостоятельным становится ребенок тем более методы принуждения сближают воспитание с манипуляцией. Чтобы ни навязывали родители детям, принуждение всегда связано с подавлением личности, с торможением ее активности, и этот результат непременно должен приниматься в расчет при выяснении принесенного блага. Бывает, дети противятся воле родителей (даже если речь идет об их доброй воле) из лени, упрямства, по привычке, однако эти качества все равно нельзя преодолеть, подавляя личность подростка, а не создавая такие условия (ситуативные, социально-психологические и нравственные), когда активность подростка направляется в нужное русло. На практике это сложная воспитательная задача, каждый раз ее приходится решать заново; но "насилие во имя блага" скрывает лишь неумение или нежелание воспитателя ставить и решать подобные задачи.

Подобного рода "альтруистический утилитаризм" чреват жестким патернализмом. На возможность патернализма благотворительной деятельности указывал Гольбах, чем отчасти объясняется его глубокий скепсис относительно филантропии, в особенности той, которую проводила в его время церковь. Образчик патерналистского "альтруизма" представил в "Легенде о Великом инквизиторе" Ф.М.Достоевский. При взгляде со стороны, позиция Инквизитора может показаться именно позицией милосердия и благотворительности. Но благо, предлагаемое им, предполагает одно неперемненное условие: отказ от собственной свободы во имя счастья. Инквизитор уверен, что свобода представляет собой самое тяжкое бремя и поэтому во имя блага надо не просто отказаться от свободы - в отказе от свободы и заключается высшее благо.

Достоевский довел в "Легенде" до конца логику насильного, патерналистского милосердия. Унование на

насилие в благодеянии и милосердии разрушает нравственность, делает из человека, нуждающегося в поддержке, своего рода "пациента", точнее, "реципиента" - благополучателя, для которого "хлеб земной", "хлеб единый" должен составлять единственный удел человеческого удовлетворения. *Счастье другого* понимается, таким образом, как исполненность вожеления, и содействовать этому исполнению должны избранные, чьим уделом является бремя принятия решений, управление и... свобода.

Вопрос о характере благодеяния не однозначен. Если существует дистанция (личностная или социальная) между людьми, которых связывают отношения благодеяния, она не может быть преодолена установлением простого равенства. Равенство само по себе не гарантирует понимания, как не гарантирует и успеха. Об этом, как мы видели, говорил Достоевский, предостерегая от опрощения ради мужика - мужик все равно этому опрощению не поверит. На это указывал и А.Швейцер, опираясь на собственный опыт миссионерской деятельности. Незадолго до приезда Швейцера во французскую религиозную миссию в Ламбарсене один из миссионеров в знак протеста против установившейся практики отношений между колонизаторами и африканцами демонстративно покинул миссию и поселился в одной из деревень в лесу, полностью приняв образ жизни туземцев. Безусловно, это было актом самоотверженного нонконформизма и подвижничества. Так миссионер не только порывал со всем тем, что увязывалось в сознании африканцев с колонизацией, но и как будто бы делал скромный шаг по утверждению равенства между черными и белыми. Однако на этого миссионера обрушились не только физические лишения, связанные с крайне убогими условиями образа жизни в центрально-африканской деревне, но и тяжелейшие нравственные испытания. Африканцы не поняли миссионера, пожелавшего встать с ними на одну ногу, они не приняли его в каче-

стве своего, в качестве брата. В сознании африканцев, во многом сформированном самими белыми колонизаторами, белый - всегда господин. Нарушение этой заповеди каралось неукоснительно и жестоко. А тут сам белый покушается на установленный порядок. Жители деревни увидели в миссионере-бунтаре изгоя и нарушителя "закона белого человека" и принялись унижать его точно так же, как унижали их его соотечественники.

Организация Швейцером больницы в лесу для африканцев тоже в известном смысле было нарушением "закона белых" и наталкивалась на серьезные преграды интер-культурного, психологического свойства. Как возможна была активная работа среди людей, для которых мысль о равенстве белого и черного была неприемлемой? Для начала Швейцеру пришлось опереться на авторитет колонизаторов. Но этот авторитет, без опоры на который его деятельность не могла иметь успеха, он соединил с духовным братством. В отличие от миссионера-бунтаря, Швейцер назвал себя "старшим братом" африканцев, чем гарантировалось и родство, и должный статус доктора в иерархическом сознании туземцев. Швейцер отказался от того представления о равенстве, которого придерживался сам; но это давало ему возможность утверждать высокие гуманистические принципы в практических отношениях с африканцами. Поэтому, размышляя о противоречиях культурного прогресса в связи с проблемами колонизации, А.Швейцер как будто совершенно неожиданно допускал возможность господства европейцев над примитивными и полупримитивными народами - однако лишь при условии, что господство осуществляется не с корыстной и тщеславной целью, а во имя их благосостояния⁶⁴.

Так вот согласно гуманистическому решению вопроса, в творении добра следует ориентироваться на че-

⁶⁴ См.: *Schweitzer A. Out of My Life and Thought. An Autobiography.* N. Y., 1963. P. 147.

ловска и учитывать его интересы, однако при этом в благодеянии нередко необходима настойчивость, причем настойчивость, проявляемая в отношении того, о благе которого и выражается попечение. Другой вопрос, какими ценностями обосновывается эта настойчивость. Стараюсь ли я в благодеянии отстоять именно *мое* понимание блага, потому что оно мое, или целью моей деятельности является благо другого человека само по себе? Предлагая человеку помощь, надо дать ему возможность понять, в чем его благо, и самому выбрать то, что ему нужно.

У темы "добро и насилие" есть и другой аспект, а именно, какова мера допустимого или приемлемого благодеяния. Хотя во все времена благодеяние рассматривалось как выражение душевной щедрости человека, этот вопрос постоянно возникал в философско-этическом размышлении. "Для каждого надо делать столько, - указывал Цицерон, - сколько, во-первых, ты сам можешь выполнить; во-вторых, сколько тот, кого ты любишь и кому помогаешь, может взять на себя... Даже если ты можешь добиться для другого всего, что угодно, все-таки надо принимать во внимание, что именно он может взять на себя"⁶⁵. Это рассуждение как бы продолжает Кант: хотя нет нормы, устанавливающей величину блага, коим должен пожертвовать человек ради блага другого, но можно предположить, что самопожертвование не должно превышать тот уровень, за которым благодетель сам становится необходимым объектом благодеяния, то есть нуждающимся⁶⁶. Не стоит думать, что эти замечания разъедают дух бескорыстия и безусловности, который лежит в основе милосердия. Но, с другой стороны, как утвердить этот дух в корыстном и условном мире, как реализовать абсолютность добра в поступках, которые определяются относительными

⁶⁵ Цицерон. О дружбе // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 49.

⁶⁶ См.: Кант И. Метафизика нравов. С. 328.

ценностями и ситуативными целями. Понятно, что в плане решения практических задач каждый сам определяет для себя меру допустимого, исходя из своего разумения и своей способности добиваться достижения поставленных целей.

Но есть ситуации, в которых творение добра прорывает какие-либо привычные рамки. Таково, например, *радикальное самопожертвование*, в котором помощь - для того, кто ее оказывает - носит окончательный характер, когда самопожертвование выражается в жертвовании самим собой, своим состоянием, своими жизненными органами, наконец, своей жизнью. В случае, когда жертва исключительна, не принято спрашивать того, кому она оказывается, согласен ли он (она, они) эту жертву принять. Такой вопрос в самом деле можно было бы расценить как кокетство, как напрашивание на отказ, а само предложение может быть воспринято как ухищрение с целью успокоения совести. Однако если не ставить в известность того, кого это решение непосредственно касается, не оказывается ли такая радикальная помощь навязанной, не игнорируется ли здесь нравственное чувство того, ради кого осуществлена жертва?

Нельзя напрочь отрицать радикальное самопожертвование - нередко оно совершается в обстоятельствах, когда ни вопросы, ни обсуждение не уместны. Но когда они уместны, их не следует игнорировать, чтобы такое необратимое средство, как радикальное самопожертвование, не стало источником нравственной фрустрации тех, ради кого была принесена жертва.

10. Императивы милосердия

Благодеяние или благотворительность не составляют исключительного содержания этики любви. Милосердие существенным образом проявляется в заботе, в

прощении причиненного зла, в стремлении к примирению, в любви к врагам.

Что такое милосердие как практическая задача? Этика может удовлетвориться словами о том, что надо делать добро и отвращать зло. Для человека же, стоящего перед нравственным выбором, этого недостаточно. И дело не в том, что еще надо уяснить, в чем заключается добро; ведь простые и мудрые слова о *солидарности, участливости, заботе* также немного говорят человеку, решающему индивидуальную, конкретную проблему. В каких-то обстоятельствах надо дарить, но в других, наоборот, брать: дарить благо и принимать чужое бремя. Стремящегося к более детальному ответу может ждать участь Черга (из рассказа Л.Андресва), возжелавшего получить "правила добра" в сформулированном виде. Вопрос о том, *как* осуществлять милосердие, относится к *этической прагматике*, но и последняя вправе лишь предложить анализ уже известного опыта, на основе которого может быть дана личная консультация, индивидуальная рекомендация, в котором обобщен опыт и конкретизирован общий моральный принцип. Достаточно сказать, что и мысленное искреннее пожелание добра, выражение сердечного пожелания иной раз может быть благодеянием не меньшим, чем действие (физическое), которое принято считать добрым поступком.

Так же и на вопрос о том, в отношении кого творить милосердие ответ будет прост: *каждому*. И древнее даосское поучение, что добро следует делать как добрым, так и недобрым, тем самым воспитывая добродетель в других и осуществляя свое *дао*⁶⁷, в ответе на этот вопрос будет столь же уместным, как и Аристотелево мнение о том, что благодеяние оказывают преимущественно друзьям⁶⁸. То, что здесь нет противоречия, подтвер-

⁶⁷ *Дао де цзин* // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. I. С. 129.

⁶⁸ *Аристотель. Этика к Никомаху*. С. 219.

ждает ап. Павел: "Доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере" (Галат. 6:10). Не следует усматривать корпоративности в отдании приоритета близким. "Благотворительность начинается с дома" ("Charity begins at home") эта английская поговорка⁶⁹ подчеркивает, что перед близкими (другое дело, что каждый определяет сам, кто ему *близкий*) у нас есть прямые обязанности. Благотворение близким редко обсуждается в качестве моральной максимы, поскольку подразумевается, что указание "*как самого себя*" в заповеди любви предполагает и близких. Однако помощь ближним не должна препятствовать исполнению наших обязательств перед близкими.

В отношении к *близким*, то есть к чужим, которых надо принять как близких, нравственные требования более строги и определены. Выше говорилось о *бескорыстии* человеколюбия. Милосердная любовь предполагает принятие интереса другого независимо от симпатий и антипатий. Она утверждается в отношении каждого человека именно потому, что он человек, и это - отношение, в котором все люди уравниваются: я отношусь к данному человеку так же, как я бы относился к любому другому ближнему. Беспристрастность не означает одинаковости отношения, - люди ведь различны, милосердие же должно относиться к каждому, но соответственно тому, в чем каждый нуждается. Это принципиальное философское и нормативное положение позволяет выявить в милосердной любви еще одно важное качество: она требует принимать во внимание не только отношения "я - другой", но и "другой - другой", чтобы, ценить людей, а не пользоваться ими⁷⁰.

Милосердная любовь *инициативна* и *упредительна*. По христианскому учению, пример неспровоцирован-

69 Порой неточно переводимая: "Сначала - в дом, ближним - потом".

70 См.: *Osika G. Agape: An Ethical Analysis*. New Haven; L., 1972. P. 24.

ной инициативы был дан Господом в благодати: Христос умер за людей, хотя те были еще грешниками и в этом смысле никак не проявили свою любовь и верность ему⁷¹. Но те же инициативность, упредительность и бескорыстность содержатся в материалистской заботе; материализм воплощается во "внимательной любви", которая возникает и реализуется как бы сама по себе, независимо от характера того, кто является объектом материализма⁷². Отношения такого рода как нравственные отношения возможны лишь при установке на принципиальную несущественность объективной разделенности интересов и взаимной отчужденности людей, на заинтересованное внимание к интересам других людей, предпочтение этих интересов своим интересам, включая свое понимание чужого блага.

Важным элементом милосердия является требование *прощения обид*. Критики этики любви, главным образом антихристианские, усматривают в заповеди прощения противоречие требованию непримиримости ко злу (к греху): либо мы любим ближних и даже врагов, прощаем им их прегрешения, либо мы непримиримы ко злу - мы не враждебны к чужакам лишь потому, что они чужие, но мы не принимаем тех, кто является источником зла, кто творит зло. В ранне-христианской традиции заповедь прощения как будто бы трактуется неоднозначно. Из нее, к примеру, не вполне ясно, следует ли прощать всякого согрешающего против тебя (См.: Мф. 18:21), или только кающегося в своем прегрешении (См.: Лк. 17:4). И не отразились ли в разночтениях лишь разные уровни принятия этой заповеди: прощение хотя бы просящих об этом, - и прощение

⁷¹ См.: Рм. 5:6-7.

⁷² Идея "внимательной любви" принадлежит Симоне Вейл (Simona Weil); позже эта идея была концептуально развита Айрис Мердок (Iris Murdoch). См.: Ruddick S. Maternal Thinking. P. 119-120.

каждого. Но это еще не дает основания сомневаться в доктринальной целостности и непротиворечивости этики любви. Смысл милосердного прощения не просто в забвении причиненного зла, ведь забыть можно в презрении, в полнейшем равнодушии к тому, кто совершил зло или стремился к этому. Милосердное прощение означает главным образом *отказ от мщения* и затем уже *примирение*. В презрении я не считаю другого достойным своего внимания, в равнодушии я просто не отношусь к другому, не замечаю другого. Прощение - это забвение обиды и согласие на мир. Иными словами, прощая, я *признаю* другого и в признании *принимаю* его, располагаюсь к нему. В требовании прощения предполагается и другое: не бери на себя право *судить* других и навязывать им свое мнение.

Однако в этом своем выражении этика милосердия представляет собой будоражащий парадокс для морального сознания. *Во-первых*, как прощать непростительное? Можно с усилием воли, "сжав зубы" простить обиду, нанесенную себе. Но как простить обидчика своей матери, своей жены, своих детей, своих друзей? Ф.Ницше прямо сталкивает заповеди любви и прощения обид: прощай обиды, нанесенные тебе, но недопустимо прощение обид, нанесенных другу, нанесенных твоим другом самому себе⁷³. Прощение не должно быть истолковано как попустительство, ведь есть вещи, которые нельзя уступать.

Во-вторых, любя ближних, как принять заповедь "Любите врагов ваших" (Мф. 5:43-44)? Христос заповедью любви к врагам как бы разъяснил и дополнил заповедь любви. Иногда высказывается не лишнее оснований мнение, что в христианском учении заповедь любви имела значение главным образом как заповедь любви врагов⁷⁴: случайно ли Христос приводит в пояс-

⁷³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра С. 63.

⁷⁴ [Автор не указан]. Потерянная драхма (Из материалов Самиздата). Брюссель, 1986. С. 85.

нение притчи о добром самарянине (не беря во внимание то, что она как бы намекает, что ближним является тот, кто накормит и оденет тебя, страждущего), которая прямо указывает, что ближним может быть и враг; - вот и люби врага. Коль скоро мы понимаем нравственность как путь преодоления обособленности, разобщенности между людьми, заповедь любви к врагам действительно является первичной, ибо враждебность, ненависть являются наиболее крайними выражениями обособленности и разобщенности. Заповедь любви к врагам может быть конкретизирована в двух требованиях: *"Люби даже того, кого ты считаешь врагом"* и *"Никого не считай своим врагом"*. В практике нравственной жизни человек, конечно, начинает с доброго отношения к своим близким, с любви к ближним. И только сильные духом люди достигают той нравственной высоты, когда примирение с врагом и любовь к врагу как к человеку становится одним из путей нравственного совершенствования.

Социально-практически, а значит радикальным образом, этот путь реализуется в таком отношении к изменению общественных отношений и институтов, к политической борьбе и разрешению социальных конфликтов, которое исходит из философии, этики и тактики ненасилия.

Вместо заключения

Ненасилие -- нравственная основа социально-политической деятельности

Проблема ненасилия, в особенности в ее социально-практических аспектах, на первый взгляд представляет собой не столько уточнение и развитие идеи морали, сколько ее иллюстрацию или прикладную интерпретацию. Строго говоря, *ненасилие* как известная стратегия политической борьбы, как метод разрешения конфликтов, наконец, как особого рода социальный опыт, получивший беспрецедентное развитие в особенности в нашем столетии, вырывается за рамки предмета морально-философского исследования как такового. Тем не менее и в рассуждении об *идее морали* тему ненасилия обойти невозможно, и именно в данных аспектах, поскольку принципы, учение и опыт ненасилия представляют собой одно из непосредственных практических воплощений идеи морали.

Как массовый опыт ненасилие является относительно новым явлением социально-политической жизни. Может быть поэтому в теоретических дискуссиях ненасилие довольно часто рассматривается и истолковывается как нечто уже знакомое по тем или иным человеческим практикам. Так, оно постоянно ассоциируется с идеей мира и трактуется как умиротворение, как деятельность, направленная на создание условий для мира, благодаря которому можно будет, не боясь нищеты, тирании и угнетения, свободно реализовать идеальные и коллективные цели. Однако отсутствие войны еще не исчерпывает все содержание идеи ненасилия, если не понимать под ненасилием именно физическое, матери-

альное подавление человека. Буквальное понимание слова "ненасилие" - "не-насилие", "неприменение силы" расставляет важные акценты: так понятая идея ненасилия несет в себе существенное императивное содержание - требование или декларацию отказа от применения силы. Это содержание тем более актуально на фоне непрекращающихся регионально-глобальных противостояний и острых внутринациональных социальных, этнических, религиозных, конфессиональных конфликтов. И все же миротворчество, пацифизм противостоят не столько силе, хотя силе тоже, сколько вражде, враждебности. Как показывает и исторический, и современный опыт, миролюбие как неприменение военной силы вполне может сочетаться с непримиримостью в идеологии и политике.

При другом подходе ненасилие рассматривается как метод активной борьбы. Ненасилие заявило о себе именно в социальной борьбе. Стоит отметить, что и М.К.Ганди какое-то время понимал *ненасилие-ахимсу* главным образом как борьбу, в которой не применяется физическая сила. Ненасильственное сопротивление осуществляется в форме активного гражданского неповиновения, несотрудничества, неучастия¹. Ненасилие выступает действительно только как средство борьбы, и вовсе не призвано снять безусловное отчуждение между противоборствующими сторонами. Если же взять случаи внутринациональной борьбы как средства разрешения гражданских, политических, религиозных конфликтов, то, очевидно, непримиримость, ненависть, сохранение взаимной отчужденности не могут рассматриваться

¹ Дж.Шарп, последовательно развивающий прагматический взгляд на ненасилие, в первом томе своего фундаментального исследования дает свод исторических фактов успешного применения методов ненасильственного сопротивления и борьбы против агрессии извне, антинародных диктатур и попыток государственных переворотов (См.: *Sharp G. The Politics of Nonviolent Action. Part I. Power and Struggle. Boston, 1973. P. 75-100*).

в качестве адекватного и действенного пути разрешения конфликтов. Так что ненасилие – это не просто неприменение силы, использование мирных, то есть не уничтожающих людей и не причиняющих им физических страданий средств борьбы. (Ненасилие может применяться чисто прагматически, как эффективное средство для достижения даже морально недостойных, и нелегитимных целей).

Таким образом, ненасилие не является только прагматическим вопросом. И хотя ненасилие – борьба, она сориентирована на компромисс и сотрудничество. Даже с чисто прагматической точки зрения, оно бессмысленно, если продолжает и провоцирует противостояние. Одной из целей ненасильственной борьбы в особенности при внутринациональных конфликтах является достижение понимания между противостоящими сторонами. Но для этого ненасилие должно быть наполнено большим, чем неприменение силы или тактика сопротивления, содержанием. Оно должно быть сориентированным на некоторые высшие, идеальные цели.

Такова точка зрения тех, кто отстаивает позицию принципиального ненасилия². Надо сказать, что понимание ненасилия как морального принципа чаще всего встречает скепсис и недоверие. Против ненасилия выдвигаются не только социально-политические аргументы ленинистско-троцкистского толка³, но и нравственные и этические аргументы⁴. Характерно, что при всех различиях эти разные критики порой сходятся в том, что толстовская трактовка ненасилия была чревата вольным или невольным потворствованием злу. В свете этого применение силы (большевики говорили о революционном насилии, в то время как Ильин говорил о правосознательном понуждении; – и в этом, безусловно,

² См.: Холмс Р. Ненасилие как моральный принцип // Ненасилие: философия, этика, политика. М., 1993. С. 28–42.

³ См.: Марксистская этика. М., 1986. С. 149.

⁴ См.: Ильин И.А. О противлении злу силою. С. 41–80.

есть существенная разница) оказывается нравственно оправданным, хотя и вынужденным, средством борьбы со злом, за восстановление справедливости. При всей нелепости такая критика идеи ненасилия указывает на действительно важную теоретическую проблему в понимании морали и на реальную трудность в моральной практике: моральные заповеди и принципы как будто действительны в сфере межличностных отношений, точнее, контактных связей людей как частных индивидов; в социально же значимых акциях, когда человек предстает как член группы или организации, когда он "функционирует", в действие вступают отличные от морали законы интереса, конкуренции, благоразумия, прагматической целесообразности.

С социологической или политической точек зрения, мораль в самом деле ничего не предлагает для перевода высоких принципов в план социального действия. Однако с моральной точки зрения, такие возможности есть. По логике морального мышления, и *этика ненасилия* развивает эту логику, единственным средством изменения несправедливого мира может быть изменение человеком самого себя и воздействие (через просвещение, убеждение, пример) на других людей ради распространения идей, которые признаны (по крайней мере теми, кто их распространяет) истинными и несущими людям благо. Старая христианская идея о преодолении человеком греховности в личном усилии получает секуляризованное продолжение в моральном учении о совершенствовании людьми мира через самосовершенствование. Свободный человек может быть ответственным за цели, которые он выбирает, и средства, посредством которых он реализует свои цели. Выбирая возвышенные цели и прилагая последовательные усилия по их самостоятельному осуществлению, человек воздействует на мир. Эта абстрактная философская и моральная идея существенным образом уточняется в этике ненасилия, которая в своей прикладной части может быть

представлена как теория группового (массового) действия: мир изменяется благодаря целенаправленной деятельности (акций, кампаний, движений) организованных и объединенных высокой идеей людей. Этика ненасилия представляет собой идейную основу для приложения моральных принципов к социальной практике, для организации нравственных усилий по преобразованию общественной жизни, продуктивного социального взаимодействия между людьми, имеющими разные интересы и придерживающимися различных взглядов. Вместе с тем, учение о ненасилии предлагает стратегии и техники социальных изменений.

Как этика социального действия ненасилие выходит за рамки пацифистского и прагматического его толкований, ограниченность которых преодолевается, на мой взгляд, при соотнесении ненасилия с доктриной прав человека. *Насилием* следует считать любое действие, нарушающее права человека. Соответственно *ненасилие* в отношениях между людьми, между гражданами и социальными институтами выражается в таком отношении к человеку, которое не ущемляет его основные, так называемые естественные, права как человека и гражданина.

Признание примата прав человека только на первый взгляд ограничивает возможности борьбы. Скорее наоборот, ненасилие, накладывая категорическое ограничение на действия, представляющие угрозу людям, против дела которых эти действия направлены, заставляет уделять специальное внимание тактике борьбы не с людьми, но с общественными явлениями. Не случайно в этике ненасилия требование направить все усилия на борьбу не с противником, но с несправделивостью сочетается с отказом от слова "противник" и более уместным признано слово "оппонент". Если можно говорить о кодексе ненасилия, то в этом кодексе значительная часть требований касается именно отношений с оппонентом, отношений, которые требуют в первую очередь терпимости и любви.

По сути дела мы вновь приходим к заповеди *любви к ближним*. Действительно, с точки зрения индивидуальной морали эта заповедь как будто санкционирует попустительство к обидчику и равнодушие к собственной судьбе. Но это впечатление изменится, стоит только попытаться примерить заповедь "Любите врагов ваших" к отношениям различных общественных групп внутри государства. Сколь напряженными и противоречивыми они ни были, нетерпимость, непримиримость здесь чреваты трагическим исходом. По этой заповеди человеку рекомендуется и в отношении с противником руководствоваться моральными принципами и брать на себя моральную ответственность за совершаемые действия; одновременно она требует рассудительности и снисходительности к действиям других. Следует уточнить, что заповедь любви к врагам, непротивления злу насилием - это заповедь, в первую очередь относящаяся именно к общественным действиям, цели которых ясны, но результаты не всегда непосредственны. Это - требование к сопротивлению *структурному* насилию, субъектами которого являются не конкретные личности, а социальные институты, и если личности, то как представители социальных институтов.

Знаменательно, что М.К.Ганди, придя к пониманию необходимости именно ненасильственной борьбы, не сразу смог найти нужные слова для обозначения этого типа борьбы, и даже обратившись к джайнистскому термину *ахимса*, был внутренне им не удовлетворен. Просто неприменение силы не гарантировало участников борьбы от гордыни, от патернализма в отношении оппонента. На основании тщательного обдумывания и обсуждений с соратниками он выбрал особое слово для выражения внутреннего существа ненасильственного сопротивления несправедливости - "*сатьяграха*", что означает "силу правды". Ненасилие, по Ганди, выражается не просто в том, что люди активно сопротивляются несправедливости и не прибегают к силе, но в том, что их

борьба вдохновлена любовью к справедливости и приверженностью правде. Ключевой императив ненасильственной борьбы поэтому может быть сформулирован так: *"В борьбе с несправедливостью последовательно избегай насилия и руководствуйся правдой"*.

Ненасильственная деятельность, сколь решительно ни были настроены ее сторонники по отношению к государственным институтам, которые на их взгляд олицетворяют собой несправедливость, ориентируя сторонников ненасилия на соблюдение основных прав человека, налагает на них тем самым обязательство не нарушать этих прав, кому бы они ни принадлежали. Борьба за справедливость может быть праведной лишь тогда, когда она утверждает справедливость самим характером своих средств. Так что справедливость - это не только цель ненасилия, но и его путь.

Смысл различия миролюбия и ненасилия заключается в том, что ненасилие ориентируется на сотрудничество. Ненасильственные акции носят позитивный характер, его участники таким образом не только заявляют протест, но и определенным образом берут на себя ответственность за то, что происходит в обществе, за судьбы других людей. Ненасилие уже потому конструктивно. Надо учитывать, что и при ненасилии утопично уповать на гармоничное разрешение действительно острых социальных конфликтов, ибо в любом случае приходится иметь дело с групповыми эгоизмами, которые с необходимостью должны быть ущемлены. Поэтому этика ненасилия требует взаимодействия, взаимного самоограничения, взаимного учета интересов и прав и, стало быть, согласия. Ненасилие как средство сопротивления инициировано протестом, открытым несогласием с существующим порядком вещей, возмущением несправедливостью. Но необходимость помнить об общественном благе, быть готовым к компромиссу и сотрудничеству повелевает освободиться от страстности

возмущения в протесте и последовательно проводить тактику взаимных уступок.

В ненасильственной деятельности как специфической социально-нравственной активности человек вдохновляется не просто целью, образцом желаемого будущего. Ненасильственная деятельность может сочетать в себе высокий нравственный пафос с целесообразностью политической борьбы, ибо она, стремясь к соблюдению прав человека и восстановлению справедливости, ориентируется на совершенство, на моральный идеал. Поэтому глубоко закономерно, что ненасильственные движения возникали как правило на базе религиозных мировоззрений: ведь именно религиозные доктрины с наибольшей определенностью задают образ совершенства и соответствующее ему практическое учение, указывающее на путь воплощения этого совершенства в жизни. В христианстве, например, такова заповедь деятельной любви, которая как раз указывает на то, что благое деяние, направленное на другого человека, должно быть осенено высшим принципом - любовью к Богу. Добро творится ради человека, но во имя осуществления идеала - таков, как мы видели, смысл этой заповеди.

Из сказанного становится очевидным, сколь заблуждаются те, кто думает, что ненасилие легко осуществимо, поскольку не предполагает использования технических, вооруженных средств. С определенностью можно сказать, что ненасильственная борьба многократно сложнее, ибо ненасилие требует дисциплины и творческой организованности в процессе самой борьбы. В вооруженной борьбе организованность и слаженность действий выражается в первую очередь в подчиненности единой внешней воле и в эффективном взаимодействии индивидов как частей единого целого. Психологическая же трудность ненасильственных акций обусловлена тем, что каждый их участник, по определению, присоединяется к ним добровольно, а присоединившись, сохраняет автономию. Он самостоятельно принял решение вклю-

читься в борьбу ради высоких целей справедливости, но он также волен покинуть движение тогда, когда сочтет участие в нем неуместным, либо противоречащим его убеждениям. Это делает саму организацию групп ненасильственного действия довольно аморфной, однако гибкость и целеустремленность таких групп обеспечиваются именно тем, что в их деятельности проявляется синергетический эффект сложения различных, но объединенных высокой идеей общественного блага индивидуальных волей.

Именно широкое объединение отдельных личных усилий в достижении морально оправданными средствами высоких общих целей позволяет осуществить в жизни общества тот гуманистический прорыв, основу которого составляет реальное воплощение в социальной практике принципов универсальной и абсолютной нравственности.

CONTENTS

Acknowledgments	4
Introduction	5
1. The Variety of the Images of Morality.....	7
2. Functional and Substantial Approaches to Understanding Morality.....	15
3. Methodological Attitudes	28
Part I	32
Chapter 1. From Nature to Society	32
1. The Postulates of Biologism In Ethics	35
2. Sociobiological Subjects In Ethics	37
3. Sociobiology in the Light of Moral Philosophy.....	44
Chapter 2. From Barbarism to Civilization	62
1. Starting Points.....	64
2. Thomas Hobbes: From the State of Nature to the Social Contract	69
3. The Sociocultural Sense of Transfer.....	72
4. Separation	79
5. Vladimir Soloviov on the Unity of the Gene.....	86
6. Morality and Religion.....	89
Chapter 3. From Infancy to Maturity	98
1. Maternalism	99
2. Female and Male Morality.....	106
3. Infantalism	111
4. Solitude.....	115
5. Plenitude in Paradise, or the "Golden Age"	122
6. Towards the Assumption of Innate Morality.....	125
Part II	128
Chapter 4. The Notion of Morality	128
1. The Ideal.....	129
2. Moral Ideas in Social and Historical Context.....	134
3. Transcendent and Absolute Morality	141
4. The Universal and Particular Dimensions of Morality.....	146
5. The "Coordinates" of Morality.....	153

Part III	156
Chapter 5. Hedonism - the Ethics of Pleasure	157
1. The Anthropology of Pleasure	158
2. The Controversies of Hedonism	161
3. Hedonist Value Orientations	168
4. The Tendencies of Hedonism. Deviations, Greed, and the Lust for Variety.....	175
5. Ethical Corrections.....	185
6. Pleasure and Creative Self-realization	189
Chapter 6. Utilitarianism - the Ethics of Utility	197
1. The Principle of Utility.....	198
2. The Tricks of Moralizing: Two Doctrines	203
3. Utility - Social Virtue.....	214
4. Ethical Corrections.....	233
Part IV	239
Chapter 7. Perfectionism - the Ethics of Personal Perfection	239
1. The Idea of Moral Perfection	239
2. Ethics and Mysticism.....	249
3. Asceticism.....	257
4. Ascetic Morality.....	263
5. The Paradoxes of Perfection	269
6. Ethical Corrections.....	278
Chapter 8. Altruism - the Ethics of Merciful Love	280
1. Love as agape.....	280
2. Justice and Love.....	294
3. Duty and Love.....	299
4. Criticism	304
5. The Commandment of Love	308
6. Sham Boons. The Collisions of Charity.....	312
7. The Phenomenon of Philanthropy.....	317
8. Empathy and Compassion.....	325
9. Violence and the Good.....	328
10. The Imperatives of Mercy.....	334
As a Conclusion	340
Nonviolence - the Moral Ground for Social and Political Activity.....	340

ОГЛАВЛЕНИЕ

Признательность	4
Введение	5
1. Разнообразие образов морали	7
2. Функциональный и субстанциальный подходы к анализу морали.....	15
3. Методологические установки исследования.....	28
Часть I.....	32
Глава 1. От природы к обществу.....	32
1. Постулаты этического биологизма.....	35
2. Социобиологические сюжеты в этике	37
3. Социобиология в свете моральной философии.....	44
Глава 2. От варварства к цивилизации	62
1. Отправные положения.....	64
2. Т.Гоббс: от естественного состояния к морально-правовому.....	69
3. Смысл исторических перемен.....	72
4. Обособление.....	79
5. В.С.Соловьев о единстве родовой жизни и нравственности.....	86
6. Мораль и религия.....	89
Глава 3. От младенчества к зрелости	98
1. Матернализм.....	99
2. Женская и мужская мораль	106
3. Инфантилизм	111
4. Одиночество	115
5. Райское блаженство, или "золотой век"	122
6. Предполагаемая изначальность морали.....	125

Часть II	128
Глава 4. Понятие морали	128
1. Идеал.....	129
2. Моральные идеи в социально-историческом контексте.....	134
3. Трансцендентность и абсолютность морали	141
4. Мораль в ее универсальных и партикулярных определениях	146
5. "Этический квадрат"	153
Часть III	156
Глава 5. Гедонизм - этика наслаждения	157
1. Антропология наслаждения.....	158
2. Антитезы гедонизма.....	161
3. Ценностные ориентации гедонизма	168
4. Тенденции гедонизма. Девиации, ненасытность, страсть к разнообразию.....	175
5. Этические коррекции.....	185
6. Наслаждение и творческая самореализация.....	189
Глава 6. Утилитаризм - этика пользы	197
1. Принцип пользы.....	198
2. Уловки морализаторства. Две доктрины	203
3. Полезность - социальная добродетель.....	214
4. Этические коррекции.....	233
Часть IV	239
Глава 7. Перфекционизм - этика личного совершенства	239
1. Идея нравственного совершенства	239
2. Мистичность морали. Этика и мистика.....	249
3. Аскетизм	257
4. Аскетическая нравственность.....	263
5. Парадоксы самосовершенствования.....	269
6. Этические коррекции.....	278
Глава 8. Альтруизм - этика милосердной любви	280
1. Любовь-агаре.....	280
2. Справедливость и любовь	294
3. Долг и любовь.....	299

4. Критика.....	304
5. Заповедь любви.....	308
6. Мнимое благодеяние. Коллизия милосердия.....	312
7. Критика филантропии.....	317
8. Понимание и участливость.....	325
9. Добро и насилие.....	328
10. Императивы милосердия.....	334
Вместо заключения.....	340
Ненасилие - нравственная основа социально-политической деятельности.....	340

Научное издание

АПРЕСЯН Рубен Грантович

Идея морали и базовые нормативно-этические программы

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции
Художник *В.К.Кузнецов*
Корректор *Н.П.Юрченко*

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.07.94.
Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печл. 11,06. Уч.-издл. 17,41. Тираж 500 экз. Заказ № 044.

Оригинал-макет подготовлен к печати в Институте философии РАН
Выбор текста осуществлен автором
Программист *Е.Н.Плитковская*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волхонка, 14